

Marta Quatralè

Zeichen der Gegenwart

Christologische Variationen und
heilsgeschichtliche Selbstwahrnehmung im
Luthertum in vorkonkordistischer Zeit

atque tamen quicquid erit, vel in te la promptu habere au-
quitatis illustria testimonia, & in primis hoc urgere; Cùm
ovum sit Pontificiũ dogma, pugnans cum puriore antiqui-
te, cogitandum esse, quid sentiendum sit. Nuper Dux VVir-
nbergensis ad Electorem Saxonicum misit decretum, in
uo defenditur τὸ πανταχῶ εἶναι δῶμα. Et subscripserunt
ulti Abbates. Hi nunc sunt dogmatum architecti. Con-
fessionem ejus viri, qui in Parlamento Lutetiæ fuit, & re-
ens supplicio affectus est, (Annas Burgius) quæso ut no-
is mitti cures. Benè & feliciter vale. 28. Februarii, An-
o M. D. LX

ΛΟΓΟΣ

Zeichen der Gegenwart

Christologische Variationen und
heilsgeschichtliche Selbstwahrnehmung im
Luthertum in vorkonkordistischer Zeit

Marta Quatrale

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Die zugehörige Edition ist unter der DOI 10.30819/5644 erhältlich.

Coverabbildung:

Bild mit freundlicher Genehmigung der Bayerischen Staatsbibliothek München, 4 Polem. 2324, S. 99/100, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10992501-5.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2023
Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-5644-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10,
12681 Berlin
Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
<http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen	15
Richtlinien zur Wiedergabe von Zitaten und nicht kritisch edierten Primärquellen	17
Vorwort	19
Einleitung. Eine ungewöhnlichen Untersuchung zum vorkonkordistischen Luthertum: Positionierung, Ausgangslage, Ziele und Hauptbegriffe	23
1. Der theologisch-politische Rahmen: Die faktischen Voraussetzungen dieser Untersuchung	23
2. Der kirchengeschichtliche Rahmen: Die Ausgangslage zur Zielsetzung dieser Untersuchung	32
3. Ausgangspunkt, Grundlagen und Entwicklung in theoretischer Hinsicht: Die theoretische Positionierung und die Ziele dieser Untersuchung.....	35
I. Von den Prolegomena: Hinter den christologischen Variationen der vorkon- kordistischen Zeit.....	47
1. Die apokalyptische Nuancierung der Heilsgeschichte: Luthers Präzedenzfall und seine Übernahme in der nachinterimistischen Zeit ..	47
2. Der Vergeschichtlichungsprozess einer metaphysischen Struktur: Die Deutung der Inkarnation als Idiomenkommunikation und das Problem des Docketismus	53
3. Ein gegenseitiger Vorwurf: Die vielen Schichten des Docketismus und die Leidensfähigkeit Gottes	58
II. Von der Bewahrung des ‚Rests‘: Zwischen apologetischen Waffen, selbster- füllenden Prophezeiungen und weltlichem Misserfolg.....	65
1. Die Entstehung von Luthers Abendmahlslehre: Die Auseinandersetzung mit den sogenannten Schwärmern als Ausgangspunkt der Spaltung	65
2. Bekennen – aber was? Und gegen wen? Das Bekenntnis als apologetische Waffe.....	69
3. Genese, Entfremdung, Anknüpfung und Revision: Melanchthons Umgang mit ‚seinem‘ Bekenntnis und mit dem ‚zwinglianischen‘	

Sündenbock	81
4. Luthers erste Auffassungen des Sakramentsverständnisses: Die Konsubstantiationslehre, die Metapher des feurigen Eisens und die Personeneinheit als Grundlage der sakramentalen Einheit	88
5. Autoritätsvakuum, Vermehrung der Glaubensbekenntnisse und Aufruf auf einen ‚Rest‘: Ein Rezept für Misserfolg?	92
III. Von Luthers soteriologischer Vorstellung: Bedeutung und Präsenzweise des Menschgewordenen	101
1. Luthers Vorstellung der praktischen Theologie: Fröhlicher Wechsel als Spiegel der Idiomenkommunikation	101
2. Wenn der Mensch zur Sünde bestimmt ist ...? Die Radikalität des pec- catum haereditarium, das Problem des Determinismus und die Realität des Leidens Gottes	105
3. Luthers praktische Auslegung der Heilsökonomie: Grundlage der theo- paschitischen Formel im Spiegel ihrer Wirkung	111
4. In abscondito: Die Entwicklung der Krypsis-Dialektik sub contrariis und der Gegenstand des Glaubens	115
5. Der Gegenstand des Glaubens: Die Verschiebung der Argumentation auf den sakramentalen Bereich	119
6. Über das Dogma hinaus: Luthers Idiomenkommunikation als Modus der Inkarnationschristologie und das Spiegelspiel des Doketismus	122
7. Vergeschichtlichung und Sichtbarkeit Gottes in seiner Menschwerdung: Allgegenwart, Multipräsenz, Himmelfahrt	129
IV. Von der antispekulativen Haltung Melanchthons: Der soteriologische Fokus und sein ungünstiger christologischer Hintergrund	135
1. Melanchthons Mittelweg zwischen Humanismus und Reformation: Die Lehre von den beneficia Christi als Ausdruck von Melanchthons Antischolastizismus	135
2. Das extra nos als Sicherung der menschlichen Passivität in der Erlösung: Die Entstehung des Begriffs von Imputation und der forensisch-imputati- ven Rechtfertigungslehre	143
3. Eine ernste antilutherische Absicht in den beneficia Christi? Zu einer Einschätzung von Melanchthons Vorstellung von Menschwerdung, Rechtfertigung und Leiden Gottes	146
4. Der soteriologisch-anthropologische Zusammenhang der Sittlichkeit: Kurze Erläuterung von Melanchthons ‚dritter Ursache‘ und des Vorfalls Agricolae	154
5. Operativer Zusammenhang oder christologisches Defizit? Die	

Konsolidierung von Melanchthons Rechtfertigungslehre durch Flacius und die Ausweitung Luthers Systematisierungsmangels durch Brenz..... 159

6. Brenz' Kompromittierung im Osiandrischen Streit: Wie sich eine überchristologische Deutung in Antitrinitarismus verwandelt..... 162

7. Andreas Musculus und Agricolas äußerst lebendiger Geist: Die Theopaschie als Korrektur des Osiandrismus, ihre Verwerfung als antinomistische These und die Folgen der causa Osiandri als Spiegel eines strukturellen Defizits173

V. Von dem postlapsarischen Menschen: Die Darstellung der Bekehrung, der Eigensinn als Hochburg des eschatologischen Sieges und der weltliche Misserfolg183

1. Die Grenzen des sola fide, oder von der Mitwirkung des Menschen antichristlichem Zeichen: Der Synergismus als Mängelbehebung des Monergismus und die Versicherung der Theodizee..... 183

2. Zur Notwendigkeit der guten Werke: Major, der Rückgriff auf Luthers Standpunkt gegen Cordatus und die erneute Auslösung des Antinomismus 193

3. Die Weimarer Disputation: Die konfessionspolitische Spaltung der Ernestiner und der Misserfolg einer theologischen Wiedergutmachung 201

4. Melanchthons Einigungsvorschlag: Minimalkonsens oder neues Bekenntnis undercover?207

5. Apokalyptische Umstellung der strittigen Themen: Melanchthons nominale Zustimmung zur Osiandrischen Rechtfertigungslehre und die endzeitlich ketzerische Transfiguration der ‚adiaphoristischen‘ Irrlehre 211

6. Die Parabel der Verteidigung der ‚wahren‘ Lehre: Die selbsterfüllende Prophezeiung des weltlichen Misserfolges.....215

7. Der Weg des minimalen Widerstands: Die Ablehnung der theologischen Radikalität und die Vermehrung der theologischen Erklärungen als politischer Kompromiss.....219

VI. Von der Radikalisierung der Christologie Luthers in Brenz' Rezeption: Der Verlust an Systematizität und die kontroverstheologisch gezwungenen Kompromisse227

1. Zu christologisch, um systematisch zu denken: Die Christologie des Brenz als Fortsetzung von Luthers soteriologischen Überlegungen.....227

2. Über Luther hinaus: Allgegenwart als ubi-ibi-Formel, Erhöhung der menschlichen Natur und die Ablehnung der Theopaschie235

3. In der kontroverstheologischen Falle: Die inkonsequente Überarbeitung

der brenzschens Christologie als Folge der Auseinandersetzungen	239
4. Die Veränderung von Brenz' Position durch Andreaes Überlegungen im Maulbronner Colloquium: Der gemäßigte Ubiquismus und die Ablehnung der Theopaschie	245
5. Totus Christus sed non totum: Die Ablehnung des gemäßigten Ubiquismus vonseiten der kursächsischen Theologen und die endgültige Verschiebung der Debatte auf die christologische Ebene	252
6. Bewahrung der Theopaschie und Ablehnung der Idiomenkommunikation: Die ersten christologischen Behauptungen Andreaes und die Beständige Wiederholung als Kompromissvorschlag an Niedersachsen	258
 VII. Vom Ausbruch des zweiten Abendmahlsstreits: Melanchthons mutierte Haltung und die Kollision zwischen zwei unterschiedlichen theologischen Systemen.....	263
1. Ubiquität, Theopaschie und Docketismus: Die Begrifflichkeit des zweiten Abendmahlsstreits in Auseinandersetzung mit Luthers sakramentaler Lehre	263
2. Die Entwicklung von Melanchthons Haltung bezüglich der Abendmahlsfrage: Zwischen politischen Kompromissen und offener Ablehnung der lutherischen Christologie.....	267
3. Melanchthons christologische Prämissen: Die Ablehnung der Theopaschie als konsequente Folge.....	277
4. Der Fall Hagen: Der Bruch zwischen Brenz und Melanchthon als Anlass zum württembergischen Eintritt in die Debatte.....	284
5. Von innen verzehrt: Die Calvinisierung der Kurpfalz und das theologisch-politische Problem des Mangels an evangelischer Einheit vor und nach dem Heidelberger Abendmahlsstreit.....	288
6. Der Heidelberger Abendmahlsstreit und Melanchthons Gutachten gegen Heshusius: Eine Gelegenheit, seine reformiertenfreundliche Position öffentlich zu machen.....	292
7. Die Christologie als Bananenschale: Timanns schwache Argumentation und ihre tendenziöse Verallgemeinerung durch Hardenberg	296
9. Melanchthons Mehrdeutigkeit im Rampenlicht: Seine Übereinstimmung mit Hardenbergs Position um das Abendmahl und Chemnitz' nachträgliche Analyse	305
 VIII. Von dem Umkippen in der Kompromissbereitschaft zwischen den Fronten: Die Konkordienversuche und das philippistische Kursachsen als zum Misserfolg verurteilter ‚Rest‘	313

1. Das späte Eingreifen der Württemberger in die christologische Debatte: Schritte zur Konkordie	313
2. Der Weg zum Torgischen Buch: Die gemeinsame Kompromisslösung zur Orthodoxiestiftung und das Ende der lutherischen ‚Resttheologie‘	317
3. Chemnitz’ Beitrag zur christologischen Debatte: Die Übernahme des zwinglianischen Sündenbocks, die Systematisierung der Idiomenkommunikation und das problematische Erbe Melanchthons ..	322
4. Chemnitz’ Christologie: Der systematisische Beitrag und seine langfristige Wirkung	328
5. Chemnitz’ Übernahme der Position seiner Vorgänger: Die produktive Kompromisslösung und der christologisch motivierte Widerstand der Helmstedter Theologen	331

IX. Von der theologischen Isolation und dem politischen Misserfolg: Kurze Phänomenologie des Aufstiegs und Falls des kursächsischen Philippismus.....339

1. Alter und neuer Kurs in Kursachsen: Andreaes Einigungsbemühungen und die Multivolipräsenz als Mittelweg zwischen den zwei Traditionen	339
2. Der Consensus Dresdensis: Ein mehrdeutiges Landesbekenntnis als Anfang vom Ende des kursächsischen Philippismus	344
3. Der Zerbster Konvent: Ausgangspunkt von Selneckers Multivolipräsenz und der politischen Isolierung Kursachsens.....	350
4. Selneckers Darstellung der Multivolipräsenz: Ein theologisch-politischer Mittelweg, seine Übernahme durch Andreae und die Ablehnung der kursächsischen Theologen.....	354
5. Zu Selneckers schwieriger Lage: Kompromissversuche und Gegenreaktionen vonseiten Kursachsens	360
6. Die Formalisierung der neuen kursächsischen Theologie: Die Rolle eines konkurrierenden gemeinsamen Bekenntnisses als Isolierungswaffe	364
7. Das Grundfest: Neue kursächsische Theologie in offensiver Form	368
8. Wie eine Zeitmaschine, die jegliche Kompromissformel plötzlich zerstört: Exegesis perspicua, gnesiolutherische Wende in Kursachsen und Torgauer Artikel	376

Schlussfolgerungen. Was bleibt? Die Spuren – und die Möglichkeit, sie weiterhin zu verfolgen und zu vertiefen

383

Anthologie

393

Text 1.1. Luthers Selbstzeugnis aus dem Jahre 1545: WA 54, 185f.....	393
Text 1.2. Luthers Darstellung des augustinianischen Paradoxes die Gleichzeitigkeit der Bezeichnungen Christi als Menschgewordener,	

Gekreuzigter, Auferstandener und Erlöser in der Römerbriefvorlesung: WA 56, 167-169.....	394
Text 3.1. Die Allgegenwart „eym koernlin“ des Leibes Christi: Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, wider die Schwärmgeister, WA 23, 137f.....	396
Text 3.2. Luthers Vorstellung des fröhlichen Wechsels: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 25f.....	397
Text 3.3. Die doketische Einstellung der sogenannten Schwärmer: Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, wider die Schwärmgeister, WA 23, 201f.....	397
Text 3.4. Luther gegen Kaspar von Schwenckfeld: WATR 5, Nr. 5659, 299-302	398
Text 4.1. Melanchthon Vorstellung seiner forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre an Johannes Brenz: Melanchthon an Brenz (12.05.1531), CR 2, 501f., Nr. 935, 502 = MBW 1151	399
Text 4.2. Melanchthons Gutachten an Joachim II. (12.01.1553) zum Streit zwischen Andreas Musculus und Francesco Stancaro: Melanchthon an Joachim II. (12.01.1553), CR 8, Nr. 5313, 16-18 = MBW 6706.....	400
Text 4.3. Melanchthons Stellungnahme zur Christologie des Andreas Musculus: Melanchthon an Andreas Musculus (12.04.1553), CR 8, Nr. 5367, 67f. = MBW 6798.....	401
Text 4.4. Melanchthons private Äußerung über Joachims II. Auftrag, erneut ein Gutachten zu Johannes Agricolas antinomistischen Thesen zu verfassen: Melanchthon an Erhard Schnepff (10.11.1553), CR 8, Nr. 5495, 171f., nicht in MBW.....	402
Text 4.5. Melanchthons öffentliche Stellungnahme zum Standpunkt Andreas Osianders: Antwort auff das Buch herrn Andreae Osiandri ..., StA 6, 452-461, 454f.....	403
Text 4.6. Joachim Mörlins private Stellungnahme über die Ähnlichkeiten zwischen der Christologie des Brenz und Osianders: Mörlin an Johannes Marbach (14.03.1566), gedruckt in Johann Fecht, <i>Historiae Ecclesiasticae Saeculi A.N.C. XVI. Supplementum: Plurimorum Et Celeberrimorum Ex Illo Aevo Theologorum Epistolis, Ad Joannem, Erasum Et Philippum, Marbachios, Antehac Scriptis, Nunc Vero Ex Bibliotheca Marbachiana Primum Depromptis, Constans. Divisum in VIII. Libros. Ad Illustrandas Plerasque Eius Aetatis In Ecclesia Puriore Historias / Una Cum Apparatu, Ad Totum Opus Necessario, Et Tabulis Chronologico-Historicis Editum A Jo. Fechtio, SS. Th. Lic. ...</i> , Christoph Olf-Martin Müller, Speyer-Durlach 1684 (VD17 1:049398V), 219-222.....	404
Text 4.7. Melanchthons private Stellungnahme an Osiander: Melanchthon	

an Andreas Osiander (01.05.1551) sowie Pezels vergleichbares Schreiben, von Bretschneider im Corpus Reformatorum dem Brief Melanchthons beigefügt: CR 7, Nr. 4886-4887, 778-781 = MBW 6075-6076..... 406

Text 5.1. Melanchthon an Veit Dietrich (22.06.1537), CR 3, Nr. 1588, 383f. = MBW 1914..... 408

Text 5.2. Luthers Stellungnahme zum Cordatus-Streit, WA 39/I, 93bf... 409

Text 5.3. Philipp von Hessen Widelegung des Irrthums der Adiaphoristen an Johann Friedrich von Sachsen (07.03.1559), CR 9, Nr. 6704, 761-763, nicht in MBW 410

Text 5.4. Antiadiaphoristische Einstellung im Weimarer Konfutationsbuch: Johann Friedrich II. von Sachsen, Johann Friedrich II. von Sachsen, Des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Johans Friderichen des Mittlern, Hertzogen zu Sachsen ... gegründete Confutationes, Widerlegungen und verdammung etlicher ein zeit her, zu wider ... anrichtung des Antichristlichen Bapstumbs eingeschlichenen ... Secten und Irrthumen ..., Thomas Rebart, Jena 1559 (VD16 S 1098) 411

Text 5.5. Reaktion Melanchthons an Weimarer Konfutationsbuch: Bedenken Herrn Philippi Melanthonis auf das Weimarische Confutation-Buch, An Churfürst zu Sachsen, Augustum gestandt (09.03.1559), CR 9, 763-775, Zitat 766-769, nicht in MBW 412

Text 7.1. Stellungnahme Melanchthons zum Wormser Religionsgespräch: Protestatio Phil. Mel. Wormatiae d. 21. Octb. 57., CR 9, Nr. 6384, 352... 413

Text 7.2. Bericht Melanchthons August von Sachsen zum Wormser Religionsgespräch: CR 9, Nr. 6380, 314f. = MBW 8398 414

Text 7.3. Späte Inkarnationschristologie Melanchthons: Examen ordinandorum 1559, CR 23, 5ff. 415

Text 7.4. Melanchthons Trinitätstheologie und das Irenäuswort: Abschnitt De tribus personis Divinitatis, CR 21, 258-267 416

Text 7.5. Melanchthons Gotteserkenntnis: Abschnitt De Deo, CR 21, 351f.....420

Text 7.6. Hardenbergs Angriff an Timanns Farrago: ALB. HARDENBERGII Themata, sive Positiones, adversus Ubiquitatem corporis Christi, in Farragine Johanni Amsterodami plus XXXVIII. locis repetitam, in Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi, 99f. 422

Text 7.7. Bitte des Bremer Senats an die Wittenberger Theologen, sich um Hardenberg zu äußern: Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi, 111-113, 111f., auch in CR 8, 928-930 423

Text 7.8. Hardenbergs Angriff gegen Heshusius: Alb. HARDENBERGII Literae ad Dominos de Capitulo d. 5. Januar 1560. ex Diariorum Kenkeliano MSS., in Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in

civitate Bremensi, 126-130.....	424
Text 7.9. Erklärung der gnesiolutherischen Abendmahlslehre im Weimarer Konfutationsbuch: Johann Friedrich II. von Sachsen, Des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Johans Friderichen des Mittlern, Hertzogen zu Sachsen ... gegründete Confutations, Widerlegungen und verdammung etlicher ein zeit her, zu wider ... anrichtung des Antichristlichen Bapstumbs eingeschlichenen ... Secten und Irrthumen ... , Thomas Rebart, Jena 1559 (VD16 S 1098), fol. 27v-28r	425
Text 7.10. Chemnitz' Analyse der christologischen und abendmahls-theologischen Irrtümer Hardenbergs: Chemnitz, Anatome, fol. B2r-B3v	426
Text 7.11. Chemnitz' Darstellung der Ereignisse des ersten Abendmahlsstreites: Chemnitz, Anatome, fol. D5v-E1r.....	427
Text 7.12. Chemnitz' Rekonstruktion der Kompromittierung der Lutheranern mit den Gegnern: Chemnitz, Anatome, fol. B6v-B8v	429
Text 8.1. Chemnitz' Darstellung der Kompromittierung Melanchthons durch den Fall Hardenberg: Chemnitz, Repetio	430
Text 8.2. Chemnitz' Darstellung des Zusammenhanges zwischen Christologie und Abendmahlslehre: Chemnitz, Repetio	431
Text 8.3. Chemnitz' Darstellung des genus hypostaticum: Chemnitz, De duabus naturis	432
Text 8.4. Chemnitz' Stellungnahme gegen den sogenannten Zwinglianismus: Chemnitz, De duabus naturis.....	433
Text 8.5. Chemnitz' drei Genera: Chemnitz, Repetio	435
Text 8.6. Chemnitz' Darstellung des genus hypostaticum: Chemnitz, De duabus naturis	436
Text 8.7. Chemnitz' Darstellung des genus idiomaticum: Chemnitz, De duabus naturis	437
Text 8.8. Chemnitz' Systematisierung des Zusammenhangs zwischen Christologie und Abendmahlslehre: Chemnitz, De duabus naturis	438
Bibliografie	441
Primäre Texte.....	441
Editionen	459
Enzyklopädien	461
Sekundärliteratur.....	462
Namensverzeichnis	479

Abkürzungen

- BSKL = *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Corpus Schwenckfeldianorum* = Schwenckfeld, Caspar. *Corpus Schwenckfeldianorum.* Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1907-1960.
- CR 1-28 = Melanchthon, Philipp. *Philippi Melancthonis Opera Quae Supersunt Omnia.* Halle: C.A. Schwetschke et filium, 1834ff.
- Martin Bucers DS* = Bucer, Martin, *Martin Bucers Deutsche Schriften,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Gerd Mohn), 1960-2015.
- MBW = Melanchthon, Philipp. *Melancthons Briefwechsel: kritische und kommentierte Gesamtausgabe.* Herausgegeben von Heinz Scheible *et al.* Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977-.
- Opera Omnia Desiderii Erasmi* = Desiderius Erasmus von Rotterdam, *Opera Omnia Desiderii Erasmi, Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata.* Leiden [u.a.]: Brill, 1969-.
- Osianders Gesamtausgabe* = Osiander, Andreas. *Andreas Osiander d.Ä. Gesamtausgabe.* Herausgegeben von Gottfried Seebaß. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Gerd Mohn), 1975-1997.
- RE = Hauck, Albert und Johann Jakob Herzog, Hrsg., *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Leipzig: J.C. Hinrichs, 1854-1913.
- StA = Melanchthon, Philipp. *Melancthons Werke in Auswahl.* Herausgegeben von Robert Stupperich. Bd. 6. Gütersloh: Bertelsmann, 1955. Bde. 1-5, 7. Gütersloh: Mohn, 1969-1983.
- TRE = Krause, Gerhard und Gerhard Müller, Hrsg., *Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe.* Berlin, New York: De Gruyter, 1993-2010.
- WA (Weimarer Ausgabe); WABr (Weimarer Ausgabe Briefe); WATR (Weimarer Ausgabe Tischreden) = Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Stuttgart / Weimar: Metzlerverlag Böhlaus, 1883-2009.

Richtlinien zur Wiedergabe von Zitaten und nicht kritisch edierten Primärquellen

Die Schreibweise der Quelle wird in keinem Fall angepasst. Folgende Elemente redaktioneller Natur werden aus Gründen der Lesbarkeit aufgelöst: Lateinische und deutsche Abkürzungen, Verdoppelungs- und Nasalstriche, &-Zeichen, e-caudata, ae-, oe- und ue-Ligaturen, zwei Majuskeln am Wortanfang. Die Auflösung von Abkürzungen, Verdoppelungs- und Nasalstriche wird in eckigen Klammern signalisiert. Die Interpunktion, falls nicht vorhanden, wird sinngemäß eingeführt. Hervorhebungen durch die Verwendung von Majuskeln werden originaltreu wiedergegeben, Hervorhebungen durch Zeichenabstand werden in Kursiv wiedergegeben. Zitate werden durch Anführungszeichen signalisiert. Bezüge auf unklare Bibelstellen oder antike Quellen werden in eckigen Klammern expliziert. Titel von Werken werden in keinem Fall von diesen Richtlinien betroffen: Jedes Werk wird in der ursprünglichen Schreibung (nach der Katalogisierung in VD 16 und VD 17, falls möglich) zitiert.

Vorwort

Dieses Buch stellt die druckfertige Überarbeitung der Dissertation dar, die ich am 25. März 2021 am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin verteidigte. Seine unruhige Entstehungsgeschichte ist ein Spiegel der zahlreichen Lebensveränderungen, die sie begleiteten. Auch jetzt, kurz vor Drucklegung, erweist sich das Durchblättern dieser Seiten für mich nicht als neutrale Tätigkeit: Bei jedem Schlüsselbegriff, bei jedem Versuch, komplexe oder ungewöhnliche Gedanken zu klären, bei jeder hinzugefügten, entfernten, wieder hinzugefügten Fußnote taucht quasi ein Echo der Stimmen wieder auf, die die erste Entdeckung der jeweiligen Begriffe oder Gedanken begleiteten. Diese Erinnerungen sind zwar nicht immer angenehm, jedoch bin ich nun jeder von ihnen auf bestimmte Art und Weise dankbar.

Diese persönlichen Nuancen, die dieser Text in meinen Augen mit sich bringt, sind aber auf die Privatsphäre zu verbannen. Beobachtet man ihn mit den Augen der typischen Beiträge zum Thema, handelt es sich in einer objektiveren Perspektive zweifellos um einen ungewöhnlichen Beitrag zur deutschsprachigen Forschung über die Reformation. Dennoch steht diese Untersuchung im perfekten Einklang mit meinem persönlichen Hintergrund und meinem akademischen Profil. In der Wahl eines philosophischen Fachbereichs reflektiert sich die laizistische Einstellung, die mich in meiner Forschung begleitet. Zu Lasten der traditionellen deutschen Vorgehensweise mache ich davon wissenschaftlich ein methodologisches Prinzip; persönlich mache ich davon eine Quelle des Stolzes. Sie ermöglicht mir einen größeren Spielraum als üblich, um mich mit der Genese, der Entwicklung sowie der Überlieferung der jeweiligen Begriffe zu beschäftigen. Diese zusätzliche Freiheit nutzte – und nutze – ich mit vollen Händen aus.

In gewisser Weise versuchte ich den Text zu schreiben, den ich mir gewünscht hätte, als ich – als Ausländerin mit einem notwendigerweise anderen akademischen Hintergrund als der typisch deutschen Laufbahn – begann, mich ernsthaft mit der deutschsprachigen Reformation auseinanderzusetzen. Einerseits wimmelt es in der deutschsprachigen Literatur zum Thema von exzellenten und hochspezialisierten Untersuchungen; andererseits fehlt es der Reformationsforschung mitunter an methodischer Reflexion und häufig an Theoriebildung überhaupt. Als ich meine Untersuchung anfang, hatte ich den Eindruck, eine Reihe von Eisbergen von oben zu beobachten: Sie können oftmals unerwartete Tiefen erreichen, oberflächlich tauchen jedoch nichts anderes als kleine Eisklippen auf, die miteinander kaum zu kommunizieren scheinen. In

der Überzeugung, es sei sinnlos (und vielleicht sogar respektlos gegenüber den Bemühungen anderer ForscherInnen), das Rad immer wieder neu zu erfinden, setzte ich mich bequem auf die Gipfel dieser Eisberge – oder auf die Schultern von Riesen, um eine bekanntere Metapher zu verwenden. Damit konnte ich jedes Mal wieder zu Atem kommen, um dann tief in die Tiefe zu tauchen, auf der Suche nach der Basis dieser Eisberge und einigen der Kontaktpunkte, die sie unter der Oberfläche zeigen – oder vielleicht verbergen?

Hoffentlich gelang mir dieses Unternehmen zumindest teilweise. Wenn mein Versuch, die Komplexität von geflochtenen Linien – von Variationen, wie ich sie nenne – zurückzugeben, tatsächlich jemandem in der eigenen Forschung helfe, wäre es zweifellos der Fall. Auch die zahlreichen unveröffentlichten Zitate sowie die kleine Anthologie am Ende können möglicherweise dazu dienen, den Zugang zu nicht immer leicht zugänglichen Quellen in gewisser Weise zu erleichtern. In diesem Sinne wurden minimale Interventionen vorgenommen.

Tiefe Dankbarkeit, die ich vielleicht noch nie so deutlich ausdrückte, wie sie es verdiente, möchte ich in erster Linie meiner Betreuerin Frau Prof. Dr. Anne Eusterschulte aussprechen: für das ständige Vertrauen, für die konkrete Unterstützung und vor allem für das freundliche Lächeln, das sie zeigte, wann immer ich es brauchte. Ich komme nach wie vor nicht umhin, meine riesige Schuld gegenüber Herrn Prof. Dr. Gaetano Lettieri zu erkennen, der mich vor über zehn Jahren in diesen Forschungsfragen anleitete – nicht ohne es im Nachhinein hin und wieder zu bereuen: Er bot mir in all dieser Zeit und auch aus der Ferne eine freundliche und zuverlässige Unterstützung und zugleich jenen stets offenen Fluchtweg, der es mir mehr als einmal ermöglichte, nicht ständig in Zweifeln zu ertrinken, wie ich es sonst ferner und viel stärker getan hätte.

Ohne die finanzielle Unterstützung von Cusanuswerk wäre diese Untersuchung nicht möglich gewesen. Dafür bedanke ich mich sehr. Ich danke auch Herrn Prof. Dr. Günter Frank: Er verfasste das Empfehlungsschreiben, das mir die Bewerbung um die Förderung ermöglichte.

Weiterhin konnte ich mich zum Ende der Promotionsförderung dank der Tätigkeit als Übersetzerin der Forschung widmen. In dieser Hinsicht war Herr Manuel Kromer, Direktor des Verlags Claudiana, ein wahrhaftiger *deus ex machina* – selbst, wenn er es nicht weiß –, was mich mehr als einmal erleichtert aufatmen ließ. Auch ihm gilt mein aufrichtiger Dank, ebenso wie der Accademia Nazionale dei Lincei, die mein aktuelles Forschungsprojekt fördert.

Für die Sorgfalt bei der sprachlichen Überarbeitung des aktuellen Textes danke ich Frau Susann Delgado Ruiz aus der Tiefe meines Herzens. Für die Korrekturen des ersten Entwurfs muss ich mich bei Frau Dr. Nathalie Chamat bedanken.

Für die freundlichen und kompetente Betreuung danke ich Frau Paula Klarck vom Logos Verlag.

Ich widme dieses Buch den einzigen Menschen, denen ich es widmen könnte: meinen Eltern Nadia und Filippo, meiner Tante Claudia und meinem Bruder Marco. Sie mussten meine Lebensveränderungen zum großen Teil schlicht ertragen, unterstützten mich dennoch in jeder Hinsicht und zu aller Zeit. Ich habe den Text in einer Sprache verfasst, die sie nicht lesen können – eine unglückliche Wahl, vielleicht, die aber letztendlich die Art Liebe und Unterstützung widerspiegelt, die sie mir stets zeigen, auch wenn sie mich nicht verstehen. Bedingungslos. Für diese Bedingungslosigkeit, die mein Selbstvertrauen bei weitem übersteigt, kann ich keine passenden Worte finden, um meine Dankbarkeit angemessen auszudrücken.

Berlin, im Herbst 2022

Marta Quatrale

Einleitung

Eine ungewöhnlichen Untersuchung zum vorkonkordistischen Luthertum: Positionierung, Ausgangslage, Ziele und Hauptbegriffe

1. Der theologisch-politische Rahmen: Die faktischen Voraussetzungen dieser Untersuchung

Traditionell ist der Zeitintervall zwischen der Entstehung eines neuen theologischen Standpunkts und der Formalisierung der relativen Orthodoxie durch eine produktive Vermehrung von mehr oder weniger umfangreichen Variationen gekennzeichnet. Für das Überleben der jeweiligen neugeborenen theologischen Position stellt diese Koexistenz jedoch ein Bedrohungselement dar: Oftmals nimmt die Konkurrenz zwischen Lehrvariationen während der Stiftung einer gewissen theologischen Position nämlich die Gestalt einer Ablehnung radikalerer Instanzen vonseiten theologisch-politisch kompromissbereiter Perspektiven an, die im Vergleich zu radikaleren Lehrvariationen *per definitionem* näher an den Forderungen einer Orthodoxiestiftung stehen. Umgekehrt erleben die Letzteren meist eine Akzentuierung der apokalyptischen Konnotationen, die gewissermaßen die Radikalität der ursprünglich begangenen Instanz mit sich bringt – je nach Fall auf implizite oder explizite Weise. Die Spannung adoptiert damit die Züge eines historisch-theologischen heilsgeschichtlichen Antagonismus, sogar in den Fällen, in denen die Lehrbegriffe nicht direkt die historisch-theologische Reflexion betreffen; der innerdoktrinäre Konflikt in der Zeit vor der Formalisierung der relativen Orthodoxie ist damit durch seine Verschiebung auf die metahistorische Reflexionsebene der soteriologischen Bedeutung der richtigen Interpretation der göttlichen Offenbarung gekennzeichnet.

Im lutherischen vorkonkordistischen Umfeld war es eine Entscheidung, die Martin Luther im Angesicht des Todes traf und die die Entwicklung der Bekenntnisgrundlage prägte: Seitdem er ein Privatbekenntnis mit der Funktion eines eigenen Testaments seiner sogenannten „großen Abendmahlsschrift“,

Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, beifügte, wurde der Rekurs auf ein Glaubensbekenntnis, um die eigene Rechtgläubigkeit nachzuweisen, gängige Praxis in seinem engeren Umfeld.¹ Als sich der Reformator dann fast zwanzig Jahre später, 1544, erneut im Angesicht des Todes befand, wiederholte er diese Gewohnheit – diesmal jedoch in privater Form – und setzte sich im *Kurzen Bekenntnis vom Abendmahl* erneut mit seinen schweizerischen Gegnern, den „Zwinglianern“, wie er sie nannte,² auseinander. Durch das Bekenntnis zur Chalcedonense legitimierte Luther die christologische Argumentation für die reale Anwesenheit von Leib und Blut Christi unter den Abendmahls-elementen Brot und Wein; mittels des Anschlusses an die altkirchliche Christologie und Trinitätslehre konnte er den christologisch-soteriologischen Zusammenhang nach der theopaschitischen Formel systematisch darstellen.³

Der Impuls von Luthers Privatbekenntnissen prägte jedes einzelne Glaubensbekenntnis, das sich von der Abfassung der *Confessio Augustana Invariata* und *Variata* bis hin zu ähnlichen Texten während der zwei

1 Die Wirkung dieses ersten Bekenntnisses auf diejenige der folgenden Jahre ist unbestreitbar. Die bemerkenswerte Verbreitung dieses dritten Teils von Luthers großer Abendmahlschrift als Separatdruck erklärt auch seine Wirkung auf die *Schwabacher Artikel* (1529) sowie auf die *Confessio Augustana* (1530).

2 Das Wort „Zwinglianer“ wurde nämlich zur pauschalen kontroverstheologischen Benennung von jeglicher evangelischen Lehre, die christologisch und abendmahlstheologisch mit der Vorstellung Luthers nicht übereinstimmte. In dieser Untersuchung wird häufig auf das Explizieren der Spezifikation „sogenannte“ bzw. „sogenannten“ verzichtet, auch im Fall von nicht besonders schmeichelhaften oder nicht unparteiischen Benennungen. Dies ist der Fall u.a. bei den Bezeichnungen „Zwinglianer“, „Schwärmer“, „Adiaphoristen“, „Sakramentirer“, „Ubiquisten“, „Brentianer“ und „Flacianer“. Bezüglich der Angehörigen des streng gesinnten Luthertums wird der Benennung „Gnesiolutheraner“ erst für die Ereignisse nach dem Synergistischen Streit (und jedenfalls sehr sparsam) benutzt. Die Bezeichnung „Flacianer“ bezog sich ausdrücklich auf Standpunkten, die nicht nur als streng lutherisch, sondern als aktiv von der Figur von Matthias Flacius Illyricus beeinflusst wurden; die Bezeichnung „Brentianer“ hatte eine ausschließlich abgrenzende Funktion in der Perspektive ihrer Opponenten: „Brentianer“ (aber auch „Ubiquisten“) waren kritisch die Verteidiger der Ubiquitätslehre. Ebenfalls kritisch (obwohl in gegenseitiger Richtung) war selbstverständlich auch die Bezeichnung „Sakramentirer“, die im zweiten Abendmahlsstreit gelegentlich die weit verbreitete Benennung „Zwinglianer“ ersetzte. „Adiaphoristen“ war eine verallgemeinernde Bezeichnung von streng lutherischer Seite für die Vertreter jenes Luthertum melanchthonischer Art, das eine menschliche Teilnahme an der Bekehrung nicht völlig ausschloss.

3 Neben der christologischen Argumentation über die Abendmahls-elemente wurden die folgenden Themen aus dem Bekenntnis zu den Glaubensartikeln der altkirchlichen Symbola abgezogen: Ablehnung des Zusammenwirkens des menschlichen Willens bei der Rechtfertigung und der Deutung des Klosterwesens als Werkgerechtigkeit; Ablehnung des römischen Verständnisses von Kirche und Sakramenten, d.h. des Ablasses, der Heiligenverehrung und der Messe.

Abendmahlsstreite entwickelte.⁴ Systematisch rückte die apologetische Absicht hinter diesen Texten ins Zentrum: Durch das Bekennen zur Heiligen Schrift und zu den altkirchlichen Symbola wurde die Rechtgläubigkeit des Verfassers positiv nachgewiesen. Negativ wurde sie durch die öffentliche Ablehnung von bekannten Verirrungen bestätigt – vor allem dieser vermeintlich zwinglianischen Irrlehre.

In Luthers Perspektive war der Sinn dieser wiederholten Entscheidung unmissverständlich: Seine Privatbekenntnisse sollten zur Ergänzung seiner Auslegung der biblischen Abendmahlstexte dienen, jeglichen künftigen posthumen Missbrauch seiner Theologie verhindern und die Schriftgemäßheit der eigenen Position vertreten. Während der fast zwei Jahrzehnte, die zwischen den beiden Glaubensbekenntnissen vergingen, wiederholte der Reformator seinen Standpunkt – im Auftrag des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich I., jedoch nicht ohne polemische Absichten – in den *Schmalkaldischen Artikeln*.⁵ Damit zeigte er sich kompromisslos in seiner Abendmahlslehre gegen die von Philipp Melanchthon vorgeschlagenen Lösungen, einschließlich der von ihm selbst widerwillig unterschriebenen *Formula Concordiae Lutheri et Bucerii* (1536),⁶ auch *Wittenberger Konkordie* genannt.⁷ Trotz Johann Friedrichs Mühe, Luthers

4 Vgl. z.B. Wilhelm Maurer, „Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon“, in *Reformation und Humanismus: Robert Stupperich zum 65. Geburtstag*, Hrsg. Martin Greschat und J. F. Gerhard Goeters (Witten: Luther Verlag, 1969), 9-43, besonders 24-39.

5 Die Artikel wurden auf der Schmalkaldischen Bundesversammlung im Februar 1537 vorgelegt, sie sollten auf dem vom Papst Paul III. einberufenen Konzil zu Mantua verlesen werden. Zum Schmalkaldischen Bund, vgl. z.B. Fabian Ekkehart, *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung, 1524/29-1531/35: Brück, Philipp von Hessen und Jakob Sturm. Darstellung und Quellen mit einer Brück-Bibliographie* (Tübingen: Osiandersche Buchhandlung Kommissionsverlag, 1956).

6 Es handelte sich um den stark von der Position Philipp Melanchthons geprägten Abschied der Verhandlung zwischen unterschiedlichen Exponenten der reformatorischen Theologie, die in Wittenberg zwischen dem 21. und dem 28. Mai 1536 gehalten wurde: den Wittenbergern, den Schweizern und den Vertretern der sogenannten oberdeutschen Reformation. Die Teilnehmer waren – neben den Wittenbergern Martin Luther, Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger dem Älteren und den Straßburgern Martin Bucer und Wolfgang Capito – Justus Menius aus Eisenach, Friedrich Myconius aus Gotha, Wolfgang Musculus und Bonifacius Wolfhart aus Augsburg, Matthäus Alber und Johannes Schradin aus Reutlingen, Johann Bernhard aus Frankfurt am Main, Johannes Zwick aus Konstanz, Gervasius Schuler aus Memmingen, Jacob Otter aus Esslingen am Neckar und Martin Frecht aus Ulm. Justus Jonas war zur Zeit der Verhandlungen in Naumburg gebunden und unterzeichnete die *Wittenberger Konkordie* nachträglich.

7 Sogar in Vorbereitung auf das Regensburger Religionsgespräch (1541), für welches Melanchthon den X. Artikel um das Abendmahl der *Confessio Augustana* der Position der oberdeutschen Reformation im Gefolge der *Wittenberger Konkordie* anpasste, bezog sich Luther auf die *Schmalkaldischen Artikel* und behauptete, nichts mehr oder anders sagen zu wollen. WABr 9, Nr. 3591, 356. Zur Entstehung der *Schmalkaldischen Artikel* sowie zu deren Urkunden, vgl. Hans Volz, *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536 - 1574)* (Berlin: W. de Gruyter, 1957).

Schmalkaldische Artikel für alle Bundesmitglieder verbindlich zu machen, wurden sie aufgrund ihrer harten Formulierung bezüglich der Abendmahlslehre für ein Konzil als nicht geeignet eingestuft und nur unter Vorbehalt unterzeichnet. Stattdessen wurde Melanchthons *Tractatus de potestate et primatu papae*⁸ als Nachtrag zur *Confessio Augustana* bevorzugt.⁹

Mit der Änderung der religionspolitischen Lage nach Luthers Tod zehn Jahre später, 1546, festigte sich der abgrenzende Auftrag der jeweiligen Glaubensbekenntnisse in den folgenden Jahrzehnten immer mehr: Das polemische Ziel wurde jetzt – über Zwinglianer und Papisten hinaus – ebenfalls eine vermeintlich semipelagianische Einstellung innerhalb des lutherischen – oder genauer gesagt, melanchthonischen – Kreises. Im strikt lutherischen Umfeld wurde dann das Glaubensbekenntnis zur strengen Verteidigung der christologischen Lehrgrundsätze durch den Rekurs auf Luthers *ipsissima verba*: Die einzige Autorität neben der Heiligen Schrift und den altkirchlichen Symbola bestand schließlich in dem Wortlaut des Reformators.

Das erste Glaubensbekenntnis lutherischer Konfession, die *Confessio Augustana* (oder, nach der deutschen Benennung: das *Augsburger Bekenntnis*) verfasste Melanchthon anlässlich des Augsburger Reichstags 1530 als apologetische Widerlegung des reichs- und kirchenrechtlichen Vorwurfs der Häresie, dem sich die evangelisch-reformatorische Position seit dem Wormser Edikt 1521 ausgesetzt sah. Bald fing man jedoch an, sie als kirchliche Norm zu rezipieren und, als sie zur Bekenntnisgrundlage des Schmalkaldischen Bundes wurde, erlangte sie Geltung als Gesamtbekenntnis für das gesamte Luthertum. Durch den Augsburger Religionsfrieden (1555) erwarb die *Confessio Augustana* dann endgültig ihre religionspolitische Bedeutung: Reichsrechtlich geduldet waren nämlich ausschließlich ihre Angehörigen. Das einzige vorhandene, in den Augen seines Verfassers imperfekte und verbesserungsbedürftige lutherische Bekenntnis wurde plötzlich das einzige Kriterium zur Trennung zwischen zu verdammender Häresie und politisch geduldeter evangelischer Konfession. Einerseits konnte das *Augsburger Bekenntnis* diese Aufgabe aufgrund ihrer konstitutiven Mehrdeutigkeit nicht völlig erfüllen; andererseits verschärfte ihre reichsrechtliche Bedeutung diese Mehrdeutigkeit aber auch weiterhin. Von allen

Werner Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

8 BSLK, 469-498.

9 Der Text wurde ebenfalls 1537 verfasst und 1540 in Straßburg anonym veröffentlicht. Im folgenden Jahr wurde die deutsche Fassung (*Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes*) in Nürnberg verlegt. Als Sonderbekenntnis wurden die *Schmalkaldischen Artikel* ausschließlich in Kursachsen durchgesetzt. Zum Hintergrund, vgl. z.B. Wibke Janssen, „Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren“: Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).

Seiten führte diese kritische Lage nämlich zu einem staatsrechtlich begründeten Aneignungsprozess; im streng lutherisch positionierten ernstininischen Sachsen verursachte die damit verknüpfte Wiederbelebung apokalyptischer und eschatologischer Elemente eine eigenartige Selbstsituierung.

Ein rekurrerendes Motiv hinter Melanchthons Mühe in der ständigen Überarbeitung der *Confessio Augustana* war die Absicht, der lutherischen Lehre im Hinblick auf politische Angelegenheiten der Zeit eine dogmatische Gestalt zu verleihen. Bereits 1527 war dieser Systematisierungsprozess in seinem *Unterricht der Visitatoren* zu spüren. Offensichtlicher wurde er dann zwei Jahre später in den *Schwabacher Artikeln* auf Grundlage des inzwischen erschienenen ersten Privatbekenntnisses Luthers.¹⁰ Dieser Widerspruch ist durch die Mehrdeutigkeit des *Augsburger Bekenntnisses* zu erklären: Sein Verfasser wollte zwar in jeder Fassung die politischen und staatsrechtlichen Konstellationen der Zeit widerspiegeln, allerdings schenkte er zugleich jeder Fassung seine spezifisch theologische Prägung, die auf diese Weise – in den meisten Fällen unbewusst – eine konstituierende Rolle in der Entwicklung der neu geborenen lutherischen Kirche spielte.¹¹

Unmittelbar nach Luthers Tod gaben Ereignisse nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes in der Schlacht bei Mühlberg (1547) Anlass für eine ambivalente Beurteilung der Figur Melanchthons.¹² Seine vermeintliche Kompromittierung durch die vonseiten der Magdeburger unbefugte Bekanntmachung der Leipziger Landtagsvorlage trug ihm das Misstrauen vieler seiner ehemaligen Schüler und Gefährten ein: Der *Praeceptor Germaniae* hatte sich schuldig gemacht, um des Friedens willen etliche Bräuche und Zeremonien als *Adiaphora* für die evangelischen Kirche zu kennzeichnen.¹³

Diese Ereignisse führten wiederum zur Wiederbelebung jener radikalen

10 Zur Bekenntnisentwicklung Melanchthons, vgl. Hans von Schubert, *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30* (Leipzig: Eger & Sievers, 1928).

11 Mehr als der *Confessio Augustana* ist das Scheitern der Ausgleichsbemühungen in Augsburg wahrscheinlich gerade den schärferen Formulierungen der *Apologie* der *Confessio Augustana* zuzurechnen. Dazu vgl. Horst Georg Pöhlmann, „Die Apologie als authentischer Kommentar der *Confessio Augustana*: Am Modell der Christologie, Soteriologie, Sakramentologie und Ekklesiologie“, *Kerygma und Dogma* 26 (1980): 164–173. Christian Peters, *Apologia Confessionis Augustanae: Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584)* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1997).

12 Zu einem umfassenden, obwohl etwas schematischen Überblick darauf, vgl. Beate Kobler, *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes: Protestantische Melanchthonkritik bis 1560* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

13 Vgl. zu diesem Thema und zum in dieser Untersuchung rekurrerenden Begriffspaar von *casus* und *status confessionis* von Hans-Christoph von Hase, *Die Gestalt der Kirche Luthers: Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1940).

Nuancierung, die das Luthertum zur Zeit der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche während der Zwanzigerjahre am deutlichsten ausgeprägt hatte: Die bisher latenten Unterscheidungen in dem soteriologischen Hintergrund der beiden Reformatoren waren nun offensichtlich. Ebenfalls augenfällig war nun auch Melanchthons Verbindlichkeit gegenüber dem theologischen Standpunkt Erasmus' von Rotterdam. Demzufolge brach das Luthertum schließlich an zahlreichen – und nicht immer eindeutig voneinander zu unterscheidenden – Debatten auseinander: der Adiaphoristische und der Synergistische Streit, der Majoristische Streit über die Rolle der guten Werke, die Antinomistische Streitigkeiten über die Funktion des Gesetzes sowie der Synergistische Streit über die Rolle des menschlichen Willens bei der Bekehrung. Es war in diesem kritischen Zusammenhang, dass das *Augsburger Bekenntnis* zur lutherischen Identitäts- und Orthodoxiestiftung durch den Augsburger Religionsfrieden (1555) umso offenkundiger wurde.

Nichtsdestoweniger fingen Melanchthons Gefährten die Abwertung seiner reformatorischen Autorität auf: Dagegen zeigten sie ferner Bereitschaft, die reformatorische Lehre am *Votum des Praeceptor Germaniae* auszurichten. Melanchthons Beteiligung an der Fassung der interimistischen Rechtfertigungslehre hatte immerhin bedeutende Konsequenzen innerhalb der Wittenberger Theologie nach sich gezogen, wo seine Schriften zur offiziellen Lehrgrundlage wurden: An den Auseinandersetzungen der Fünfzigerjahre um Andreas Osianders Rechtfertigungslehre einerseits, um Abendmahl und Christologie andererseits waren praktisch genau jene Gefährten Melanchthons beteiligt, die sich in ihrer theologischen Weiterentwicklung stets auch auf Positionen Melanchthons beriefen oder sich von diesen abgrenzen konnten.

Der Kampf richtete sich jetzt gegen eine vermeintliche Verfälschung der Lehre Luthers in reformatorischen Reihen: Matthias Flacius Illyricus, ehemaliger melanchthonischer Schüler, und Nikolaus Gallus, dessen Freund und Gefährte, begannen fortan, Melanchthon aufgrund seiner Beteiligung an der Fassung der Leipziger Landtagsvorlage anzugreifen. Gallus griff ihn wegen seiner Lehre von den drei *causae* und der Rolle des freien Willens bei der Bekehrung im Jahre 1559 erneut an. Im folgenden Jahr wurden Melanchthons angeblich calvinisierende Tendenzen in der Abendmahlslehre zum Streitpunkt.

Vor diesem Hintergrund ist der Versuch von theologischen und politischen Ausgleichsverhandlungen zu betrachten, an denen Melanchthon beteiligt war. August von Sachsen wandte sich an seine in Worms versammelten Theologen und Räte und mahnte, der Beseitigung der innenprotestantischen Differenzen hauptsächlich im Blick auf die beiden wesentlichen Punkte des Abendmahls und der missverständlichen Lehre der Notwendigkeit der guten Werke Priorität über den Kompromiss mit den Katholiken zu geben.

Melanchthon erklärte sich bereit, das entsprechende Gutachten abzufassen; eine Einheit der evangelischen Partei konnte man während der Verhandlungen jedoch nicht erreichen. Der Jesuit Petrus Canisius betonte in seiner Argumentation die deutliche Unversöhnbarkeit der in der theologischen Pluralität gegründeten Gegensätze über die Erbsündenlehre, die Rechtfertigungslehre Osianders und die Frage namentlicher Verwerfungen als Grund für das Scheitern des Religionsgespräches. Der Tübinger Johannes Brenz verteidigte weiterhin die osiandrische Rechtfertigungsauffassung; Dagegen hatte sich jedoch die Mehrzahl der evangelischen Teilnehmer zur Verteidigung der ursprünglich melanchthonischen Imputationslehre (*iustitia imputata*) gewandt.¹⁴ Ihrerseits standen Flacius und seine Gefährten den Wormser Verhandlungen sehr skeptisch gegenüber: Sie befürchteten, den Katholiken könne genauso wie im Jahre 1548 zu viel bewilligt werden. Die gnesiolutherische Delegation, der der Jurist Basilius Monner und die Theologen Erhard Schnepf, Victorin Strigel und Johann Stössel angehörten, bekräftigte in diesem Sinne die flacianische Lehre von der Erbsünde besonders stark, um Georg Majors melanchthonisch geprägte Lehre von der Unabdingbarkeit guter Werke für die Seligkeit des gefallen Menschen dementsprechend ablehnen zu können.¹⁵ Diese politisch prekäre Lage bewegte ebenfalls die großen

14 *Formula consensus, de articulis quibusdam controversis, scripta Wormaciae a Philippo Melanth. Anno 1557.* Text in: CR 9, Nr. 5399, 365-372. Vgl. auch den Brief Melanchthons an Christian III. von Dänemark, 25.01.1558, in: CR 9, Nr. 6446, 432-434 = MBW 8505. Während des Wormser Religionsgespräches wurden die innenprotestantischen Differenzen unter den Augen des römisch-katholischen Gegners aufgedeckt, die diese Gelegenheit für ihre antiprotestantische Propaganda nutzten. Mit der Ausschreibung eines weiteren Religionsgesprächs durch Kaiser Ferdinand für 1557 wurde die innenprotestantische Übereinstimmung dringlicher: Der dänischen König Christian III. forderte Melanchthon auf, öffentlich Stellung zu den Streitpunkten hinsichtlich der Abendmahlslehre Albert Hardenbergs in Bremen sowie zur Lehre des Wittenberger Professors Georg Major von der Notwendigkeit der guten Werke zu beziehen. Christian gelang es schnell, seinen Schwiegersohn, den Kurfürsten August von Sachsen, von der Dringlichkeit der Angelegenheit zu überzeugen. Zu Beginn der Verhandlungen wiederholte Christian III. die Bitte an Melanchthon, Stellung zu den Streitigkeiten um das Abendmahl und um die Rechtfertigungslehre zu nehmen – eine Anfrage, die er schon zuvor gestellt hatte (22.05.1557, CR 9, Nr. 6251, 156-158, nicht in MBW). Seine engen Beziehungen sowohl mit Major, als auch mit Hardenberg erklären die Zurückhaltung Melanchthons. Vgl. Melanchthon an Hardenberg (09.05.1557, CR 9, Nr. 6247, 154 = MBW 8219), und Melanchthons Stellungnahme an August von Sachsen (19.10.1557, CR 9, Nr. 6380, 344f. = MBW 8398). Zu einer historiographischen Darstellung des Wormser Religionsgesprächs, vgl. u.a. Benno von Bunschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557: Unter besonderer Berücksichtigung der Kaiserlichen Religionspolitik* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1988). Björn Slenczka, *Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

15 Die Gnesiolutheraner forderten in der Vorbereitung des Gesprächs die namentliche Verdammung aller im Lauf der Kontroversen entstandenen Abweichungen von der reinen Lehre Luthers und der

protestantischen Kräfte des Reichs – Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz und Herzog Christoph von Württemberg, gemeinsam mit dem dänischen König Christian III., dem sächsischen Kurfürsten und dem Landgrafen von Hessen –, die jeweiligen Theologen aufzufordern, feste Lehrnormen auszuarbeiten und sich gutachterlich über die Möglichkeit einer Synode zur Beilegung der Differenzen zu äußern.

Die evangelischen Teilnehmer trafen sich im November 1557 zu einer kleineren Versammlung, wofür Melanchthon im Voraus einen Entwurf als Diskussionsvorlage erstellt hatte, die *Formula Consensus*,¹⁶ die als Übergangslösung zu einer ersten theologischen Verständigung dienen sollte. Während der Verhandlungen wurde aber zum ersten Mal in aller Öffentlichkeit deutlich, dass Melanchthon seine Lehrautorität und seine von allen Seiten geschätzte diplomatische Wirkung endgültig verloren hatte. Die daraus folgende Distanzierung Johann Friedrichs II. von Sachsen von den Augsburger Konfessionsverwandten führte zum Ausschluss vom ernestinischen Sachsen von der von Melanchthon verfassten Kompromissformel des *Frankfurter Rezess*¹⁷ im folgenden Jahr. Auf Anraten des Flacius ließ der ernestinische Landesherr 1559 ein Bekenntnis erstellen, das durch die namentliche Verwerfung der Irrlehren seine Rechtgläubigkeit bezeugen sollte.

Die traditionelle Verpflichtung der Ernestiner zur Bewahrung der wahren lutherischen Lehre, deren eminente Darstellung in dem *Augsburger Bekenntnis* bestand, entfaltete sich im Laufe der Kontroverse mit dem *Weimarer*

Confessio Augustana aus dem Jahre 1530, und zwar: Zwinglianismus, Osiandrismus, Adiaphorismus und Majorismus. In dieser Forderung sah Melanchthon einen persönlichen Angriff – insbesondere in der Frage der Abendmahlslehre und der Adiaphora –, lehnte sie ab und wurde von den Weimarer Theologen für die mangelnde Einheit der evangelischen Partei verantwortlich gemacht. Hinzu kam sein Schweigen in Bezug auf Osiander und infolgedessen verließen die ernestinischen Theologen nach der Zusendung einer Protestationsschrift an die römisch-katholischen Delegationen die Verhandlungen am 28. September 1557, die damit abgebrochen wurden.

16 *Formula consensus, de articulis quibusdam controversis, scripta Wormacina a Philippo Melanth., Anno 1557* (11.11.1557), CR 9, Nr. 5399, 365-372 = MBW 8425.

17 Vgl. Irene Dingel, „Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: Der Frankfurter Rezeß“, in *Philipp Melanchthon: Ein Wegbereiter für die Ökumene*, Hrsg. Jörg Haustein (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 119-141. Volker Leppin, „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung: Das Konfutationsbuch als ernestinische Ortbestimmung nach dem Tode Johann Friedrichs I.“, in *Johann Friedrich I.: Der lutherische Kurfürst*, Hrsg. Volker Leppin, Georg Schmidt und Sabine Wefers (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 295-306. Daniel Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik: Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), 129-137; 155-159.

*Konfutationsbuch*¹⁸ in der Ausarbeitung einer neuen Art Bekenntnis: nicht länger ein Privatbekenntnis, wie in Luthers Fall, sondern ein Bekenntnis, das sich immer mehr in Richtung eines Zeichens der territorialen Verpflichtung zu einer gewissen Konfession (*corpora doctrinae*) bzw. der Abgrenzung gegenüber einem gewissen Verrat an der vermeintlich wahren lutherischen Lehre verschob.¹⁹ An Melanchthons kritischer Reaktion und der gleichzeitigen Veröffentlichung der letzten Fassung seiner *Loci Communes* ließ sich die Uneinigkeit unter den Augsburger Konfessionsverwandten ablesen.

Nach dem Scheitern der Einigungsbemühungen und der programmatischen Wiederholung der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* im *Frankfurter Rezess* vonseiten des *Praeceptor Germaniae* nahm auch der Naumburger Fürstentag Anfang 1561²⁰ einen turbulenten Verlauf. Einerseits weigerten sich die ernestinschen Vertreter, vor allem Johann Friedrich II., eine andere Ausgabe der *Confessio Augustana* als die deutsche Fassung von 1530 zu unterschreiben, um die ursprüngliche Version vom X. Artikel zum Abendmahl zu bewahren. Andererseits

18 Johann Friedrich II. von Sachsen, *ILLVSTRISSIMI || PRINCIPIS AC DOMINI, DO=||MINI IOHANNIS FRIDERICI SECVNDI, DVCS || Saxoniae ... || suo ac Fratrum D.Iohannis Vuilhelmi, et D.Iohannis Friderici natu || Iunioris nomine, solida et ex Verbo DEI sumpta Confutatio et condem=||natio praecipuarum Corruptelarum, Sectarum, et errorum, hoc tempore ad || instaurationem et propagationem Regni Antichristi Rom. Pontificis ... || grassantium ... || ad suae Celsit. et Fratrum suorum subditos cuiuscunquè || Ordinis scripta et edita ... ||* (Jena: Thomas Rebart, 1559) (VD16 S 1100).

19 Von den Wittenberger Drucken wichen die Ausgaben der *Confessio Augustana* weder in ihren deutschen Fassungen noch in ihren lateinischen nicht ab. Es gab jedoch zahlreiche Varianten in verschiedenen Wittenberger Ausgaben, die inhaltliche Unterschiede aufwiesen – abgesehen von der gründlichen Überarbeitung Melanchthons im Jahre 1540 bzw. 1541. Das *Corpus Reformatorum* selbst bietet einen umfangreichen Textvergleich, der wie folgt zusammengefasst werden kann: *Confessio Augustana* Latein, Ed. 1-4: CR 26, 351-416. *Apologie der Confessio Augustana* Latein, Ed. 1-4: CR 27, 419-646. *Confessio Augustana* Deutsch Ed. 1-8: CR 26, 725-768. *Apologie der Confessio Augustana* Deutsch Ed. 1-6: CR 28, 37-326. Heppe und Kawerau nannten zusätzlich eine niederdeutsche in Wittenberg gedruckte Ausgabe (1565) und eine lateinische Ausgabe (1570); Neuser ergänzte Bindseils Untersuchung von Neuser bis zum Todesjahr Melanchthons (1560) grundsätzlich: Wilhelm H. Neuser, *Bibliographie der Confessio Augustana und Apologie 1530-1580* (Nieuwkoop: De Graaf Publishers, 1987).

20 Vgl. Johann Heinrich Gelbke, *Der Naumburgische Fürstentag oder wichtige Urkunden und Acten den, wegen erneuerter Unterschrift der Augspurgischen Confession und Beschickung des Concilii zu Trident, von den Protestantischen Fürsten und Ständen in Deutschland 1561. Zu Naumburg an der Saale gehaltenen Convent betreffend: Im Anhang der Catechismus aus der englischen Kirche* (Leipzig: Crusius, 1793). Robert Calinich, *Der Naumburger Fürstentag 1561: Ein Beitrag zur Geschichte des Lutherthums und des Melanchthonismus aus den Quellen des Königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden* (Gotha: Perthes, 1870). Thomas Kaufmann, „Die Anfänge der Theologischen Fakultät Jena im Kontext der ‚innerlutherischen‘ Kontroversen zwischen 1548 und 1561“, in *Johann Friedrich I.: Der lutherische Kurfürst*, Hrsg. Volker Leppin, Georg Schmidt und Sabine Wefers (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 209-258.

hatte die Auslegung in der *Variata* der Pfalz ermöglicht, eine oberdeutsch geprägte Auffassung vom Abendmahl in das *Augsburger Bekenntnis* einzutragen. Obwohl man zunächst davon ausging, dass sich *Confessio Augustana Invariata* und *Variata* nicht widersprechen, hielt sich niemand an die Vereinbarung.²¹ Die seit dem Jahr 1553 unternommenen Initiativen von Christoph von Württemberg, einen Konvent aller Angehörigen des *Augsburger Bekenntnisses* zu versammeln, um eine innerprotestantische Einheit zu bewirken, blieben ebenfalls ergebnislos.²² Trotz des Einigungsversuches war kein Konsens herzustellen – vielmehr vermehrten sich zahlreiche Bekenntnisschriften, die jeweils für sich die richtige Auslegung der Werke Luthers und des *Augsburger Bekenntnisses* beanspruchten.

2. Der kirchengeschichtliche Rahmen: Die Ausgangslage zur Zielsetzung dieser Untersuchung

Im Schatten der gescheiterten Verhandlungen der jüngsten Vergangenheit übernahm in den Siebzigerjahren der Rückgriff auf die *Confessio Augustana* im gnesiolutherischen Umfeld, in dem sich wiederum nach dem Erbsündenstreit der Streit mit den Flacianern verschärfte, noch gewichtiger die Rolle einer Bewahrung der wahren lutherischen Lehre. Durch die mit der Abendmahlslehre verknüpften chronologischen Drohungen richtete sich die Debatte auf die richtige Wahrnehmung der Inkarnation – das Leitmotiv des menschgewordenen Gottes.

Unter anderem erfasst das traditionelle Begriffspaar von *casus* und *status confessionis*, das Hans-Christoph von Hase in Bezug auf die postinterimistischen Streitigkeiten formalisierte, genau diesen Aspekt der Debatte. Was einerseits als *Adiaphora* – der liturgischen Sphäre zugehörig und somit äußerlich und

21 Die allgemein angenommene konfessionelle Unterscheidung zwischen *Confessio Augustana Invariata* (1530) und *Variata* (1540) wurde von Bindseil in Bezug auf die ständige Überarbeitung Melanchthons präzisiert. Er erwähnte drei *Editiones variatae* der lateinischen Fassung der *Confessio Augustana* (CR 26, 349-350) und sieben ihrer deutschen Fassung (CR 26, 723-724), dazu noch drei der lateinischen und sechs der deutschen Fassung der *Apologie* der *Confessio Augustana* (CR 27, 417-418; CR 28, 35-36). Diese Fassungen differieren jedoch nur oberflächlich. Neuser dagegen fasste die von Melanchthon tatsächlich neu überarbeiteten fünf Ausgaben in zeitlicher Reihenfolge, dazu vgl. Neuser, *Bibliographie*, 17f.

22 Zu den Quellen, vgl. Christian Gotthold Neudecker, Hrsg., *Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation: Mit historisch-kritischen Anmerkungen*, Bd. 2 (Leipzig: Friedrich Fleischer, 1841). Vgl. auch Ernst Koch, „Der Weg zur Konkordienformel: Vom Dissensus zum Konsensus“, *Fuldaer Hefte* 24 (1980): 10-46, besonders 20f.

entbehrlich – betrachtet wird, stellt andererseits das schlagende Herz der Lehre dar, das nicht verhandelbar ist, außer um den Preis, die Lehre selbst zu opfern.²³ Dieses Begriffspaar vervollständigt Volker Leppin durch die Einführung des Begriffs „Antichristsbotschaft“, der den unleugbaren Vorteil nachweist, die apokalyptische Nuancierung der lutherischen historisch-theologischen Interpretation als Selbstlegitimationsinstanz der neugeborenen lutherischen Kirche gegenüber der vorbestehenden theologisch-politischen Gegebenheit spezifisch zu kodifizieren.²⁴

Das Leitmotiv einer *petitio principii* in der historisch-theologischen Deutung nach dem Muster einer apokalyptischen Prophezeiung wiederholt sich ebenfalls häufig bei Matthias Pohlig, der sie präzisiert, indem er auf die traditionelle antipelagische Unterscheidung zwischen einer allgemeinen Geschichte oder Überlieferung (die irdische *civitas*) und einer Geschichte der Kirche oder des Charismas (die *civitas Dei*) zurückgreift.²⁵ Die Kirchengeschichte entspricht in dieser Perspektive der radikalen Instanz; sie ist der Denkraum, der zu einer apokalyptisch konnotierten Polarisierung zwischen dem führt, was als Eigenes empfunden wird, und dem, was äußerlich oder gar fremd bleibt.

Dieses Element stellt an sich keine Besonderheit der Geschichte der lutherischen Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dar,²⁶ sondern einen Leitgedanken der Religionsgeschichte schlechthin.²⁷ Die apokalyptische Konnotation wird in dieser heilsgeschichtlichen Spannung von der radikalen Instanz angenommen: Sie ist einerseits durch die Überzeugung motiviert, in dem Konflikt werde die Lehre aufs Spiel gesetzt; andererseits durch das tendenzielle theologisch-politische Scheitern, das eine radikale Instanz erleben muss, falls sie direkt mit einer weniger radikalen und kompromissbereiteren Position konfrontiert wird. Ferner stützten die von der frühjüdischen und christlichen Tradition angebotenen apokalyptischen Muster die These, eine

23 Hase, *Die Gestalt der Kirche Luthers*.

24 Volker Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag: Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618* (Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, 1999).

25 Matthias Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung: Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

26 Wie die theologisch-politische Reflexion des 19. und 20. Jahrhunderts zu den Themen Apokalyptik und Säkularisierung – oft in Verbindung mit einigen Überlegungen zum Begriffspaar Gnosis-Moderne – gesehen zu haben scheint. Zu einer strikten Definition und Abgrenzung des Begriffs von Gnosis, vgl. die Ergebnisse des Colloquiums vom Messina (13.-18. April 1966): Ugo Bianchi, Hrsg., *The Origins of Gnosticism / Le Origini dello Gnosticismo: Colloquium of Messina, 4/13-18/1966. Texts and Discussions* (Leiden [u.a.]: Brill, 1970).

27 Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino: Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana* (Brescia: Morcelliana, 2001).

weltliche Niederlage entspreche einem eschatologischen Sieg. Die Betonung des Unvereinbarkeitscharakters des eigenen Standpunkts mit einer theologisch-politischen Gegebenheit, die als pervers und feindlich gegenüber der göttlichen Offenbarung gilt, verwandelt sich somit unweigerlich in die selbsterfüllende Prophezeiung einer zunächst theologischen, dann zusätzlich politischen Isolation. Im Laufe der Zeit zieht dieser Prozess das Aussterben der unterstützten theologischen Linie nach sich.

Die Polarisierung, die ein solches üblicherweise als apokalyptisch bezeichnetes Schema impliziert, basiert auf einer bestimmten Art Mythologie um die Frage nach dem Proton und der Heilsgeschichte. Frühjüdische und -christliche Quellen lassen sich zwar nicht ohne Kritik als Mythos beschreiben – zumindest, wenn man sich an Hugo Gressmans klassische Definition von Mythen halten will: Geschichten von den Göttern, die „jenseits von Raum und Zeit spielen“²⁸ –, dennoch teilen sie mit der Mythologie die Struktur der Fragestellung um das Wesen. Die Bibel und die frühchristlichen Quellen weisen weiterhin Spuren dieser Protologisierung der Wesensfrage in Richtung einer Kosmologie auf. Im lutherischen Kontext ist ein Echo davon im Zuge zahlreicher und relevanter vorkonkordistischer Debatten zu hören: zum Beispiel in der Relevanz der unterschiedlichen Interpretationen des Begriffs „Himmel“ und in der entsprechenden Darstellung der Gegenwart Gottes, der Himmelfahrt Christi und des Sitzens zur Rechten (*sessio ad dexteram*). Deutlicher wird diese Abhängigkeit noch durch ein Leitmotiv dieser Untersuchung, den systematischen (und gegenseitigen) Rekurs auf den Dokerismusvorwurf, welche die zahlreichen Debatten der vorkonkordistischen Zeit charakterisierte.²⁹

Rückblickend auf einige Ergebnisse der patristischen Studien verlagert diese Untersuchung den Fokus von den einzelnen Analysen jener theologischen Fragen der Zeit, welche die neuere Forschung umfassend durchleuchteten, auf die methodologische Ebene, die dieser metahistorischen Reflexion zugrunde liegt.³⁰

28 Zitiert nach Konrad Schmid, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 229.

29 Der Dokerismus bzw. der gegenseitige Dokerismusvorwurf in den Debatten der vorkonkordistischen Zeit stellt ein Leitmotiv dieser Untersuchung dar. Dies sollte keineswegs im Bann des häufigen Rekurses auf dieses Thema (sowie auf das ebenfalls rekurrierende Thema des Marcionismus in ähnlichem Sinn) in Bezug auf einen vermeintlichen Antisemitismus ausgelegt werden – zu dieser Frage nimmt die vorliegende Untersuchung keine Stellung, sowie impliziert den Rückgriff auf kirchengeschichtliche Begriffe, die von den Akteuren selbst legitimiert wurde, keinerlei Werturteil. Was hier verfolgt wird, ist lediglich die Entwicklung einiger Kernbegriffe des vorkonkordistischen Luthertums, eine persönliche Positionierung von mir als Autorin über dieses Ziel hinaus wäre weder zweckdienlich noch wünschenswert.

30 Auch die verschiedenen Studien, die sich in den letzten Jahrzehnten den patristischen Hintergründen der Reformation widmeten, beschränken sich auf die Untersuchung einiger philosophischer und theologischer Positionen der frühen Neuzeit, ohne dabei an methodologische

Letztlich geht es darum, das unscharfe Etikett von „Apokalyptik“, das vor allem die Forschung zur vorkonkordistischen Zeit auf legitime, jedoch unzureichende Weise als theologische Überzeugung des Endes der Zeit und/oder des Endes der Welt kennzeichnet, gewissermaßen zu verkleinern. Praktisch geschieht es durch die Veranschaulichung gezielter und polyphoner Evolutionslinien. In diesem Sinne situiert sich diese Arbeit nämlich auf der Metaebene des Schnittpunkts zwischen historisch-theologischer Rekonstruktion und theoretischer Reflexion; von beiden Faktoren wird sie auch mehr oder weniger *ex aequo* beeinflusst.

Tatsächlich weist diese vermeintliche Nähe eines zeitlichen oder weltlichen Endes, durch welche eine nicht strikte Definition des Begriffs „Apokalyptik“ erfolgt – sprich, eine Definition, die sich nicht als die Apokalyptik als historische Heilsreligion bezieht –, auf nichts anderes als eine reine eschatologische Betonung hin. Diese Akzentuierung wirkt aber in einem Kontext wie dem des reformatorischen Umfelds, der aus einem radikalen Umdenken der Soteriologie hervorging, beinahe tautologisch. Wäre ein anderer Ansatz möglich? Vielleicht einer, der die kirchenhistorische Rezeption der jeweiligen Schlüsselbegriffe nicht ausschließlich historisch-dogmatisch versteht, sondern auch die zahlreichen Veränderungen in einem stets veränderten historisch-politischen Rahmen in Erwägung zieht?

3. Ausgangspunkt, Grundlagen und Entwicklung in theoretischer Hinsicht: Die theoretische Positionierung und die Ziele dieser Untersuchung

Ausgangspunkt dieser methodologischen Reflexion ist zunächst eine Annäherung an diese in gewisser Hinsicht prekäre Kategorie von „Apokalyptik“: Sie soll in erster Linie als historische Heilsreligion ausgelegt werden, die erst später zu einem hermeneutischen Muster der Geschichtsdeutung wurde. Die Berücksichtigung des Entstehungsprozesses der Apokalyptik selbst als hermeneutisches Muster erfordert, über das hermeneutische Modell in seiner

Reflexionen anzuknüpfen. In diesem Sinne stellt der Perspektivwechsel, der im Projekt *Controversia & Confessio* vom IEG Mainz vorgeschlagen wurde, die einzige Ausnahme dar, wenngleich auch für diese Arbeit von ganz erheblicher Bedeutung, wie schon die bibliographischen Angaben allein zeigen. Der Projekt *Controversia & Confessio* ist im Vergleich zum traditionellen Ansatz der deutschsprachigen Reformationsforschung sowohl konsequent als auch wegweisend: Anstelle einer ‚biographischen‘ Darstellung der betrachteten Fragestellungen in Bezug auf die theologische Position der einzelnen Autoren zielen seine Beiträge lediglich darauf ab, die jeweiligen Forschungsfragen im Kontext des historischen Umfelds und der damit verbundenen Debatten thematisch zu rekonstruieren.

Abstraktion hinauszugehen: Welcher jüdische, christliche oder spätantike Hintergrund wird jeweils für die Wiederbelebung einer apokalyptischen Nuancierung vorausgesetzt? Wie wird die traditionelle Begrifflichkeit neu semantisiert, wenn man auf sie zurückgreift, um der gegnerischen These zu widersprechen? Die Vielfalt der Ergebnisse bei der Darstellung der jeweiligen als notwendig ausgelegten Eigenschaften spiegelt die Vielfalt der Faktoren wider, die eine beliebige theologische Position beeinflussen. Ein historisch-dogmatisches Bewusstsein, wie wir es heute verstehen, kannte die frühe Neuzeit noch nicht, wie bereits Hans-Werner Gensichen³¹ vor knapp siebzig Jahren nachwies: Lehren und Irrlehren galten immer als zeitlos gültig, ohne eine Erstellung jeglichen diachronischen Zusammenhangs. Das Vergnügen der Differenzierung und der Rekonstruktion von Leitmotiven und Überlieferungen ist ganz unsererseits – die vorliegende Untersuchung zielt genau darauf ab, einen Beitrag dazu zu leisten. Damit sind zwei Schwierigkeiten verbunden, die bei der Analyse des Rückgriffs auf altkirchliche Positionen in der frühen Neuzeit analysiert werden müssen.

Erstens sind wir, anders als die frühneuzeitlichen Akteure, dazu verpflichtet, die Überlieferung patristischer Quellen als solche – sprich, als Überlieferung – auszulegen. Mit anderen Worten: Das historisch-dogmatische Gewissen, mit dem wir ausgestattet sind, soll berücksichtigt werden, sodass die Veränderung des Kontextes mehr als einer bloßen Reduktion auf den patristischen Hintergrund entspricht; ebenfalls soll der gewisse produktive Beitrag, den dieser Bezug impliziert, berücksichtigt werden.

Die zweite Schwierigkeit besteht darin, dass aufgrund dieses mangelnden Geschichtsbewusstseins die Ideengeschichte und die Dogmen- und Kirchengeschichte nicht unbedingt miteinander übereinstimmen. Rückblickend wäre es sicherlich denkbar, die Entwicklung und Überlieferung gewisser Dogmen und theologischer Positionen zu rekonstruieren. Dieses Vorhaben ist uns aber dank jener historischen Distanz möglich, die den Akteuren zur Entstehungszeit einer solchen Tradition nicht zur Verfügung stand: Aus historisch-dogmatischer und historisch-kirchlicher Sicht muss nämlich die Geburt einer bestimmten ideengeschichtlichen Position nicht unbedingt dem günstigsten und offensichtlichsten Weg gleichstehen.

Ein eindeutiger Ausgangspunkt für Luthers Rezeption solcher historisch-theologischen Fragestellungen sind Augustins von Hippo antipelagianische Schriften, die im 8. Band der Neuauflage von Johann Amerbach zur Zeit der Entdeckung seiner Lehre von der Rechtfertigung *sola fide* auf Luthers

31 Hans-Werner Gensichen, *Damnamus: Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1955).

Schreibtisch lagen, wie er selbst berichtete.³² Die Tatsache, dass die reformatorischen Instanzen von der theologischen Reflexion des antipelagianischen Augustins ausgingen, hatte ein grundlegendes Gewicht, sowohl in der Entwicklung der Debatte als auch in der Distanz zu Luther, die dieses Festhalten an einem radikalen Augustinismus für Melanchthon schon seit der Zeit seiner Ankunft in Wittenberg im Jahr 1518 markierte.

Ein weniger offensichtlicher Punkt in seiner Entstehung, aber vielleicht sogar relevanter in der Wirkung auf Luthers theologisches System, ist die abweichende Rezeption der patristischen Reflexion über christologische und trinitarische Dogmen. In Luthers besonderer – und unorthodoxer – Auslegung der Lehre von der Idiomenkommunikation sind die Einzigartigkeit und die Schwächen seiner theologischen Position zu finden, wenn man ihre Orthodoxie auf die Probe stellt.³³ Bereits ab seinen antirömischen Schriften der frühen Zwanzigerjahre – und, vielleicht weniger deutlich, bereits ab der Römerbriefvorlesung von 1515-1516 – setzte der Reformator die Idiomenkommunikation mit dem christologischen Dogma der Personeneinheit (*unio personalis*) gleich. Diesen Zusammenhang legte er dann ebenfalls als ontologische Grundlage in den soteriologischen Kontext der Rechtfertigung *sola fide*. Es handelte sich um eine Perichorese der Eigenschaften nach der Formel vom fröhlichen Wechsel (in den patristischen Quellen als *admirabile commercium* bekannt), die dazu determiniert war, nur eschatologisch sein Ende zu finden. Dadurch bewahrt der Sünder seine eigene Natur, nimmt aber zugleich *usu passionis* die Gerechtigkeit Christi an, kraft des *factum passionis* der Inkarnation des Sohnes Gottes im Menschen Jesus, seines Todes und seiner Auferstehung zur Erlösung menschlicher Sünden: *simul iustus et peccator*.

Die offensichtlichste Vorentscheidung dieser Untersuchung ist möglicherweise die Absicht, die Selbstpositionierung der Lutheraner in ihrer eigenen historisch-theologischen Darstellung und Selbstdarstellung zu berücksichtigen. Bekanntlich stimmte damit die Position Melanchthons nie völlig überein, sodass

32 Dazu vgl. hier, Anthologie, Text 1.1.

33 Zu einem Überblick über die Lehre der Idiomenkommunikation in den altkirchlichen Zeugnissen, vgl. Benjamin Gleede, „Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen: Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche“, in *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Hrsg. Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 35-94. Zu einem systematisierenden Beitrag zur Entstehungsgeschichte der lutherischen Orthodoxie im Spiegel der Rechtfertigungslehre, vgl. Friederike Nüssel, *Allein aus Glauben: Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000) sowie Olli-Pekka Vainio, *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)* (Leiden [u.a.]: Brill, 2008).

im Laufe der Kontroversen auf den *Praeceptor Germaniae* einige alles andere als lobenswerte Etiketten vonseiten der streng gesinnten Lutheraner bezogen wurden: Einige griffen auf die Rechtfertigungslehre zurück – „Adiaphorist“, „Semipelagianer“ oder „Synergist“ –, andere auf die sakramentale Frage, wie die von den „Zwinglianern“. Diese Untersuchung voranzutreiben, entspricht dem Versuch, hinter scheinbar so heterogenen Anschuldigungen den kleinsten gemeinsamen Nenner zu erkennen. Sowohl die Grundthese des sogenannten Majorismus, wonach gute Werke zur Erlösung notwendig seien, als auch Pffeffingers These, dass es im Erlösungsprozess eine gewisse Synergie des menschlichen Willens gäbe, sind nichts anderes als Variationen der sogenannten Lehre von den drei *causae*, die Melanchthon in den frühen Dreißigerjahren formalisierte. Hintergrund dafür war seine Ablehnung eines gewissen Determinismus, den Luthers radikaler Monergismus unumgänglich zu implizieren schien. Melanchthons Gleichsetzung von diesem Monergismus, den gleichermaßen die streng gesinnten Lutheraner in den nachinterimistischen Streitigkeiten übernahmen, mit einer Art Stoizismus oder sogar mit einer Art Manichäismus, hebt der theologische Ausgangspunkt der zwei Parteien besonders hervor. Im Kontext des Synergistischen Streites tauchte ein im Gegensatz zum Monergismus konzipierter „Synergismus“ sowohl in der Definition dieser scheinbar semipelagischen Tendenzen Melanchthons und seiner Gefährten auf als auch eine Anerkennung ihrer direkten Abhängigkeit von Erasmus von Rotterdam und somit mit dem Basler Umfeld, in dem auch Melanchthons Basler Freund Johannes Oekolampad bis zu den Dreißigerjahren aktiv gewesen war.

Zur Entstehung der theologischen Position des *Praeceptor Germaniae*, die sich stets konstitutiv vom radikalen Luthertum distanzierte, hatte die Formulierung der (zumindest in ihrer einzigartigen Terminologie) erasmianisch geprägten Lehre von der *beneficia Christi* bereits ab der Erstauflage der *Loci Communes* und der entsprechenden Ablehnung der lutherischen Auslegung der Idiomenkommunikation beigetragen. Diese Divergenz nahm jedoch nie wahrhaftig die Form einer Abkehr von einer vermeintlich reinen lutherischen Lehre an: So bestand sie lediglich in einer völlig anderen theologischen Struktur, die aus anderen Voraussetzungen konsequent unterschiedliche Schlussfolgerungen zog.

Der Vorwurf vonseiten der radikalen Lutheraner, Melanchthon sei ein Pelagianer, basierte wiederum nicht auf seiner forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre, die sie selbst teilten – und im Fall von Flacius Illyricus bis zum Punkt, dass er sie als Grundlage ihrer eigenen radikalen Erbsündenlehre radikalisierte. Offensichtlich hatte die theologisch-politische Situation gleichermaßen ihre eigene Relevanz, solange man Melanchthons Beitrag aufgrund seiner Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche als Zeichen der Kompromittierung mit der Kirche des Antichristen interpretierte. Von

unleugbarer Relevanz war die ebenfalls umstrittene eucharistische Frage, mit der Melanchthon nach seiner Zurückhaltung in seinem frühen theologischen Standpunkt im Laufe der Zeit immer offensichtlicher reformiertenfreundliche Tendenzen zeigte.

Diese Behauptungen scheinen jedoch einzeln betrachtet nicht auszureichen, um die Angelegenheit vollständig zu erklären. Sowohl der Vorwurf auf Zwinglianismus als auch der Vorwurf auf Semipelagianismus beziehen sich nur am Rande auf Melanchthons Position: Vielmehr sind sie ein wesentlicher Bestandteil des Selbstlegitimierungsprozesses der streng gesinnten Lutheraner, in deren Augen sie durchaus berechtigt sind. Wenn der Versuch versagt, das soteriologische Ziel der Idiomenkommunikation festzustellen – weil sie als bloße Redewendung verstanden wird, oder weil bei der Erlösung auch guten Werken eine Rolle zugeschrieben wird –, versage die gesamte Lehre, die in ihrem schlagenden Herzen angegriffen werde. Im Kontext des ersten Abendmahlsstreites gegen die sogenannten Schwärmer hatte es Luther erkannt. Auch die streng gesinnten Lutheraner bemerkten eine ähnliche Dynamik erneut gegenüber Melanchthon und den sogenannten Philippisten.

Eine erste, aus dem Gegenstand selbst sich ergebende, Antwort könnte wie folgt lauten: Weil die Lutheraner über Jahrzehnte eine Kontinuität der Selbstdarstellung entwickelt haben, die auf die Erläuterung ihrer Treue zu einer angeblich wahren Lehre im Gegensatz zum Standpunkt der Gegner abzielte. Die Identitätsstiftung der Lutheraner war während des ganzen 16. Jahrhunderts in dem Sinne negativ geprägt, dass sie allein durch die Unterscheidung der bisher vertretenen Positionen ihre eigene Legitimierung finden konnte.

Auf der Ebene der externen Beobachtung des Phänomens könnte eine zweite Antwort jedoch lauten: Es musste eine gewisse Einzigartigkeit geben, welche die entschlossene Ablehnung vollkommen vernünftiger Kompromisslösungen motivierte. Aber warum sahen die streng gesinnten Lutheraner in Melanchthons besonnener Zusammenarbeit mit der kaiserlichen Seite während der Interimistischen Zeit einen großen Betrug? Warum konnten sie ihre Enttäuschung nicht anders als durch ein freiwilliges Exil und mithilfe eines sehr radikalen, apokalyptisch nuancierten Wortschatzes ausdrücken? Handelte es sich wirklich um ein in Wahrheit recht verbreitetes übles Temperament, wenn man die Zahl der Betroffenen in Erwägung zieht?

Hier wird diese Vermutung grundsätzlich in Frage gestellt: Die Untersuchung fängt nämlich aus einer ganz anderen Perspektive an. Es muss ein gewisses Etwas gegeben haben, nach dem das vorkonkordistische Luthertum sich als einzigartig verstehen musste. Das Problematische dieser Einzigartigkeit muss außerdem ihre strukturelle Unvereinbarkeit mit einer positiven Identitätsstiftung gewesen sein. Um es mit einem Begriff zu verkörpern, der

in der vorliegenden Untersuchung häufig vorkommt, bestand das vorkonkordistische Luthertum in einer mit der Begrifflichkeit des 16. Jahrhunderts deklinierten „Resttheologie“. Damit bezeichnet man eine Theologie, die prinzipiell einen Widerstand gegen die theologisch-politischen Gegebenheiten ausübt. Dementsprechend ist sie *per definitionem* nicht in einem positiven Rahmen normalisierbar und kompromissbereit.

Die ersten Arbeitshypothesen dieser Untersuchung hatten sich auf die Begriffe von „Historiographie“ im Sinne einer Geschichtsdeutung bezogen, die ein passendes Narrativ für die Selbstdarstellung der Lutheraner anbieten konnte, und „sakramentale Präsenz“, im Sinne einer besonderen Art „Zeichen der Gegenwart“ (wie es weiterhin im Titel steht) als Realpräsenz, in dem so heftig bestrittenen Sakrament des Abendmahls. Beide waren dennoch falsch.

Zwar gibt es einen starken Bezug auf die Historiographie, nicht aber als Ausgangspunkt, sondern als Versuch, einen theologischen Standpunkt durch besondere Deutungsmuster zu bestätigen. Die bedeutsame Historiographie in dieser Untersuchung ist nicht die allgemeine, sondern die apokalyptisch (im lockeren Sinn des Wortes) nuancierte Historiographie, welche die Genese der vermeintlich wahren – sprich, ursprünglichen – *Confessio Augustana* als einziges lutherisches Konfessionsbekenntnis darstellt. Aus diesem Grund verzichtet diese Untersuchung ausdrücklich auf einen Rückgriff auf bekannte kirchenhistorische Meisterstücke des radikalen Luthertums, wie das *Catalogus testium veritatis* und die *Magdeburger Centurien*. Der Fokus liegt lediglich auf dem, was systemimmanent eine gewisse Selbstlegitimationsinstanz stiftete, nicht auf den legitimierenden Kontraktionen und Reflexionen, die aus dieser Selbstwahrnehmung entstanden.

Noch bedeutsamer war die Entdeckung, dass eine besondere sakramentale Präsenz im Luthertum überhaupt nicht existierte. Luthers Schilderung der Merkmale der *theologia gloriae* und der *theologia crucis* während der *Heidelberger Disputation* sowie seine Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam um die Willensfreiheit ermöglichten es ihm durch die Entfaltung des Begriffs der Verhüllung (*absconditas*), sein Verständnis jener göttlichen Art darzustellen, anwesend und gleichzeitig nicht sinnlich wahrnehmbar zu sein. Im Laufe des ersten Abendmahlsstreites verdeutlichte er dann weiterhin diese Präsenzweise in der heilsgeschichtlichen Zeit: Zwischen Auferstehung und dem Jüngsten Tag sei Christus für den Menschen *sub contrariis* anwesend. Die Bedeutung des Sakraments des Abendmahls bestehe ausschließlich darin, dass es als *testamentum* eine Offenbarung der soteriologischen Bedeutung dieser Art Gegenwärtig-Sein für den Menschen darstellt.

Erst mit der *Konkordienformel* wurde eine – zumindest nominale – Kompromisslösung erreicht. Dies bedeutet, man musste auf vieles verzichten.

Was bleibt, wenn das Unikum verloren geht? Man könnte vielleicht sagen: Nichts. Zugleich könnte man vorschlagen: die Variationen, die Komplexität der Gedankenführung, das Mitwirken von unterschiedlichen Elementen auf unterschiedlichen Ebenen. Die Stimmen, die Polyphonie – das ist es, was bleibt. Zugleich ist es auch genau das, was man in einer linearen Systematik nicht berücksichtigen könnte.

Man könnte annehmen, dieses Unikum der Position Luthers – und damit des Luthertums als angeblich wahre Lehre Luthers – sei mit den sogenannten fünf *sola* der Reformation identisch. Diese Aussage wäre im Sinne der Orthodoxieprüfung zwar richtig, dennoch beurteilte sie den Lehrinhalt der lutherischen Kirche in ihrer vorkonkordistischen Phase ausschließlich positiv. Dadurch werden die internen Differenzen im Prozess der Orthodoxiestiftung sowie die reformistischen Forderungen, die im gleichen Zeitraum auch die römisch-katholische Kirche durchdrangen, nicht berücksichtigt. Immerhin lassen sich die fünf *sola* ohne Weiteres auf eine paulinische Instanz reduzieren – oder zumindest auf ihre Radikalisierung durch die antipelagianischen Schriften Augustins. In diesem Sinne bleiben sie integraler Bestandteil des patristischen Hintergrunds jedes christlichen Bekenntnisses und können folglich an sich nicht ausreichen, um einen deutlichen Unterschied zu machen.

In der vor über fünfzig Jahren veröffentlichten christologischen Studie von Theodor Mahlmann³⁴ findet man die Überlegungen, von denen diese Reflexion ausgeht: Das Fehlen eines ernsthaften theologischen Bewusstseins war mit der Notwendigkeit verbunden, die angeblich wahre Lehre Luthers zu formalisieren und zu kanonisieren. Dieses schlagende Herz der Offenbarung war aber gleichzeitig unbegreiflich und verwirrt, und die zunehmende Kompromittierung Melanchthons wurde in den Augen der streng gesinnten Lutheraner immer deutlicher. Das Ganze führte die Lutheraner der zweiten und dritten Generation oft zu einem methodischen Fehler, der sich jedoch theologisch als äußerst produktiv erwies. Sie mussten Luthers angeblich wahre Position durch Melanchthons klareren und systematischeren Wortschatz darstellen, dessen Voraussetzungen dennoch in mehrfacher Hinsicht von denen Luthers abwichen, und somit eine kaum zu bestreitende Tatsache außer Acht lassen: Die impliziten Voraussetzungen und Vorentscheidungen, die sich aus einer gewissen Position ergeben, spielen in der Darstellung von Problemen und relativen Lösungsmöglichkeiten eine Rolle, selbst wenn diese dem Interpreten nicht bekannt oder für diesen nicht erkennbar sind. Melanchthons Voraussetzungen wichen bekanntlich in mehrfacher Hinsicht von denen Luthers ab.

34 Theodor Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie: Problem und Geschichte seiner Begründung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1969).

Offensichtlich ist die Positionierung dieser Untersuchung auf der anderen Seite des Spektrums im Vergleich zur Deutung des fröhlichen Wechsels als eine Art Vergottung ($\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ / *theosis*), die durch Tuomo Mannermaas *Finnish Lutheran School* – sowie durch die zeitgenössischen Behauptungen vonseiten Robert Rakestraws – bekannt wurde und sich noch heute großer Beliebtheit und großem Erfolg erfreut.³⁵ Wie in der Untersuchung wiederholt deutlich gemacht wird, das Motiv des fröhlichen Wechsels dagegen in der gegenseitigen Bewegung der Kondeszendenz bzw. in der Menschwerdung gesehen, indem Luthers Theologie zwar mit einem soteriologischen Zweck, dennoch eine strikt christologisch geprägte Theologie bleibt, die ihre Rechtfertigung durch die *simul*-Grundstruktur der äußerlichen Nichtanrechnung aus Gnade der weiterhin bestehenden Personal- oder Aktualsünde zum Ausdruck bringt und die jegliche Vergottung der Menschheit als schwenckfeldianische oder arianische Verirrung³⁶ ausdrücklich missbilligt.

Die Betrachtungen des Antitrinitarismus (in Melanchthons Deutung) sowie des Osiandrismus (bezüglich Johannes Brenz' Kompromittierung) werden wiederum verdeutlichen, inwiefern ein überchristologischer Standpunkt, wie jener Luthers und Brenz', sich in sein Gegenteil verwandeln musste, wenn man Luthers ontologische Vorstellung der Idiomenkommunikation und seine besondere theopaschitische Auffassung nicht teilt. Die wesentliche Bedeutung dieses exzentrischen Punktes der lutherischen Theologie mag also die starken Reaktionen der streng gesinnten Lutheraner motiviert haben.

35 Der Bezug auf das Vorwort zu Taulers Edition scheint in dieser Perspektive sehr labil zu sein, indem Luthers Aussagen über den Inhalt des edierten Textes selbstverständlich bedingt waren und auf eine sehr frühe Phase der reformatorischen Bewegung – auf 1518 – datieren. Eine gute Zusammenfassung der Deutung des fröhlichen Wechsels als Vergottung, wengleich in einer Perspektive, die in dieser Untersuchung nicht geteilt wird, ist in Giordano Frosini neulich erschienenen Studie zum *admirabile commercium* zu finden: Giordano Frosini und Andrea Vaccaro, *Admirabile commercium: La divinizzazione nei padri della Chiesa* (Firenze: Le Lettere, 2020).

36 Arius wandte sich gegen die auf demselben Wesen gegründete Gleichrangigkeit des Vaters und Sohnes im Arianischen Streit. Er stellte die These auf, der Sohn sei ein Geschöpf, das aus dem Willen des Vaters entstehe – und nicht aus seinem Wesen. Demzufolge müsse es eine chronologische Zeit gegeben haben, in der der Sohn nicht existiert habe. Im Konzil von Nicäa (325) wurde die theologische Auffassung des Arius anathematisiert, und die Ewigkeit des Sohnes sowie seine Wesenseinheit mit dem Vater wurden zum christlichen Dogma gemacht. In der christlichen Dogmatik wird als „Präexistenz Christi“ diese Lehre bezeichnet, der zufolge Christus bereits vor seinem irdischen Leben existiert habe. Obwohl manche Theologen, vor allem Adolf von Harnack, dieser Lehre kritisch gegenüberstehen, scheint sie zur Christologie und Trinitätslehre zu gehören – in einer Weise, die sie zum Kern wenigstens der postnicänischen Theologie macht, wie die Betonung dieser Position als Grundlage der Glaubensgerechtigkeit in den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts nachweist.

Keinesfalls könnte man ausgehend von Luthers theopaschitischer Formel – und damit von der gegenseitigen und realen Deutung der Idiomenkommunikation – eine Orthodoxie stiften, ohne damit Jahrzehnte philosophischer und theologischer Tradition abzuschütteln. Aber ohne diesen einen Punkt wäre die soteriologische Botschaft in Luthers Theologie durchaus entleert: Dass Gott selbst in Christus und nicht nur der Mensch Jesus für die Menschheit gelitten habe und gestorben sei.

In dieser Untersuchung entspricht der Bezug zur „Resttheologie“ grundsätzlich Volker Leppins Begriff „Antichristsbotschaft“, dennoch bezieht er sich auf der Ebene der theologischen Grundzüge Luthers nicht allein auf die damit verknüpfte, aber an sich nicht ausreichende heilsgeschichtliche Deutung. Es ist die subversive Forderung als Reaktion zu einer theologisch-politischen Gegebenheit, die Tendenz, die eigene theologische Position nur noch im Vergleich und im Gegensatz zu konkurrierenden Positionen zu begreifen, deren Existenz zur Aufrechterhaltung des eigenen Standpunkt notwendig ist.³⁷ Sie ist geprägt von einer Radikalität und einer produktiven Lücke, die ein an theologisch-politischen Kompromissen orientiertes System offensichtlich nicht aufrechterhalten kann, und durch den elitären Anspruch, die einzig wahren Rezipienten der Reflexion zu sein. Dies mündet historisch-politisch zwangsläufig in ein Scheitern, in Form eines fortschreitenden Verschwindens oder einer Normalisierung der ursprünglich vertretenen Positionen.

Der Bezug zur Theopaschie, der in gewisser Weise mit den apokalyptischen Instanzen verbunden bleibt, weist dagegen auf den Rückgriff auf hermeneutische Strukturen hin, die hauptsächlich (dennoch nicht ausschließlich) von einer anderen historisch gegebenen Heilsreligion abgeleitet sind: von der Gnosis – oder, genauer gesagt, von den doketischen Instanzen, von denen in den Häresienberichten der Väter Spuren bis zu den lutherischen vororthodoxistischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum überliefert wurden.

Die theopaschitische Formel, die in Luthers Vorstellung so wichtig war, ist kein bewusster Rückgriff auf die theopaschitische Tradition des Frühchristentums, sondern eine systemimmanente Instanz. Um diesen Unterschied unmittelbar einleuchtend zu machen, wird in dieser Untersuchung eine sprachliche Differenzierung zwischen „Theopaschie“ und „Theopaschismus“ vorgeschlagen: Als „Theopaschie“ wird eine systemimmanente Instanz bezeichnet, als „Theopaschismus“ dagegen ein überlegter Rückgriff auf die kirchengeschichtliche Tradition.

37 Zu einer textgemäßen Erläuterung dieses Begriffes biblischer Ursprung, vgl. Hasels klassisch gewordene Studie: Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs: Andrews University Press, 1972).

Die Gleichsetzung des „Theopaschismus“ mit der in der *Heidelberger Disputation* entstandenen Begrifflichkeit der *theologia crucis*, die mitunter in der zeitgenössischen Forschung vorkommt, ist das Ergebnis einer kirchengeschichtlichen Vorstellung, die sich lediglich auf sprachliche Ähnlichkeiten mit der zeitgenössischen sogenannten Kreuzestheologie stützt.³⁸ Luthers *theologia crucis* war jedoch an sich nichts anderes als eine Theologie, die – im Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen spekulativen Theologie – auf ihre praktische oder soteriologische Absicht abstellte. In Luthers Vorstellung übernahm auch die Soteriologie die Form des fröhlichen Wechsels, als Folge einer gewissen Auslegung der Idiomenkommunikation auf ontologischer Ebene, später als *genus idiomaticum* bekannt. Als antispekulative Behauptung wies die *theologia crucis* auf den Ruf hin, zu den Quellen zurückzukehren, welche die Reformation mit dem Humanismus teilte – und sogar mit einigen römisch-katholischen Theologen wie Erasmus. Auch in diesem Fall ist die Veranschaulichung von Melanchthons Position hilfreich, um zu verdeutlichen, inwieweit einige Elemente nicht dem Luthertum im Allgemeinen zuzurechnen sind, sondern nur Luther. Die zentrale Rolle der soteriologischen Figur Christi stellt einen Fixpunkt in der melanchthonischen Vision dar: Sie kann also nicht der Grund für das theopaschitische Element in Luthers Theologie sein.

Worin das schwer fassbare und bis dato nicht systematisierte Element von Luthers Lehre in Wirklichkeit besteht, ist eine Frage, die nur *ex negativo* beantwortet werden kann: Wie bei einem Mikado-Spiel wurden im Laufe dieser Untersuchung immer neue Stäbchen herausgenommen, bis man dieses eine Stäbchen herausnehmen könnte, ohne welches das ganze System zusammenbricht. Die Schlüsselemente, die in dieser Untersuchung identifiziert wurden, sind eben die Resttheologie und die Theopaschie. Beide Begriffe sind offensichtlich Elemente einer jüdischen und urchristlichen Matrix, die in Luthers Reflexion nicht in Form eines bewussten Rückgriffs auf kanonische oder außerkanonische Quellen vorhanden sind, sondern vielmehr als konstitutive Säulen einer theologischen Vorstellung. Sie wurden durch eine ungewöhnliche Denkweise – einen gewissen Interpretationsfehler, könnte man sogar sagen – bestimmt, die Luther

38 Es ist z.B. in der Monografie Dennis Ngien über die Theopaschie Luthers der Fall: Diese Untersuchung weist einen klaren Hintergrund in Richtung der Kreuzestheologie Moltmanns nach: Dennis Ngien, *The Suffering of God According to Martin Luther's „Theologia Crucis“* (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1995). Diese Untersuchung geht von der Voraussetzung aus, in Luthers Perspektive sei ein bewusster Rückgriff auf die theopaschitische Tradition – d.h., eine Art Theopaschismus, in dem Wortschatz der vorliegenden Untersuchung – zu finden. Dazu vgl. auch Id., „Chalcedonian Christology and beyond: Luther's understanding of the Communicatio Idiomatum“, *The Heythrop Journal* 45/1 (2004): 54-68.

aus seiner Lektüre der biblischen Texte abgeleitet haben muss.

Im Laufe der Untersuchung wird der christologische Kernpunkt der Theologie Luthers immer besser erkennbar. Die Tatsache, dass Luthers Standpunkt ein christozentrischer war, sowie die zentrale Bedeutung des christologischen Lehrstücks der Idiomenkommunikation, wurden nicht ohne Grund fast sprichwörtlich. Der springende Punkt ist aber die besondere Darstellung der Idiomenkommunikation, die in Luthers Theologie von Beginn an die Gestalt einer wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften zwischen göttlicher und menschlicher Natur aufwies und die ebenfalls auf soteriologischer Ebene als Austausch der Sündhaftigkeit gegen die Gerechtigkeit Christi nach dem Prinzip des fröhlichen Wechsels wirkte. Diese Reziprozität zwischen Gottheit und Menschheit ließ ihn konsequent eine Art Theopaschie postulieren, die kaum mit den meisten altkirchlichen Dogmen sowie mit den traditionellen philosophischen Axiomen der Apathie (oder Leidensunfähigkeit) Gottes und der Unvergleichbarkeit des Unendlichen mit dem Endlichen vereinbar war. Eine Menschheit, die in die perfekte, apathische, uneingeschränkte Gottheit selbst hineinstürzt und sie für den Menschen so menschlich macht, dass sie sogar leidet und stirbt, stand in offenem Widerspruch zu den traditionellen theologischen Systemen – und bildete dennoch den Kern der Theologie Luthers: Ohne Reziprozität brähe das System schlicht zusammen, so wichtig war die Behauptung eines Leidens und Sterbens Gottes.

I.

Von den Prolegomena: Hinter den christologischen Variationen der vorkonkordistischen Zeit

1. Die apokalyptische Nuancierung der Heilsgeschichte: Luthers Präzedenzfall und seine Übernahme in der nachinterimistischen Zeit

Nach Luthers Tod war der Rückgriff auf seine vermeintlich wahre Lehre genauso prioritär wie seine Stiftung in Opposition zur römisch-katholischen Kirche einige Jahrzehnte zuvor. Somit wurde der Verweis auf apokalyptische Zeichen im Zuge der nachinterimistischen Streitigkeiten zum Hauptelement der innenlutherischen Selbstlegitimierung schlechthin.³⁹ Das Muster für

³⁹ Zu dieser Bewahrung der ursprünglichen lutherischen Lehre gehörten ebenfalls die zahlreichen Bezugnahmen auf das *Augsburger Bekenntnis* in Form seiner Wiederholung und Erläuterung. Neben dieser theologischen bzw. kirchenhistorischen Ebene war der Rückgriff auf die *Confessio Augustana* immerhin auch reichsrechtlich begründet, indem ausschließlich ihre Angehörige politische Anerkennung und Schutz genossen. Dazu vgl. II.2 und II.3. Zum Thema des Bekenntnisses allgemein, vgl. z.B. Peter Walter, „Confessio‘ im römisch-katholischen Kontext: Beobachtungen zum Sprachgebrauch im 16. Jahrhundert“, in *Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation*, Hrsg. Daniel Gehrt, Johannes Hund und Stefan Michel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 29-52. Im Laufe der theologischen Kontroversen im 16. Jahrhundert entstand eine bis dahin unbekannte Verwendung des Begriffs, laut dem das Bekenntnis die Funktion eines Zeichens der Zugehörigkeit zu einer gewissen Konfession – und umgekehrt einer Abgrenzung von anderen Glaubensrichtungen oder Konfessionen – übernahm. Unter dieser Akzentverschiebung im Verständnis seiner Funktion entwickelte sich das Bekenntnis aus seiner Rolle des Bekenntnisses zu Gott (eines Bestandteils des sakramentalen Vollzugs) zu einer theologisch-politischen Identitätsaussage. Die Auseinandersetzung des katholischen Kaisers Karl V. mit der neu entstandenen lutherischen Kirche, die eine stetig wachsende Verbreitung gewann, bis hin zur reichsrechtlichen Anerkennung mit dem Augsburger Religionsfrieden (1555), bedingte eine Entwicklung dieser Akzentverschiebung im Zusammenhang der Konsolidierung der unter dem jeweiligen Bekenntnis geeinten Glaubensgemeinschaft. Genau in diesem Rahmen lassen sich die innerlutherischen Auseinandersetzungen aus den Fünfzigerjahren deuten: Darin implizierten die Überarbeitungen bzw. die erklärenden Wiederholungen der bereits anerkannten Konfessionsbekenntnisse im Bann der von Luthers gestifteten Berufungen auf die Heilige Schrift vor dem Kaiser in Worms (1521) und im Rahmen der Speyerer Protestation (1529) eine

diesen nachinterimistischen Verweis auf apokalyptische Zeichen hatte in seiner frühen Abgrenzung gegenüber dem Katholizismus schließlich Luther selbst angeboten:⁴⁰ Der Reformator hatte die unmittelbare Verknüpfung der Wahrheitsfrage mit ihrer geschichtlichen Auffassung, die so stark die ernstestini-sche Konfessionspolitik des 16. Jahrhunderts prägte, bereits in den ersten Jahren seiner Tätigkeit zum Grundpfeiler seiner Theologie gemacht, indem er seinen Kampf gegen das Papsttum systematisch in Form einer Auseinandersetzung mit einem falsch eingeschätzten Handeln Gottes darstellte.

Diese apodiktische und an sich unmethodische Deutung der zeitgenössischen Situation wurde dann im Laufe der Jahrzehnte wiederholt Systematisierungsversuchen unterworfen. Weiterhin ermöglichte die ebenso ständige Wiederholung der ursprünglichen apokalyptischen Nuancierung den streng gesinnten Lutheranern, jeglicher Kompromissbereitschaft mit der Kirche des Antichristen zu widerstehen, deren wahre Natur Luther selbst offenbart hatte. Dadurch erfuhr die Figur des Reformators selbst eine Stilisierung in Gestalt eines exemplarischen Predigers oder eines endzeitlichen Charakters, die ihren Nachweis schon in der frühen Lutherbiografie fand.⁴¹

meta-historiographische konsensstiftende Integration, die den Charakter einer integrativ-konsensbildenden Selbstsituierung und -legitimierung innerhalb der theologisch-politischen Gegebenheit der Zeit nachwies. Diese integrative Rolle tritt jedoch nach einigen Jahren im Hintergrund, um der abgrenzend-identitätsstiftenden Anforderung der theologisch-politischen Selbstlegitimierung gegen die anderen Glaubenseinrichtungen Platz zu machen. Zur Entwicklung der Rolle des Bekenntnisses, vgl. Ernst Koch, „Der Weg zur Konkordienformel Vom Dissensus zum Konsensus“, *Fuldaer Hefte* 24 (1980): 10-46. Zur Entwicklung des Bekenntnisses sowie zu seiner integrativen abgrenzend-identitätsstiftenden Anforderungen, vgl. unter den zahlreichen Beiträgen von Irene Dingel insbesondere: Irene Dingel, „Bekenntnis und Geschichte: Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert“, in *Dona Melancthoniana: Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Hrsg. Johanna Loehr (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005), 61-82. Ead., „Lutherische Bekenntnisbildung zwischen theologischer Abgrenzung und Integration“, *Lutherische Theologie und Kirche* 40 (2016): 149-169. Ead., „Die Confessio Augustana als Referenzbekenntnis – ihr integratives und abgrenzendes Potenzial“, in *Die „Confessio Augustana“ im ökumenischen Gespräch*, Hrsg. Günter Frank, Volker Leppin und Tobias Licht (Berlin, New York: De Gruyter, 2022), 3-21.

40 Die ganze Institution des Papsttums deutete Luther als *res ficta* in einen Gegensatz zu den *res factae*, die die Historiographie eigentlich berichten soll (WA 7, 135f.). Das bedeutet, dass der Papst wie auch seine Ansprüche aufgrund der Endzeitprognosen der Johannesoffenbarung und des Danielsbuchs auf fiktiven (und dadurch illegitimen) Grundlagen beruhen. Im Rahmen eines solchen geschlossenen Verständnisses der Geschichte wird die siebente Posaune mit Beginn des Papsttums identifiziert. Vgl. Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung*, 79f.; 87f.

41 Die in den ersten Jahren der reformatorischen Bewegung – ab 1518-1519 und noch mehr in Folge des Bauernkrieges und dem ersten Abendmahlsstreits – schnell gesteigerte literarische Heroisierung Luthers in unterschiedlichen Gestalten brachte die enthusiastische Reaktion auf den Bruch mit Rom sowohl im propagandistischen Kontext als auch im deutschen Humanismus zum

Luthers mehr oder weniger von der Vorstellung einer bevorstehenden Endzeit geprägte Auffassung eines eigenen Antichristbegriffes⁴² hatte sich zwar im Zuge seiner Konfrontation mit dem römischen Papsttum entwickelt, jedoch zielte sie viel mehr darauf ab, eine Selbstvorstellung der neugeborenen reformatorischen Bewegung zu stiften, als eine aussagekräftige Endzeitberechnung bereitzustellen. Sicher – und von der Forschung unbestritten – ist in diesem Rahmen die Tatsache, dass sich Luthers Antichristbegrifflichkeit gegen die gesamte Institution des Papsttums statt gegen eine einzelne Person richtete.

Zieht man den in dieser Untersuchung teilweise dementierten Begriff von Apokalyptik nicht strikt historisch-theologisch, sondern in seiner allgemeinen Nuancierung einer Betonung der Überzeugung von einer Nähe des Weltendes in Betracht, sollte man Luthers einzigartige Antichristvorstellung als eschatologisch viel mehr als apokalyptisch geprägte Vorstellung darlegen: Wichtig war in ihr die soteriologische Botschaft, die kraft der Offenbarung der Rechtfertigung *sola fide* und durch die konsequente Ablehnung der römisch-katholischen Werkgerechtigkeit von der neugeborenen reformatorischen Bewegung in die Welt gebracht wurde, und nicht die damit verknüpfte – dennoch zweitrangig gebliebene – prophetische Ankündigung, es handle sich dabei um die vorletzte Zeit der Heilsgeschichte.⁴³ Das auffälligste Ergebnis der Systematisierung

Ausdruck. Das Reformationsjubiläum 2017 machte aufs Neue auf die zahlreichen Facetten dieses Themas aufmerksam. Zu einer weniger gelegentlichen Betrachtung des Themas, vgl. u.a. die folgenden klassisch gewordenen Untersuchungen: Hans Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter* (Leipzig: Hinrichs, 1906). Robert Kolb, *Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero: Images of the Reformer, 1520-1620* (Grand Rapids-Mich: Baker Academic, 1999). Stefan Ehrenpreis, Ute Lotz-Heumann, Olaf Mörke und Luise Schorn-Schütte, *Wege der Neuzeit: Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag* (Berlin: Duncker & Humblot, 2007). Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation: Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012). Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung*, 100 ff.; 150ff.

42 Zu unterschiedlichen Antichristvorstellungen, vgl. Ernst Wadstein, *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltabbat, Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung* (Leipzig: O.R. Reiland, 1896). Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist*. Richard Kenneth Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages: A study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature* (Seattle-Wash: University of Washington Press, 1981).

43 Z.B. „Wiclef vnd Hus pugnauerunt solum contra vitam papae, drum haben sie es nicht erheben kunnen, quia ipsi tam fuerunt peccatores quam papistae. Ego vero doctrinam ipsorum invasi; da mit hab ich sie geschlagen, denn es ist nicht vmb's leben, sed doctrinam zu thun.“, WATR 1, Nr. 880, 439. Zu Luthers Antichristvorstellung, vgl. Robin Bruce Barnes, *Prophecy and gnosis: Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation* (Stanford: Stanford University Press, 1988), besonders 44. Sehr erhellend ist Leppins ganze Monographie zum Thema: Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag*, vor allem 215f. Eine vertiefte und zutreffende Schilderung des Begriffs von Apokalyptik in der Gestalt eines „kulturellen Code“ bietet zum Beispiel Thomas Kaufmann an: Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur: Lutherischer*

dieses jederzeit gültigen Antichristvorwurfs gegen eine ganze ekklesiastische Institution bestand im dem Vorschlag der eigenen ekklesiologischen Vorstellung als Alternative. Genauer genommen fand Luthers ekklesiologische Vorstellung lediglich in jener Vorstellung einer Kirche Ausdruck, die ihre kirchengeschichtliche und -politische Legitimierung im Gegensatz zu einer bestimmten theologischen Tradition gestiftet hatte. Die historische Gegebenheit, in der diese Opposition zustande kam, prägte ebenfalls die Feststellung der Merkmale der jeweiligen Kirche: Die irdisch triumphierende römisch-katholische Kirche des Antichristen fände ihren Verhandlungsraum im Rahmen der Äußerlichkeit und der unmittelbar sichtbaren Zeichen der *theologia gloriae*, um sich auf eine Formulierung zu beziehen, die quasi zum Stichwort wurde. Dagegen sei die christusförmige Offenbarungsweise *sub contrariis* das Merkmal der wahren Kirche und gleichzeitig der eminente Ausdruck der konkurrierenden *theologia crucis*.⁴⁴

Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), besonders in den ersten zwei Kapiteln. Zur nachinterimistischen Zeit, vgl. u.a. Anja Moritz, *Interim und Apokalypse: Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548-1551/52* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009). Dieser Untersuchung zielt natürlich nicht darauf ab, die unbestreitbare Tatsache zu verleugnen, es habe einen apokalyptischen „kulturellen Code“ im vorkonkordistischen Luthertum gegeben. Die apokalyptische Rhetorik und eine ernsthafte Überzeugung von der Nähe des Weltendes nach zahlreichen prophetischen Mustern war zweifellos ein wichtiger Bestandteil der frühlutherischen Ausdrucksweise. Viel mehr zielt diese Untersuchung darauf ab, auf einer ‚theoretischeren‘ Ebene Folgendes zu schildern: Der apokalyptische „kulturelle Code“ ist, wenn man unter diesem Stichwort die mehrmals erwähnte Überzeugung von der Nähe des Weltendes versteht, nicht ausreichend, um die schrittweise historische Erscheinung von konfessionellen Auseinandersetzungen zu erklären, die von zunächst impliziten, dennoch existierenden theoretischen Voraussetzungen abhängig sind, lediglich weil er nicht ausreicht, um diese theoretischen Voraussetzungen zu erklären und zu rechtfertigen. Zum Thema der tatsächlichen apokalyptischen Beschäftigung einiger Lutheraner und zur Bedeutung des Rekurses auf bestimmte apokalyptische Prophezeiungsmuster widmete ich eine viel zu lange Zeit am Anfang meiner Beschäftigung mit dieser Untersuchung. Eher vergessliche Ergebnisse sind z.B. in meinem Aufsatz „Ideo sperandum est eum abbreviatum tempus“. Einige Bemerkungen über (pseudo)wissenschaftliche und apokalyptische Ansichten in Martin Luthers unklaren Positionen hinsichtlich der Berechnung der Endzeit“, *Nuncius Hamburgensis* 32 (2018), 69-87 zu finden. Eine reifere und meinem derzeitigen Standpunkt entsprechende Zusammenfassung zu Melanchthons astrologischer und endzeitlicher Beschäftigung wäre dagegen in „Die Unvereinbarkeit zwischen Zukunftsprognose und moraltheologischer Dringlichkeit: Vorschlag auf eine thematische Verschiebung im Standpunkt Melanchthons“, *Berliner Theologische Zeitung* 38 (2021), 138-155 zu finden.

44 In Luthers Auseinandersetzung mit Eck und dann auch in der *Leipziger Disputation* (1519) wurde dieser identitätsstiftende Prozess besonders deutlich. Die sich theologisch gründende „Antichristsbotschaft“ (nach Leppins glücklicher Benennung) brachte schon 1520 in der Schrift *De captivitate babilonica ecclesiae, praeludium Martini Lutheri* (WA 6, 484-573) die Dekadenz der römischen Kirche zur Darstellung ans Licht und erklärte damit die Reduktion der Sakramente und das Thema der positiven Zeichen der wahren Kirche, vgl. WA 6, 448ff. Dieser Text galt als polemische Antwort auf

Die vielschichtige Darstellung des Modus *sub contrariis* der Offenbarung Gottes *pro nobis*, die in ihrer Entstehung stark von Luthers christologischer Vorstellung abhing, gewann durch die frühe Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche die Form eines Urbilds für die Heilsgeschichte schlechthin, die genauso charakteristisch für die soteriologische Prägung des Reformators war wie für sein Dokerismus in den Augen seiner Gegner. Genau wie die Gottheit Christi sich in seiner Knechtsgestalt im Fleisch versteckte, enthülle sich der eschatologische Sieg der wahren und verborgenen Kirche unter der Gestalt der weltlichen Niederlage.⁴⁵ An sich bleibe sie infolgedessen eine Frage des Glaubens:⁴⁶ Wie das Kreuz den Sieg Gottes gerade durch seine Erniedrigung in der Knechtgestalt (*forma servi*) versinnbildliche, so könne Gott auch in der Geschichte *sub contrariis* handeln. Gott handele zwar in der Geschichte – die göttliche Gestalt in seinem Entäußerungsprozess bleibe den Menschen aber wohl unerschlossen. Eins werde jedoch zweifellos enthüllt, und zwar die kontinuierliche Dekadenz der römisch-katholischen Kirche durch die Identifizierung der Institution Papsttum mit dem Antichristen, die mit der Reformation in eine neue Phase eingetreten sei. Durch dieses Grundmuster konnte sich die lutherische Identität definieren bzw. heilsgeschichtlich rechtfertigen.⁴⁷

Die Spuren solch einer Entstehungsgeschichte bildeten den apokalyptischen Charakter der lutherischen Positionierung in ihren radikalsten Ausdrücken, wenn man dem Luthertum weiterhin eine gewisse apokalyptische Nuancierung zuschreiben möchte: Nicht zunächst in den – existierenden, dennoch nicht für die Definition einer vermeintlich wahren lutherischen Lehre wesentlichen – Endzeiterwartungen wären sie zunächst zu suchen, sondern in der Polarisierung

einige Werke gegen Luthers Stellungnahme zum Sakrament *sub utraque specie*, wie u.a. Isidoro Isolani *Revocatio Martini Lutheri ad Sancta Sedem* und Augustin von Alvels *Tractatus de comunione sub utraque specie, quaternus ad laicos*. Schon der Titel machte das Thema des Werkes – die widerrechtliche Aneignung des Wortes in der römischen Kirche – deutlich. Weniger klar war aber die Implikation, der Text sei ein *praeludium* zur Reaktion auf die Bulle und auf die Forderung eines Widerrufs seiner theologischen Stellungnahme gewesen, dessen eschatologisch prägnantes *postludium* in dem sogenannten *Anticatharinus* bestand: *Ad librum eximii Magistri Nostri, Magistri Ambrosii Catharini ... responsio*, 1521, WA 7, 705ff. Dazu vgl. Giovanni Miegge, *Lutero giovane* (Feltrinelli, 1964). Zu einer weniger polemischen aber inhaltlich deutlichen Stellungnahme, vgl. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520, WA 6, 405-415).

45 Vgl. u.a. *Contra XXXII articulos Lovaniensium theologistarum*, WA 54, 419 sowie die *Disputatio Reverendi patris Domini D. Martini Lutheri de divinitate et humanitate Christi*, WA 39/II, 104-105.

46 Dazu vgl. III.4.

47 Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung*, 492. Vgl. auch Hans-Ulrich Hofmann, *Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahm der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators* (Tübingen: Mohr, 1982).

und in der Opposition zur kirchenpolitischen Gegebenheit, die jeglicher radikalen lutherischen Positionierung den Charakter einer Resttheologie verleiht.⁴⁸

Bei der Bestimmung der Offenbarungsweise übten die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche und die damit verknüpfte Festschreibung des Theologumenons der Antichristbotschaft die Funktion einer Reduktion der Zeichen der göttlichen Präsenz auf das Wort aus. Gleichermaßen trug sie dazu bei, die Wirkungen des Wortes und des Sakraments entsprechend hervorzuheben. Ferner entwickelte sich im ersten Abendmahlsstreit diese sakramentale Reduktion der Zeichen der göttlichen Präsenz auf das Wort in Luthers Debatte mit den Vertretern einer spiritualistischen Deutung der Einsetzungsworte, die er „Schwärmer“ nannte. Gegen jegliche nicht realistische Auffassung präziserte Luther nun den in antikatholischer Richtung entstandenen Begriff eines konkreten Geistesgedankens abgrenzend, im Sinne der absoluten Existenzunmöglichkeit der Heilsgeschichte ohne Wort und Sakrament.⁴⁹

Dieses prägende Polarisierungs- und Abgrenzungsverfahren in der Entstehung der Selbstvorstellung Luthers war stark von jenen augustinischen antipelagianischen Schriften beeinflusst, die seine Annäherung zum reformatorischen Standpunkt ausgelöst hatten.⁵⁰ Darin konnte Luther eine autoritative Quelle für seine Auffassung der Geschichte in Gestalt eines eschatologischen Kampfes zweier nicht gleichrangiger Prinzipien – der wahren und der falschen Kirche,

48 Zur Begrifflichkeit der Resttheologie, vgl. die Einleitung, Paragraf 3.

49 Das spiritualistische Axiom der Nutzlosigkeit des Leibes bewirke nämlich in Luthers Augen lediglich als ein subjektives Verständnis des Begriffs von Geist. Die Entfernung der Realpräsenz aus den Einsetzungsworten impliziere wiederum ein Missverständnis der ganzen Inkarnation, da für den ganzen sakramentalen Zusammenhang ein starker christologischer Hintergrund unverzichtbar konstitutiv sei. Zu einer Analyse des noch nachweisbaren Einflusses Augustins zu diesem Zeitpunkt, vgl. Hans-Ulrich Delius, *Augustin als Quelle Luthers: Eine Materialsammlung* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1984). Die antipelagianischen Werke Augustins waren für die Entwicklung des reformatorischen Standpunkts Luthers entscheidend: Der Beleg dafür ist Luthers ein Brief an Georg Spalatin aus dem Jahre 1516 (WABr 1, 70, Nr. 27), in dem der Reformator den 8. Band (die antipelagianischen Schriften) der Amerbachschen Auflage der Gesamtwerte Augustins erwähnte, die nur als Gesamtauflage zur Verfügung stand. Die ersten beiden genannten Werke befinden sich dennoch nicht im 8., sondern im 6. Band. Dies weist somit indirekt auch eine breitere Kenntnis der antipelagianischen Schriften vonseiten Luthers nach, die gewiss nicht auf die im Selbstzeugnis vom Jahr 1545 (hier Anthologie, Text 1.1) erwähnte Schrift *De spiritu et litera* begrenzt war. Dazu vgl. Giancarlo Pani, *Paolo, Agostino, Lutero: Alle origini del mondo moderno* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005). Weitere Nachweise der vorherigen Kenntnis Augustins bestehen sowohl in Luthers *Randbemerkungen zu Augustini opuscola* (WA 9, 5-27), als auch in seinem sofortigen Erkennen des Werks *De vera et falsa poenitentia* als unechter Schrift (Brief an Lang im Oktober 1516, WABr 1, 65, Nr. 26). Diese Gelegenheit verursachte die berühmte Gegenreaktion des Andreas Bodenstein von Karlstadt.

50 Genau in dieser Hinsicht wurde 1533 der Traktat *De spiritu et litera* zum Grundtext im Statut der Universität Wittenberg.

der *civitas Dei* und der *civitas terrena* – erkennen. Der dogmatische Hintergrund seiner Theologie war demzufolge von Anfang an durch einen dichotomischen Vergeschichtlichungsprozess apokalyptischer Art gekennzeichnet.

In dieser eschatologisch zentrierten Perspektivierung wurde einerseits die Geschichte schlechthin überinterpretiert, andererseits geschah dies jedoch innerhalb der Geschichtsdeutung, die im Rahmen eines vorgegebenen Revelationsschemas prophetischer Art die Legitimierung *de jure* der Reformation enthüllt hatte. Die Berufung auf ein sonderliches Revelationsschema, worin die Offenbarung eines bisher verborgen gebliebenen Antichristen mit einer weltlichen Niederlage als Zeichen eines eschatologischen Sieges verknüpft wird, wurde dann zum Bestandteil der Selbstwahrnehmung der streng gesinnten Lutheraner in ihrer ganzen Parabel von Wittenberg über Magdeburg zu Jena unter den Stichworten *casus* und *status confessionis*⁵¹ sowie später gleichermaßen in der Entwicklung und in der Radikalisierung des sogenannten kursächsischen Philippismus von Melanchthons Nachfolgern.⁵² In beiden Fällen führte diese Vorstellung durch eine zunächst theologische, dann ebenfalls politische Isolierung der Betroffenen zur Selbsterfüllung der Prophezeiung vom weltlichen Misserfolg. Die Frage nach dem eschatologischen Sieg bleibt natürlich weiterhin offen.

2. Der Vergeschichtlichungsprozess einer metaphysischen Struktur: Die Deutung der Inkarnation als Idiemenkommunikation und das Problem des Docketismus

Was durch das Revelationsschema und die Betonung der mit der Antichristbotschaft und der Offenbarungsweise *sub contrariis* verknüpften Prophezeiung⁵³ zur Sprache gebracht wird, ist der Vergeschichtlichungsprozess der metaphysischen Struktur der innengöttlichen – christologischen und trinitätstheologischen – Perichorese. Dass die Bedeutung der Menschwerdung Gottes in Luthers Vorstellung in dem Erlösungswerk Christi schlechthin bestehe, war bereits in seiner Römerbriefvorlesung aus den Jahren 1515-1516 ein Merkmal der theologischen Vorstellung Luthers. Ebenfalls tief in Luthers Vorstellung

51 Hase, *Die Gestalt der Kirche Luthers*.

52 Zum kursächsischen Philippismus, vgl. IX.2-IX.3.

53 Dazu vgl. III.4.

gegründet war die Überzeugung, die göttliche Offenbarungsweise einer christusförmig beschaffenen Dialektik solle in Form der Verborgenheit *sub contrariis* folgen.⁵⁴ Aus Augustins antipelagianischen Schriften übernahm der Reformator ebenfalls die Begrifflichkeit des Paradoxes, die er zum Merkmal seiner ganzen Inkarnationsvorstellung machte: Der Schöpfer sei Geschöpf geworden, die Allmacht sei „eym koernlin“ zu finden.

Dogmatisch gesehen setzte Luther auf ungewöhnliche – möglicherweise sogar unorthodoxe, wie seine Gegner nicht zu Unrecht stetig behaupteten – Weise das Dogma der Zweinaturenlehre schlicht mit seinem Interpretament als Lehrstück der Idiomenkommunikation nicht nur auf sprachlogischer, sondern auch auf ontologischer Ebene gleich. Dazu entwickelte er ein besonderes Sakramentsverständnis, das das Ganze in der Abendmahlslehre ebenfalls ausbaute.⁵⁵

Die Inkarnationschristologie findet traditionell – und das ist ebenso bei Luther der Fall – mit der Auslegung des Christushymnus von Phil 2, 5-11 ihren Ausdruck, sodass die Darstellung der Menschwerdung als eschatologisch ausgerichteter Entäußerungsprozess dem altkirchlichen Leitmotiv der Kenose (κένωσις) nach der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* (Phil 2, 6f.) folgt. Christus habe die göttliche Gestalt (μορφή Θεού / *forma Dei*) abgelegt, um dafür die Knechtgestalt (μορφή δούλου / *forma servi*) anzunehmen. Nach dem Vorbild des Paradoxes stellte Luther die Menschwerdung als Vereinigung gegensätzlicher Gestalten in Christi Personeneinheit dar:⁵⁶ Die *assumptio ho-*

54 Diese Grundelemente sind also Bestandteile der reformatorischen Theologie Luthers seitdem er die Rechtfertigung *sola fide* in der antipelagianischen Deutung von Röm 1, 17f. entdeckt hatte. Dazu vgl. Luthers bereits erwähntes Selbstzeugnis, hier Anthologie, Text 1.1.

55 Im Versuch das Mysterium der Allmacht Gottes und simul die menschliche Not und das menschliche Leid zu erkennen, werde diese charakteristische Perichorese, die logisch nur in der Gestalt der Nebeneinanderstellung von Gegensätzen (*repugnantia*) beschreibbar sei, in Augustins Übernahme ciceronischer Quellen sowie in Luthers Auffassung als „Paradox“ (*paradoxon* / [*ad*] *mirabile* / *mirum*) gekennzeichnet. Zu einer systematischen Untersuchung von Augustins späte Theologie und Ciceros Einfluss darauf, vgl. Lettieri, *L'altro Agostino* sowie meinen (eher vergesslichen) Aufsatz „Et est mirabile in oculis nostris: Some side notes on Luther's pneumatology as Augustinian harvest: ecclesiology and Hermeneutics in the light of the first Abendmahlsstreit“, in „Church“ at the time of the Reformation in *Invisible community, visible parish, confession, building...*?, Hrsg. Anna Vind und Herman J. Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 301-322. Zum Thema der Anwesenheit Gottes „eym koernlin“, vgl. III.6 und III.7.

56 „Eum autem, qui modico quam ab angelis minoratus derelictus, desertus est, videmus per fidem Ihesum propter passionem mortis i. e. tollerantiam, quia libentius tulit mortem secundum id Phil. 2.: Factus est obediens usque ad mortem crucis etc. gloria et honore coronatum, ut supra ut gratia Dei i.e. ex misericordia Dei nos nimium diligentis pro omnibus tam quoad sacramentum quam quoad exemplum gustaret mortem. non autem absorberetur morte sicut nos Decebat dignum erat opus misericordia sua enim eum, Deum patrem propter quem omnia ad quem seu ad cuius gloriam sunt et fiunt et per

minis bringe jene *commutatio* mit sich, wonach Christus in der Funktion des Gottessohnes durch die Niedrigkeit und das Leiden bis hin zum Tod betroffen werde. Daraus resultierte die theopaschitische Formel, die ebenfalls ein Eckpfeiler seiner eigenartigen theologischen Vorstellung war.⁵⁷

Die Besonderheit von Luthers Auslegung der Inkarnationschristologie als Idiomenkommunikation auf sprachlogischer sowie ontologischer Ebene liegt lediglich darin, dass er von Augustins Darstellung des Paradoxes die Gleichzeitigkeit der Bezeichnungen Christi als Menschgewordener, Gekreuzigter, Auferstandener und Erlöser übernahm und in seiner soteriologischen Vorstellung des sogenannten „fröhlichen Wechsels“ wiedergab.⁵⁸ Bald ersetzte Melanchthons systematischere Version einer forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre diese soteriologische Vorstellung – außer im Fall des Tübinger Johannes Brenz.⁵⁹

Aus der Perspektive der Darstellung der Inkarnationschristologie in Form der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* verschob Luther den traditionellen Fokus von der Selbstentäußerung (συγκατάβασις / *exinanitio*) des Präexistenten und der entsprechenden Erniedrigung des inkarnierten Logos als Subjekt der Kenose auf den Menschgewordenen. In diesem Rahmen ist das Subjekt in Luthers Deutung folglich nicht Christus als zweite trinitarische Person (d. h., in seiner ausschließlich göttlichen Natur), sondern die ganze Personeneinheit als Zusammensetzung der göttlichen Natur mit der menschlichen – *communicazione idiomatum* im Einklang mit seiner Deutung des Dogmas der Zweinaturenlehre. Während die traditionelle Deutung des Präexistenten als

quem omnia, qui per adoptionem gratiae i.e. adoptionis gratiam multos filios in gloriam adduxerat praeparaverat adducere ab aeterno auctorem duces, caput salutis eorum per passionem consummare. i.e. ut consumaret et perfectum redderet Christum Qui enim sanctificat, scil. ipse auctor salutis Iesus Christus et qui sanctificantur, Christiani per Christum ex uno eodem Deo omnes“, WA 57, 12f.

57 WA 37, 57f. (zu Phil 2, 7). Zum Thema der reformatorischen Erkenntnis, die in der Form des *mirabile duellum* gegen die *iustitia activa* formuliert wurde, vgl. Uwe Rieske-Braun, *Duellum mirabile: Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999). Axel Wiemer, „*Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus*“. *Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten über 1. Kor 15 (1532/33)* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003). In Erwägung der Aufhebung der menschlichen Sündensterblichkeit durch sein Erlösungswerk kennzeichnete dazu der Reformator Christus schöpfungstheologisch als zweiter Adam. Dazu vgl. III.2.

58 Zur Bezeichnung Christi nach dem Vorbild des Paradoxes, vgl. z.B. hier, Anthologie, Text 1.2. Zur soteriologischen Deutung der Idiomenkommunikation als fröhlicher Wechsel, vgl. u.a. Johann Anselm Steiger, „Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der ‚fröhliche Wechsel‘ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor“, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38/1 (1996): 1-28.

59 Zu Brenz' soteriologischer Vorstellung, vgl. IV.6; zu Melanchthons forensisch-imputativer Rechtfertigungslehre, IV.2.

Subjekt der Kenose den fiktiven Charakter der inkarnierten *forma Dei* in einer Weise betont, in der die göttliche Gestalt – und nicht die göttliche Substanz – zum Ausdruck gebracht wird, hebt die Verschiebung des Fokus auf die Personeneinheit dagegen das Kondeszendenzmotiv der Inkarnation hervor. Gott sei Mensch geworden, dennoch werde die Gottheit in der Menschwerdung nicht aufgegeben, sondern lediglich verborgen: Geändert hat sich nicht die Existenzform der göttlichen Natur, nur ihre Erscheinungsweise. In der Personeneinheit bleibt sie immerhin zusammen mit der menschlichen Natur das handelnde Subjekt – allein als Zusammensein der beiden Naturen kommt die Personeneinheit zustande. Lediglich wurde die Kenose in Luthers Vorstellung – und dann noch radikaler in Brenz' Rezeption – schlicht als Verhüllung (κρύψις / *occultatio*) der bestehenden göttlichen Allmacht ausgelegt.⁶⁰

Während in Luthers Augen in der Betonung der Wahrhaftigkeit der göttlichen Leidensfähigkeit in der Personeneinheit eine Korrektur zum Doketismus seiner Opponenten bestand – wie er besonders klar in seiner späten Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld von Ossig machte⁶¹ –, warfen ihm seine Gegner wiederholt vor, eine Art operativem Doketismus marcionitischer Art vertreten zu haben, indem er durch den ontologischen Bezug göttlicher Eigenschaften *communicacione idiomatum* auf die menschliche Natur eine gewisse monophysitische Neigung dargestellt habe. Dagegen sah Luther in der christologischen Vorstellung seiner Opponenten nach der traditionellen Lehre der suppositalen Union (*unio suppositalis*)⁶² das Risiko, dem Leib Christi eine höhere Ehre als jene Gottes selbst zuzuschreiben und somit selbst einer doketischen Auffassung zu verfallen: „Es ist Gottes ehre nicht entkegen, das er nach der Gottheit allenthalben, auch ynn der hellen, sey, und sol widder Gotts

60 Dazu vgl. VI.1 und VI.2.

61 Dazu vgl. III.6.

62 Das nominalistische Gegenstück zu Luthers Zusammenführung der Lehre der personalen Union und der Idiomenkommunikation auf ontologischer Ebene ist eine Deutung der ersten, die unabhängig von der zweiten entsteht. In diesem Zusammenhang sei die Idiomenkommunikation wiederum als Redeweise und als Erklärung eines ontologischen Verfahrens auszulegen. Diese Auslegung wurde von Luthers Gegner übernommen – und von Melanchthon auch. Die Personeneinheit Christi wird in der nominalistischen Tradition als suppositale Union ausgelegt, in der die anhypostatische menschliche Natur durch die göttliche Natur enhypostasiert: Die von der göttlichen Natur getragene Menschheit gebe somit an dem Suppositum ausschließlich akzidentiellem Anteil. Sie werde als eine ungeformte *massa* in der Personeneinheit lediglich von der göttlichen Natur als Suppositum emporgehalten und geformt, sodass sie völlig von der göttlichen Natur abhängig bleibe. In diesem Zusammenhang habe das Lehrstück der Idiomenkommunikation keine ontologische Bedeutung, sondern ausschließlich eine sprachlogische: Sie sei eine reine Redeform (*figura sermonis*), die Ausdrucksweise, die die Einzelercheinung der Personeneinheit Christi zur Sprache bringe.

ehre sein, das sein leib ym brod sey, als were sein leib edeler denn die Gottheit“.⁶³

Ans Licht brachte Luther die soteriologische Relevanz einer wahrhaftigen Leidensfähigkeit Gottes mit dem Begriff der sogenannten „Mühe des Abendmahls“,⁶⁴ indem er dazu behauptete:

Unsers Gotts ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auff aller tieffest erunter gibt, yns fleisch, yns brod, ynn unsern mund, hertz und schos, Und dazu umb unsern willen leidet, das er unehrlich gehandelt wird beyde auff dem creutz und altar, wie S. Paulus sagt. 1. Cor. xi. [1Kor 11] „Das etliche unwirdig essen von diesem brod“. Leydet er doch on unterlas, das fur seinen Goettlichen augen sein wort, sein werck und alles was er hat, verfolget, gelestert, geschendet und misbraucht wird, und sitzet dennoch ynn seinen ehren.⁶⁵

Kritisch war dennoch die Tatsache, dass beide Perspektiven dem Vorwurf des Docketismus rechtmäßig unterstellt waren: Gegen den Vorwurf seiner Gegner verteidigte Luther eine ernsthaft antidocketische Behauptung einer systemimmanenten Theopaschie. Eine eindeutige Lösung war unmöglich, wie im Laufe der Zeit die Entwicklung aus verschiedenen Voraussetzungen völlig andersgearteter, sogar konkurrierender theologischer Systeme zeigte. Luthers theologische Konstruktion war auf die Personeneinheit Christi konzentriert, die

63 WA 26, 437, und weiter: „Es sey widder das Priesterthum und koenigreich Christi, so die Epistel zu den Ebreern leret, Denn Christus, Wo er ist, da ist er koenig und priester, Aber ym brod kan er nicht koenig sein, Denn Brod ist ein Creatur ynn der welt, Nu ist sein reich nicht von der welt. Jsts nicht fein? Christus reich ist nicht von der welt, drumb ists nicht ynn der welt, Denn dieser geist macht ‚Von der welt‘ und ‚Jnn der welt‘ ein ding. Weh uns armen Christen, die wir ynn der welt, ym tode, unter dem teuffel sein muessen und unser koenig ist ym hymel gefangen, das er uns nicht regiren noch schuetzen, noch helffen, noch bey uns sein kan, Denn sein reich ist ym hymel und nicht ynn der welt. [...] Es ist widder die ehre Gottes, Denn Christus ist ym hymel ynn der ehre des Vaters Phil. 2. Und hat seinen stuel nicht ym brod, sondern ynn dem hymel bereit etc. Dieser grund wil eben das der vorige, Das Christus sey ym hymel als ym kercker und stock gefangen, Denn es were schande, das er solte bey uns sein auff erden ynn allerley not der sunden und des tods, Es ist besser, Er lasse uns dem teuffel hienyden und spiele droben mit den Engeln. Jsts nicht koestlich ding? Es ist Gottes ehre nicht entgegen, das er nach der Gottheit allenthalben, auch ynn der hellen, sey, und sol widder Gotts ehre sein, das sein leib ym brod sey, als were sein leib edeler denn die Gottheit. Fort, fort, Es ist ein schoener, feiner geist.“, WA 26, 436f.

64 „Was ists denn nu fur eine ehre Christi, das sein leib ym abendmal ist? Hie antwort ich: Es ist war, nach Ecolampads klugheit hat Christus kein andere ehre denn das er zur rechten hand Gotts sitze auff eim sammet polster und lasse yhm die Engel singen, gesgen, klingen und spielen und sey unbeladen mit der muehe des abendmals. Aber nach unser armen sunder und narren glauben ist seine ehre manichfeltig, das sein leib und blut ym abendmal ist.“, WA 23, 155. Zum Thema, vgl. Carl Axel Aurelius, „Gottesdienst als Quelle des christlichen Lebens bei Martin Luther“, *Lutherjahrbuch* 76 (2009): 221-234, 228ff.

65 WA 23, 157.

reformierte Position sowie diejenige Melanchthons dagegen auf das Erlösungswerk der Personeneinheit als Wirkungseinheit – die *beneficia Christi*, um ein in dieser Untersuchung rekurrierendes Leitmotiv von Melanchthons Theologie zu erwähnen. Die jeweiligen Vorwürfe des Doketismus richteten sich gegen die mangelhafte Aufmerksamkeit, welche die gegnerische Seite auf den Hauptpunkt der eigenen theologischen Position aufmerksam gemacht hatte.

3. Ein gegenseitiger Vorwurf: Die vielen Schichten des Doketismus und die Leidensfähigkeit Gottes

Kirchengeschichtlich gesehen signalisiert jeglicher Vorwurf des Doketismus nichts anderes als eine Meinungsverschiedenheit in der Vereinbarung streng dualistischer – hellenistischer und gnostischer – Vorstellungen einer leidensunfähigen und absolut transzendenten Gottheit mit der jüdisch-biblischen Vorstellung von einem inkarnatorischen Kommen des göttlichen Erlösers. Als *δόκησις* kann nämlich jede Behauptung bezeichnet werden – dabei sei die menschengewordene Gestalt der Gottheit, die unter den Menschen erschien, nichts anderes als ein zur menschlichen Erlösung determinierter Schein, deren Wirken ebenfalls als Schein zu verstehen sei – wobei man sich unter Wirkung auf das Leid, auf das Menschsein oder auf die Menschwerdung als Prozess beziehen kann.

In diesem Sinne scheint es gerechtfertigt, zu behaupten – wie seine Gegner es faktisch taten – , Luther habe eine Art Doketismus vertreten, obwohl er stets das Gegenteil behauptete und sich wiederum gegen andere vermeintlich doketischen Vorstellungen richtete.

Das Spektrum der doketischen Vorwürfe erstreckte sich schon in den frühchristlichen Quellen von einem radikalen Doketismus, der in der Annahme einer Scheinexistenz Christi besteht, bis zur milderen doketischen Vorstellung einer Trennchristologie, in der die Leidensfähigkeit entweder auf eine andere Person oder auf ausschließlich eine der beiden Naturen Christi übertragen wird.⁶⁶

66 Textgemäß ist dennoch der Doketismus nicht als Ausgangspunkt der Inkarnationschristologie zu verstehen. Anders gesagt, besteht in der Inkarnationschristologie keine späte Dogmatisierung mit antidoketischer Absicht: Es sind die doketischen Vorstellungen, dass Interpretamente einer bereits existierenden sogenannten hohen Christologie waren, nicht umgekehrt. Der Rückgriff in der Entstehung von doketischen Vorstellungen ist meist auf vulgärphilosophische Gedanken – auch vom hellenistischen Hintergrund – sowie auf mystisches Allgemeingut und Engelvorstellungen des Frühjudentums und des frühen Christentums. In der Forschung war lange Zeit üblich, gnostische Christologien generell als doketistisch anzusehen, aufgrund von den häresiologischen Berichten der

Die Vorwürfe des Doketismus, die gegen Luthers Vorstellung gerichtet waren, nahmen nicht die Leidensfähigkeit Gottes in den Fokus, sondern die richtige Deutung der Einsetzungsworte im Abendmahl.⁶⁷ Die Realpräsenz der menschlichen Natur im Abendmahl, die Luther verteidigte, bekämpften seine Opponenten durch den Rekurs auf Tertullians Widerlegung der radikal doketischen Vorstellung Marcions, die eine pneumatische oder psychische Substanz der Person Christi voraussetzt: Sie könne im Abendmahl nicht wahrhaftig anwesend sein, ohne sich auf Marcions Einbildung eines Gespenstes (*phantasma*) zu beziehen⁶⁸ – um auf Tertullians antimarcionitischen Wortschatz aufzugreifen, der zum Leitmotiv der antilutherischen Polemik wurde. Ebenfalls berief sich Jean Calvin in seiner *Institutio Christianae Religionis* zur Widerlegung von Luthers „prodigiosa ubiquitas“ auf Tertullians antidoketische Vorstellung, indem er meinte, Luther habe das „corpus Christi [...] phantasticum“ zu einem Gespenst (*spectrum*) gemacht.⁶⁹

Der Rückgriff auf Tertullians antimarcionitisches Argument⁷⁰ war von einer günstigen Gelegenheit motiviert: Die *editio princeps* der kontroverstheologischen Schrift *Adversus Marcionem* – herausgegeben von Beatus Rhenanus unter Mitarbeit von Konrad Pellikan – war vor kurzer Zeit, im Jahre 1521, bei Johannes Froben in Basel erschienen.⁷¹ Unter diesen Voraussetzungen war es

Kirchenväter (u.a. Theodoret, Clemens von Alexandria, Hippolyt) und des typisch für die Gnosis kosmologischen Dualismus. Zu einer wunderbar einleuchtenden Zusammenfassung des *status quaestionis*, der diese Untersuchung für diese kurze Darstellung besonders schuldig ist, vgl. Wichard von Heyden, *Doketismus und Inkarnation: Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie* (Tübingen: A. Francke Verlag, 2014). Andererseits haben die Schriftstücke aus Nag Hammadi auch Folgendes bestätigt: Nicht jede gnostische Christologie ist auch eine doketische Christologie; wiederum ist der Begriff von Doketismus viel breiter anwendbar als bei dem Phänomen der Gnosis alleine. Für was Luthers direkte Quellen betrifft, geht sogar der antipelagianischen Augustin in dieser Richtung, obwohl er drei Jahrhunderte nach dem Auftauchen von gnostischer Christologie lebte, eine er Argumente, die in Auseinandersetzung mit dem gnostischen Doketismus entstanden, gegen den Dualismus seiner Zeit, den Manichäismus, richtete. Das Gleiche tat ebenfalls Melanchthon gegen den lutherischen Monergismus, der er eine Art Stoizismus oder sogar Manichäismus deutete. Dazu vgl. V.1.

67 Zu Luthers unterschiedlichen Präsenzweisen im Laufe des ersten Abendmahlsstreits, vgl. III.7.

68 Tertullian, *De Incarnatione*, 54.

69 Jean Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, IV, 17 und 30. Zur Antwort Luthers, vgl. WA 26, 339. Zur Entstehung des Begriffs von Ubiquität, vgl. VII.1.

70 Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV, 40, 3.

71 Beatus Rhenanus und Konrad Pellikan, Hrsg., *OPERA || Q. SEPTIMII FLORENTIS TERTVL / ||liani inter Latinos ecclesiae scriptores primi, sine quorum le||ctione nullum diem intermittebat olim diuus Cyprianus,|| per Beatum Rhenanum Seletstadiensem è tenebris eruta || atque à situ pro uirili uindicata, adiectis singulorum libro||rum argumentis & alicubi coniecturis, quibus uetustissimus || autor nonnihil*

kein Wunder, dass der Erste, der diese Gelegenheit nutzte, die Stelle gegen jegliche nicht tropische oder figurale abendmahlstheologische Vorstellungen – sprich, gegen die römisch-katholische abendmahlstheologische Vorstellung der Transsubstantiation sowie die lutherische abendmahlstheologische Vorstellung der Konsubstantiation⁷² – zu benutzen, der Basler Johannes Oekolampad war.⁷³ Tertullians Ablehnung von Marcions Auffassung der Einsetzungsworte unter dem Stichwort *figura corporis* verband Oekolampad in seiner Schrift *De genuina verborum ...*⁷⁴ mit dem humanistischen Verständnis des Begriffs *figura* als Tropus in einer Weise, die bald zum glücklichen Argumentationsmuster zur Verteidigung der figuralen Deutung der Einsetzungsworte gemacht wurde.

Die Tatsache, dass Oekolampad seine Verteidigung Huldrych Zwinglis gegen die Vorwürfe Johannes Bugenhagens in Straßburg aufgrund der Basler Zensur drucken ließ, versicherte wiederum eine rasche Einsetzung Martin Bucers in die Debatte, der wiederum offen von der Argumentationsweise Oekolampads profitierte.⁷⁵ Bucers Mühe, die tropische Deutung der Einsetzungsworte durch Tertullians Ablehnung von Marcions Dokerismus zu verteidigen, ging möglicherweise etwas zu weit, als er unter den schwäbischen Theologen, die er erreichen wollte, auch seinen alten Freund Johannes Brenz zählte. Dieser konnte dennoch keinen großen Unterschied zwischen Bucers und Oekolampads Abendmahlsvorstellung in ihrem Rückgriff auf die tertullianische Stelle erkennen: Genauso wie Luther, der die spiritualistische Deutung der Einsetzungsworte trotz Zwinglis vorzeitigem Tod bereits im Jahre 1531 lediglich als „zwinglianische“ brandmarkte.

Brenz' offene und ausführliche – obgleich immerhin noch etwas unreife – Reaktion bestand in dem am 25. Oktober 1525 erschienenen *Syngramma Suevicum*.⁷⁶ In dieser Schrift setzte er sämtliche nicht reale Deutungen der

illustratur ... || (Basel: Johann Froben, 1521) (VD 16 T 559).

72 Zur Konsubstantiationslehre Luthers, vgl. II.1.

73 Dazu vgl. die aus dem Jahre 1971 stammende und erst neulich edierte Untersuchung Hoffmanns: Gottfried Hoffmann, *Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melancthon* (Göttingen: Edition Ruprecht, 2011).

74 Johannes Oekolampad, *IOANNIS OE=||COLAMPADII DE GENVINA || Verborum Domini, Hoc est corpus meum,|| iuxta uetustissimos authores, expo=||sitione liber:||* (Straßburg: Johann Knobloch d.Ä., 1525) (VD 16 O 331).

75 Dazu vgl. Katharina Greschat, „Dann sind gottwilkommen, Marcion und Marcionin': Marcion in den reformatorischen Auseinandersetzungen um das Abendmahl“, in *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / Marcion and His Impact on Church History: Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, Hrsg. Gerhard May und Katharina Greschat (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002), 235-51, besonders 237f.

76 Dazu vgl. Kaufmann, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren*, besonders 304. Zum *Syngramma Suevicum*, vgl. Johannes Brenz, *Johannes Brenz: Frühschriften*. Hrsg. Martin Brecht,

Elemente im Abendmahl mit einer Art Dokerismus gleich. Auf ähnliche Weise äußerte sich auch der Nördlinger Theobald Billican: Zum Nachteil der der Lutheraner machte er jedoch damit Zwingli auf Oekolampads tropische Deutung der Einsetzungsworte und auf die entsprechende antidokeristische Argumentationsweise aufmerksam.⁷⁷

1527 erschien auch Luthers Reaktion auf die beiden schweizerischen Theologen – von ihm voneinander in ihrer Abendmahlsauffassung kaum zu unterscheiden und nicht besonders schmeichelhaft „Schwärmergeister“ oder „Schwärmer“ benannt – mit der Veröffentlichung seiner Schrift *Daß diese Worte Christi ...*,⁷⁸ in der er sich mit der tertullianischen Stelle auseinandersetzte und sie zugunsten seiner realen Deutung der Elemente im Abendmahl interpretierte.⁷⁹

Einerseits sahen seine Gegner Luthers Abendmahlsvorstellung weiterhin als Bestätigung seiner doketischen Positionierung; andererseits richteten sich Luthers antidokeristische Argumente traditioneller gegen jene Vorstellungen, die von der Ablehnung der Wahrhaftigkeit des Leidens am Kreuz geprägt waren, wie seine Argumentationsverschiebung auf die Inkarnationschristologie in der im folgenden Jahr erschienenen Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* bestätigte.⁸⁰

In Luthers Augen hatten die Argumente seiner Gegner die doketische Gestalt einer Trennchristologie, die, wenngleich sie das Leiden an sich nicht schlechthin ausschließe, es allein der menschlichen Natur zuschreibe. Seinerseits berief sich Melanchthon, der sie auf Grundlage der Deutung der Personeneinheit als suppositaler Union teilte, zum ersten Mal auf Irenäus von Lyons Stichwort „*requiescente verbo*“ mit dem Zweck, die reformierte Perspektive durch Belege der Kirchenväter zu unterstützen.⁸¹ Zusammen mit der fälschlich Athanasius von Alexandria zugeschriebenen Formel „*non colligatur*“⁸² wurde das Irenäuswort

Gerhard Schäfer, und Frieda Wolf (Tübingen: Mohr, 1970-1974). Bd. 1, zu Brenz' früherer theologischer Position, vgl. Martin Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1966). Zur Entwicklung von Brenz' christologisch-abendmahltheologischen Position, vgl. VI.1-VI.3.

77 Zu Billicans Deutung der Einsetzungsworte und ihr Erfolg und ihre Verbreitung in Wittenberg, vgl. Greschat, „Dann sind gottwillkommen, Marcion und Marciönnin“, besonders 239-241.

78 WA 23, 64-320.

79 Vgl. WA 23, 201f. Luther deutete nämlich den Begriff von *figura* nicht als „Tropus“ wie seine Gegner, sondern als „Gestalt“, sodass er den Begriff unvermeidlich auf eine reale Anwesenheit bezogen sah.

80 WA 26, 261-509.

81 Irenäus, *Adversus Haereses*, III, 19. Zur Korrektur von dem ungewolltem Dokerismus des Irenäus in der lateinischen Übersetzung der Stelle, vgl. Takashi Onuki, *Heil und Erlösung: Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 370f.

82 „Athanasius sic loquitur de incarnatione verbi: Logos non colligatus est corpori, sed ipse corpus

zum lebenslangen Leitmotiv der Argumentationsweise des *Praeceptor Germaniae*.

Analysiert man jedoch die Ausführungen Luthers – und teilweise ebenfalls diejenigen Brenz' – fällt Folgendes eindeutig auf: Der Rückgriff auf die theopaschitische Formel ist nicht als Verweis auf eine gezielte Tradition zu verstehen,⁸³ sondern als ein immanenter Bestandteil der von Luther vorgeschlagenen theologischen Struktur, die sich ständig um den Dokerismus und um die gegenseitigen Vorwürfe dreht und sich schrittweise konsolidiert und radikalisiert.⁸⁴ Obwohl die Auseinandersetzung mit dieser Art Tradition im Luthertum eine teilweise vielschichtige Rolle spielte, kam dieser Vergleich erst in den Systematisierungsversuchen nach Luther ans Licht – und zwar als Versuch, Luthers Position unter Bezugnahme auf die altkirchliche Tradition

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“, *Enarratio Epist. Pauli ad Colossenses, Caput III.*, CR 15, 1271. „[...] λόγος non colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit, et extra omnia“, zur *Extra*-Dimension des Logos sind hier der Bezug auf *Oratio de incarnatione*, 125 des Athanasius von Alexandria sowie der Bezug auf *Sententiae*, 804 des Petrus Lombardus (ubique totus est, sed non totum) besonders relevant: „Athanasius sic loquitur de incarnatione verbi: 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.“, CR 15, 1271. Möglicherweise wurde in diesem Zusammenhang Athanasium im antilutherischen Sinne zitiert, gegen Luthers Formel „additus ad eam“: „Dicerem profecto id factum propter Christum qui est factus ad imaginem dei hypostaticè, sed additus ad eam etc. Quapropter quoniam vera intantum vera sunt: Ergo et ideae omnium rerum, et ita omnes res sunt similes deo per filium qui est similitudo.“, WA 9, 14. Eigentlich scheint die Formel aus dem Pseudo-Cyprian zu stammen, vgl. Wilhelm August, Ritter von Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia* (Vindobonae: Apvd C. Geroldi filivm, 1868-1871), Bd. III/3, 96.

83 Im Laufe der Kirchengeschichte tauchten zwei theopaschitische Formeln auf. Die erste Formel, *Dei Verbum passum est carne*, wurde von Cyrill von Alexandria, dem sogenannten *doctor incarnationis*, in seinem dritten Brief gegen Nestorius während des Konzils von Ephesus (431) vorgeschlagen. Diese Variante zielte darauf ab, die Einheit der Person nach Athanasius durch die Idiomenkommunikation zu betonen. Die zweite Formel, *Unus de Trinitate passus est carne*, wurde 513 von Proclus in Konstantinopel formuliert, von den skythischen Mönchen angenommen und während des zweiten Konzils von Konstantinopel 553 bestätigt. Dabei steht die trinitarische Perichorese im Gegensatz zum Monophysitismus, der immer auch ein Vorwurf des Dokerismus mit sich zieht: Jene Einheit des am Kreuz gelittenen Menschen in seinem Fleisch ist zugleich auch die zweite trinitarische Person des Logos, die mit dem Vater das eine göttliche Wesen teilt.

84 Wie von Katharina Greschat nachgewiesen, wusste Luther – im Gegensatz zu Melancthon und zu seinen reformierten Gegnern – so wenig von Marcion, von dem Gnostizismus und dem Dokerismus, dass er seine Figur mit Simon Magus, Montanus und sogar mit den Prophetinnen Priscilla und Maximilla verwechselte. Ein bewusster Rückgriff auf die frühchristliche Tradition schein auch allein unter diesen Voraussetzungen relativ unwahrscheinlich: Greschat, „Dann sind gottwillkommen, Marcion und Marciönin“.

wiederzubeleben. Dagegen vertrat Luther eine wahrhaftige Theopaschie:⁸⁵ Sie ist als systemimmanentes Element zu bewerten, das zum Zusammenbruch verurteilt ist, wenn die ontologische Interpretation der Idiomenkommunikation – später *genus idiomaticum* genannt – durch die scholastische Lehre der suppositalen Union ersetzt wird. Die zweite und dritte Generation der Lutheraner, die ausgeprägt in Luthers Position standen, bezogen sich auf eine Art Theopaschismus, der mit der veränderten christologisch-soteriologischen Ordnung nicht länger vereinbar war. In Luthers theopaschitischer Vorstellung bestand das Unikum seines theologischen Systems: Diese theopaschitische Vorstellung war einmalig, weil sie systemimmanent und unreflektiert war, indem der Reformator sie konsequent von der ontologischen Deutung der Idiomenkommunikation deutete – ein ebenfalls einmaliges Merkmal von Luthers Theologie.

85 Zur unmittelbaren sprachlichen Differenzierung dieser unterschiedlichen Entstehungen von der theopaschitischen Formel wird in dieser Untersuchung die folgende wörtliche Differenzierung vorgeschlagen: Unter dem Stichwort Theopaschismus wird ein bewusster Zugang zur theopaschitischen Tradition gemeint, unter Theopaschie die Entstehung einer theopaschitischen Instanz ausgehend von der inneren Ökonomie eines theologischen Systems. Dazu vgl. die Einleitung, Paragraph 3.

II.

Von der Bewahrung des ‚Rests‘: Zwischen apologetischen Waffen, selbsterfüllenden Prophezeiungen und weltlichem Misserfolg

1. Die Entstehung von Luthers Abendmahlslehre: Die Auseinandersetzung mit den sogenannten Schwärmern als Ausgangspunkt der Spaltung

Bis zum Jahr 1517 vertrat Luther in Übereinstimmung mit seinem Ordensvorgesetzten, dem Generalvikar der deutschen Kongregation der observanten Augustiner-Eremiten Johann von Staupitz, die traditionelle Deutung der Buße als Einübung in die Gleichförmigkeit des menschlichen mit dem göttlichen Willen.⁸⁶ Erst durch Kritik am römischen Missbrauch des Sakraments⁸⁷ in den Ablassthesen und den *Resolutiones* verschob sich die Argumentation des Reformators auf die Warnung vor der Werkgerechtigkeit und der semipelagianischen Rechtfertigungslehre *ex opere operato* bis hin zur Charakterisierung der Wirkung der guten Werke als eine sündige.⁸⁸

Seine neue Sakramentsvorstellung, die er 1520 mit der Schrift *De captivitate Babylonica* vollendete, stellte Luther im vorherigen Jahr zum ersten Mal mit seinem Sermon *Von dem hochwürdigen Sakrament* als Dreier-Gliederung in Form von Zeichen-Bedeutung-Glaube dar. Darin lag Luthers Betonung noch auf einem seelsorgerischen Verständnis der Messe in Form eines Geschenks (*beneficium datum*) des Testaments Christi; in der endgültigen Verschiebung auf eine alternative Entfaltung des Abendmahls vonseiten des Reformators bestand eine Konsequenz der Angriffe Johannes Ecks und Hieronymus Emsers im Gefolge

86 *Sermon Von der Bereitung zum Sterben*, WA 2, 685-697.

87 WA 2, 714.

88 Dazu vgl. Wilhelm H. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melancthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530)* (Neukirchen: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1968).

der *Leipziger Disputation*.⁸⁹ Nun konnte er in *De captivitate Babylonica* erklären, er habe die Konsubstantiationslehre von Pierre d'Ailly übernommen und gegen die römisch-katholische Abendmahlslehre gewandt.⁹⁰ Auf diese Weise setzte Luther den Präzedenzfall in der Übernahme der traditionellen Metapher des feurigen (oder glühenden) Eisens, die im Laufe der Jahrzehnte Jakob Andreae und Martin Chemnitz mit anticalvinistischer Stoßrichtung gegen die kursächsische Vorstellung so gerne wiederholten.⁹¹

In der Beurteilung der Konsubstantiationslehre wichen die Positionen Luthers und Melanchthons erstmals voneinander ab – oder, genauer gesagt, wurde der Unterschied im jeweiligen Fokus zum ersten Mal unmissverständlich: Von einer reinen Signifikationsauffassung verabschiedete sich Luther endgültig durch die Betonung einer wahrhaftigen Auswertung der Konsistenz der Elemente als solche im Sakrament des Abendmahls.⁹² In Melanchthons Augen verabschiedete er sich so von dem unvermeidlichen Pendant einer Deutung der Personeneinheit als Wirkungseinheit: Die Einsetzungsworte standen in Luthers Vorstellung nämlich nicht mehr als Endziel im Sakrament, sondern vermittelten eine vom Glauben des Einzelnen unabhängige Veränderung in den Elementen selbst. Der Endeffekt dieser vom Sakramentsempfänger unabhängigen Veränderung sei eine reale Anwesenheit in den Elementen von Christi Fleisch und Blut.⁹³ Unter diesen Voraussetzungen ist die Bedeutung der typisch lutherischen Merkmale der *manducatio realis* und der *manducatio impiorum* zu erklären, die auf der einen Seite so wesentlich waren sowie von der anderen absolut unhaltbar: Entscheidend für die Annahme oder die Ablehnung der lutherischen Nießung war lediglich die Zustimmung zur oder die Ablehnung der im Hintergrund stehenden Konsubstantiationslehre.

Damit fing Luther an, die sakramentalen Zeichen von der Christologie her zu verstehen: Das Sakrament sei Christus; Christus sei wiederum das Zeichen: Bei diesem neuen Zeichenbegriff ging es nicht darum, im Sakrament des

89 Dazu vgl. *ivi*, 287.

90 WA 6, 510.

91 Dazu vgl. II.5, VIII.3 und IX.7. Zur Anwendung der Metapher vonseiten Luthers, vgl. Angelika Michael, „Ferrum ignitum bei Luther: Wahrheit, die sich erschließt, wandelt den Menschen wesentlich“, *Kerygma und Dogma*, 2021, 67/3, 169-197.

92 Die bis zum Jahr 1519 von Luther vorgenommene Dreier-Gliederung des Sakramentsbegriffs erfuhr in der Predigt über Mt 26 am Ostern 1520 eine Verschiebung des Fokus allein auf das Wort: Alle Sakramente seien vom Wort her zu verstehen, das Heilswerk Christi werde in der Messe mitgeteilt. WA 9, 448f. Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 57ff.

93 Friedrich Gräbke, *Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt: Eine dogmengeschichtliche Studie* (Leipzig: Deuchertsche Verlagsbuch, 1908).

Abendmahls das *factum passionis* des Opfertodes Christi wiederholen zu wollen, sondern darin seinen Leib und sein Blut *usu passionis* zu vergegenwärtigen. In den Zeichen, durch die Einsetzungsworte sowie in der damit angekündigten Realpräsenz werde die Vergeschichtlichung des Heilsgeschehens durch die Menschwerdung Christi und die daraus folgende Abwesenheit Christi vom Sichtbaren im Sakrament erfüllt.⁹⁴

Gegen die Lehre der böhmischen Brüder und – ohne ihn namentlich zu nennen – gegen Zwinglis Mentor Cornelis Hoen⁹⁵ richtete sich Luther 1523 mit seinem Sermon *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi*. Auf die Konsubstantiationslehre griff er hier mit dem Zweck zurück, eine Transfiguration der Elemente im Abendmahl gegen die spiritualistische Deutung von 1Kor 10-11 als ausschließlich geistliche Nießung (*manducatio spiritualis*) zu verteidigen: Nach der Metapher des feurigen Eisens seien die Elemente zugleich Leib und Blut Christi sowie Teile der Personeneinheit,⁹⁶ die Letztere in seinem Erlösungswerk könne die Sündenvergebung schenken.⁹⁷ In seiner Auseinandersetzung mit Andreas Bodenstein von Karlstadt und den Schwärmern bezog Luther im folgenden Jahr mit seiner polemischen Schrift *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* ebenfalls Stellung zum Abendmahl.

Zum Zeitpunkt seiner ersten Äußerungen gegen die spiritualistische Deutung vonseiten der Schwärmer stand allerdings das Abendmahl noch nicht im Mittelpunkt des Streits: Beachtlicher waren die weiterhin antipelagianisch geprägten Fragen um das Schriftverständnis und die entsprechende Deutung des Evangeliums, die Luthers Beziehung zu Karlstadt von Anfang an geformt hatten. Es war jedoch gerade der Konflikt mit seinem damaligen Mitarbeiter, der Luther Anlass zu einer offenen Verlagerung der Kontroverse auf das Thema des Abendmahls gab, während – gegen Karlstadts Deutung der Konsekration – der Basler Johannes Oekolampad in einem verlorenen Brief seine tropische Deutung des Abendmahls vortrug. Dadurch wanderte der thematische Fokus von der Deutung des Evangeliums zur christologischen Frage nach dem

94 Das Verkündigungswort (*testamentum*), das in der Verheißung (*promissio*) bestehe, werde somit zum Gnadenmittel der Kirche. Die christozentrische Deutung des Zeichenbegriffs, die Luther vertrat, erlaubte ihm, Christus als Merkmal (*signum*) des Neuen Testaments zu verstehen und von dieser Voraussetzung her die Begriffe von Christus, Sakrament und sakramentalem Zeichen gleichzusetzen. Zur Darstellung der Vergeschichtlichung von Luthers Vorstellung des Heilsgeschehens, vgl. I.2.

95 Dazu vgl. Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

96 WA 11, 433f.; 447f.

97 WA 18, 62-125; 134-214.

richtigen Verständnis des Leibes Christi. Zu diesen umstrittenen Themen äußerten sich auch die Theologen in Oberdeutschland und in der Schweiz, die der Wittenberger dreifachen Abendmahlslehre zustimmten und Karlstadts Mystizismus zurückwiesen.

Als Korrektur des Standpunkts seines damaligen Mitarbeiters fasste Luther die Rolle des Wortes als Vehikel von Glauben und Geist im Sakrament betonter auf. Diese Art Mystizismus schrieb er jedoch aufgrund von Oekolampads tropischer Deutung verallgemeinernd – und nicht ohne dauerhafte Folge in der lutherischen Rezeption der unterschiedlichen reformierten Standpunkte – ebenfalls der Lehre Zwinglis, Oekolampad und Bucer zu.⁹⁸ Gegen die Behauptung, die Einsetzungsworte seien metaphorisch – „per alioisim“, nach einem von Plutarch stammenden Fachausdruck – auszulegen, befürwortete Luther ein Verständnis der Konsubstanzierungslehre und ihrer Implikation der Allgegenwärtigkeit des Leibes Christi nach der Redeform der Synekdoche (*pars pro toto*).⁹⁹ Eine vergleichbare Perspektive zur Beigabe der Sündenvergebung im Abendmahl vertrat er ohne Benennung seiner Gegner auch 1526 im *Sermon von dem Sakrament*.¹⁰⁰

Ausdrücklich gegen Zwingli klärte er dann in seiner Schrift *Daß die Worte Christi* (1527) das Verhältnis der geistlichen Nießung (*manducatio spiritualis*) zur leiblichen (*manducatio oralis*).¹⁰¹ Damit legte er zunächst die Rede der Person Christi – die christologische Voraussetzung der Abendmahlslehre – beiseite und bezog sich auf die von ihm jetzt offen theoretisierte doppelte Nießung: Es war ausschließlich indirekt, durch die Formalisierung der *manducatio impiorum*,¹⁰² dass Luther nun die rein göttliche Wirkung im Abendmahl betonen konnte.¹⁰³

Die große Abendmahlschrift aus dem folgenden Jahr, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, anvisierte dagegen die christologische Untermauerung der allgegenwärtigen Anwesenheit des Leibes Christi. Dort formalisierte Luther zum ersten Mal die Lehre der sakramentalen Einheit (*unio sacramentalis*) von Brot und vom Leib Christi:¹⁰⁴ Durch die Verschiebung der Deutung der Elemente auf die

98 WA 18, 195; 204.

99 Vgl. z.B. WA 18, 185ff.

100 WA 19, 482; 501f. Vgl. Hans Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin: Eine kritische Untersuchung*, 2. erweiterte Auflage (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1954). Walther Köhler, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017).

101 WA 23, 83. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 501f.

102 Zum Begriffspaar von *manducatio oralis* und *impiorum* als Merkmal des Standpunkts Luthers, vgl. II.2.

103 WA 23, 179; 181; 205.

104 WA 26, 145; 261; 265. Dazu vgl. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, 68-72.

Deutung von Dingen war er endlich in der Lage, eine gewisse Objektivierung hinter der Lehre der *manducatio oralis* und *impiorum* zu legitimieren – und Zwingli aufgrund seiner Lehre der *Alloiosis* (ἀλλοίωσις, „Verwandlung“) namentlich zu verwerfen.¹⁰⁵ Zusammen mit der Darstellung der drei Präsenzweisen Gottes formalisierte er dann im berühmten Abschnitt *De praedicatione identica* die antizwinglianische Auslegung der Einsetzungsworte nicht in Form eines Tropus oder einer Metapher (die Termini setzte Oekolampad mit Rückgriff auf Tertullians antimarcionitischen Aussagen christologisch gleich), sondern als „praedicatione identica“.¹⁰⁶ Hier ging es um nichts anderes als das, was er schon im vorherigen Jahr als Synekdoche bezeichnet hatte: eine erneute Verteidigung jener mit dem Bild des feurigen Eisens erläuterten Konsubstanzlehre, die das Verhältnis zwischen Personeneinheit (*unio personalis*) und sakramentaler Einheit (*unio sacramentalis*) zusammenzieht. Die Erste sei die Ursache der Letzteren, die wiederum durch die Einsetzungsworte stets aufs Neue in jeder einzelnen Abendmahlsfeier angekündigt wird.¹⁰⁷

2. Bekennen – aber was? Und gegen wen? Das Bekenntnis als apologetische Waffe

Luthers Gleichsetzung von Andreas Bodenstein von Karlstadts Standpunkt mit den – in sich abwechslungsreichen – Stellungnahmen seiner schweizerischen Gegner hinsichtlich der Voraussetzung einer symbolischen Deutung des Sakraments des Abendmahls verursachte den Ausbruch des ersten Abendmahlsstreits, in dem der Wittenberger die Lehre der Realpräsenz gegen diese angeblich zwinglianische Positionierung befürwortete.

105 WA 26, 324. Vgl. *ivi*, 85. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melancthons*, 338.

106 WA 26, 444. Vgl. auch WA 18, 186 (1525). Mit diesem besonderen Wortschatz wollte Luther nämlich die metaphorische Weise ablehnen, die an sich eine spiritualistische Deutung in der Art seiner schwärmerischen Gegner billigte, und dafür eine synekdochische Rede vertreten, die *parte pro toto* seine Auslegung des christologischen Lehrstückes der Idiomenkommunikation unterstützen konnte. Demgemäß redete er von „Metapher“ oder „Tropus“ im Gegensatz zur figuralen Rede Zwinglis (ἀλλοίωσις / *alloiosis*): „Und so fort an ist die schrift solcher Rede vol und heist tropus oder Metaphora ynn der grammatica, wenn man zwyerley dingen einerley namen, umb des willen, das ein gleichnis ynn beiden ist. Und ist denn der selbige name nach dem buchstaben wol einerley wort aber potestate ac significatione plura, nach der macht, brauch, deutunge zwey wort, ein altes und newes, wie Oratius sagt und die kinder wol wissen.“, WA 26, 273.

107 WA 26, 439.

Zu dieser Angelegenheit wollte sich Melanchthon zunächst nicht äußern: Bereits zu diesem Zeitpunkt war seine Position mit jener der schweizerischen Gegner in vielen Hinsichten vergleichbar – eine Schwierigkeit, die dem *Praeceptor Germaniae* natürlich durchaus bewusst war.¹⁰⁸ Melanchthons Parteinahme in Luthers Auseinandersetzungen beschränkte sich deshalb seit der Zeit seiner Vermittlungsbemühungen neben Luther und Karlstadt in der *Leipziger Disputation* auf den Konflikt mit der römisch-katholischen Seite. Erst im Herbst 1525 kündigte er Oekolampad an, gegen Zwingli schreiben zu wollen. Obwohl er plante, sich ebenfalls gegen seinen alten Freund mit einer Schrift zu äußern, welche den Titel *De genuina verborum* tragen sollte, äußerte er sich letztlich nicht.¹⁰⁹

Zu einer öffentlichen Stellungnahme gegen Zwingli wurde Melanchthon 1526 gezwungen, als er die Professur der Theologie an der Leucorea erhielt.¹¹⁰ Die antispekulative Ausrichtung seiner Theologie erlaubte dem *Praeceptor Germaniae*, den gleichen Abstand zur christologischen Richtung des Streits zu behalten,¹¹¹ den er im Laufe des Streits zum Merkmal seiner Haltung schlechthin machte.¹¹² Melanchthons Beteiligung an den Auseinandersetzungen der

108 WABr 3, Nr. 796, 378-380, sowie Nr. 793, 373 und Nr. 802, 397. Dazu vgl. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 210-214. Sowohl von Zwingli in seinem *Commentarius de vera et falsa religione* und seinem *Subsidium sive coronis de eucharistia*, wie auch von Oekolampads in seinem *De genuina ... expositione liber* wurde Melanchthon daraufhin wiederholt als Vermittler erwähnt: Ivi, 80f.; 105f.; 117f. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 243ff. Erleuchtend ist auch der fiktive – aber auf seiner Korrespondenz mit Melanchthon zum Thema basierte – Dialog Oekolampads QUID DE EV||CHARISTIA VETERES TVM || Graeci, tum Latini senserint, Dialogus, in quo || Epistolae Philippi Melanchthonis et || Ioannis Oecolampadij insertae. || AVTORE IOANNE OECO||LAMPADIO ... || (Basel: Johann Froben [Erben], 1530) (VD16 O 381).

109 Vgl. Ivi, 246ff. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 319.

110 Der Weg bestand in einer Ablehnung von Zwinglis tropischen Deutung unter Verweis auf 1Kor 10, 16, 1Kor 11, 23f. unter Bezug auf die Kirchenväter. Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 322ff.

111 CR 1, 801, gegen WA 23, 38. Ein Brief Melanchthons an Camerarius (22.01.1525, CR 1, Nr. 318, 722f. = MBW 371) belegt Melanchthons Einstellung ziemlich deutlich. Dazu vgl. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 463; 492.

112 Er verteidigte Luther gegen Zwinglis heftige Kritik in seiner *Amica Exegesis*. CR 1, 901; WABr 4, Nr. 1092, 184-186. Vgl. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 491. Wiederum verteidigte Luther in seiner Schrift *Daß diese Worte ...* Melanchthons spiritualistische Auslegung von Joh 6,63 im Rahmen seiner Johannesexegese von 1523, die in Wahrheit von jener der schweizerischen Theologen nicht wesentlich differierte, wie Zwingli nicht ohne Grund betonte. Auch Bucer hatte 1526 Melanchthon als Zeugen für die Lehre Zwinglis genannt: „Quin Philippus Melanchthon, magnus ille eruditionis antistes, cuiuscunque nunc sententiae sit, in annotationibus in Io[hanne] hoc loco ita scripta sint“, Martin Bucer, *APOLOGIA || MARTINI BVCERI QVA || fidei suae atque doctrinae, circa Christi Cae=||nam, quā, tum ipse, tū alij Ecclesiastae Ar||gentoracenses profitentur, rationē sim||pliciter reddit, atq; citra dentem de=||pellit, quae in ipsum Epistola quae||dā Io. Brentij Ecclesiastae Ha||lensis, inscio,*

neu entstandenen reformatorischen Bewegung war von jenem humanistischen Ideal getragen, das die Glaubensgerechtigkeit als sittliche Erneuerung darstellte, ohne – in großem Unterschied zu Luther – das Gottesverhältnis in erster Linie zu berücksichtigen.¹¹³ Trotz seiner Mühe um die Bestimmung des Gesetzesbegriffs in seiner Lehre von den *beneficia Christi* konnte der entsprechende Evangeliums-begriff hinsichtlich der Gnadenwirkung, Vergebung und Erneuerung bei ihm unscharf bleiben.¹¹⁴

Einleuchtend war nur die Tatsache, dass das Evangeliumswort (*verbum Dei*) getrennt von der Gesetzerfüllung als deren Ausgangspunkt zu deuten war. Melanchthons Verschiebung der Bedeutung des Begriffspaars Gesetz-Evangelium auf das Gebiet der Moraltheologie ließ kaum Platz für die Sakramentslehre, die er im Rahmen der den Moralgesetzen untergeordneten Zeremonien deutet: Beim Sakrament handele es sich lediglich um Zeichen (*signa*) der Verheißung (*promissio*) Gottes, die, um als solche gedeutet zu werden, den Glauben voraussetzen müssen.¹¹⁵ Wiederum sei das Wort der Verheißung selbst als Sakrament zu nennen: Da alle Sakramente die Sündenvergebung zum Inhalt haben, werden sie von der Sündenvergebung her erstellt.¹¹⁶

Wie seine Zusammenfassung der Position seines Kollegen – auf ‚melanchthonisierte‘ Weise – in einem Schreiben an Johannes Heß zeigt, sind einige Überlegungen in Bezug auf das Abendmahl vonseiten Melanchthons Luthers *Osternpredigten* vom Jahr 1520 zu verdanken.¹¹⁷ Die Gleichsetzung des Verkündigungswortes (*testamentum*) des Opfertodes Christi mit der Verheißung (*promissio*) – in dem Sinne, dass dessen Erbe in der Sündenvergebung zu finden sei, die im Abendmahl verkündet werde – fasste Melanchthon in der Funktion der Deutung des Abendmahls als Zeichen des göttlichen Willens zusammen.

ut creditur,| authore aedita, crimi=||na intendit. (Straßburg: Johannes Herwagen d.Ä., 1526) (VD16 B 8848), fol. 20v. Luther behauptete, dass Zwinglis Äußerungen über das Abendmahl Melanchthon zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt gewesen seien – was auch der Wahrheit entsprach: WA 23, 281. Vgl. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 143; 292. Über Karlstadts Abendmahlslehre äußerte sich Melanchthon erst am 30.01.1529, dazu, vgl. *De Carlstadii sententia de coena*, CR 1, Nr. 585, 1036. Zum Vorsatz Melanchthons, sich vom Streit fernzuhalten, vgl. z.B. CR 1, 823; 830; 908. Er blieb seinem Vorhaben treu, nicht über die Realpräsenz zu reden, lehnte aber die physische Deutung der *sessio ad dexteram* der Schweizer zunächst ab.

113 Eine „Geisttheologie ohne konkrete Gestalt“, wie Neuser sie beschrieb – es handelte sich insbesondere um die Perspektive in der Römerbriefvorlesung und in der *Theologica Institutio in Epistolam Pauli ad Romanos*. Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 24f., 25.

114 Dazu vgl. *ivi*, 27ff.

115 Vgl. z.B. StA 4, 156; 171; 176.

116 StA 4, 164. Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 38f.

117 Dazu vgl. *ivi*, 42f.

In diesem Zusammenhang bedeutete das Verkündigungswort die Verheißung. Ihr Verhältnis zu den anderen Hauptbegriffen von Gesetz, Evangelium und Gnade blieb dennoch nicht eindeutig: Sein Inhalt sei das Verhältnis Gottes zum Menschen, das auf Gottes Zuwendung und nicht – wie von römisch-katholischer Seite behauptet – auf der sittlichen Erneuerung des Menschen beruhe.¹¹⁸ Der Glaube sei dementsprechend als Zustimmung zur Verheißung Gottes auszulegen. Melancthons Benennung der lutherischen Reduktion der Sakramente auf die drei Zeichen von Taufe, Absolution und Abendmahl und die Formalisierung der Grundlage des Abendmahls allein in den Einsetzungsworten sowie dessen Deutung als Funktion der Verheißung der Sündenvergebung zeigen also einen grundsätzlichen – wenn auch minimalen – Konsens mit Luther in der anti-katholischen Neigung. Typisch melancthonisch war jedoch die Bezeichnung der Sakramente als „Zeichen“, oder „sakramentale Zeichen“, wodurch an die Verheißung zur Glaubensstärkung erinnert werde, nie jedoch schlicht als Sakramente, woraus sich bereits in dieser frühen Phase ein Einklang mit seiner späteren Position zum Abendmahl ergab.¹¹⁹ Obwohl der *Praeceptor Germaniae* die Verheißung zum Zentralbegriff seiner Abendmahlslehre gemacht hatte, war die Ablehnung der Bezeichnung von „Sakrament“ dadurch zu erklären, dass in dem Begriff von $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ / *sacramentum* die Benennung von Christus selbst nach Paulus bestehe. Er wäre demzufolge in seiner anthropologisch orientierten Perspektive als Zeichenbegriff nicht ausreichend gewesen.¹²⁰

118 Einschließlich des Galaterbriefkommentars Luthers sowie seines *Sermons vom Sakrament der Buße*, beide aus dem Jahre 1519, war die Sakramentslehre Luthers vollendet. Im ersten Werk bezeichnete Luther die Gnade (*gratia*) als *favor Dei*, im zweiten behauptete er, die Taufe sei von der Buße bestimmt. Melancthon schloss seine Art reformatorischer Wende im Matthäuskommentar zu diesem Zeitpunkt ab, durch die Unterordnung der Erneuerung unter die Vergebung, was der römisch-katholischen, auf das *meritum de congruo* gegründeten Rechtfertigungslehre widersprach.

119 StA 4, 206f., vgl. auch WA 9, 447. Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melancthons*, 46. Luther bezeichnete im *Sermon vom Abendmahl* (1519) das Brot und den Wein als Zeichen, deren Bedeutung im Gemeinschaftsmahl zu finden sei, in dem der geistliche Leib Christi sichtbar werde. In dieser Phase hatte er also auch den Glauben hervorgehoben, der Durchbruch in der Deutung des Abendmahls kam im folgenden Jahr. Dazu vgl. ivi, 52ff. Ernst Bizer, „Die theologische Bedeutung der Confessio Virtembergica“, *Evangelische Theologie* 11/1-6 (1951): 385-398. Ursula Stock, *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519* (Leiden [u.a.]: Brill, 1982). Zu diesem Zeitpunkt verstand aber Melancthon das Abendmahl aufgrund seiner soteriologischen Prägung als Teil des Bußsakraments. Aus diesem Grund war in seinen *Capita* aus dem Jahre 1520 neben dem Abschnitt *De signis* keine Betrachtung über Tauf- und Abendmahlsartikel zu entdecken.

120 StA 2/I, 143, StA 4, 57. Wiederum wurde die Gnade, die immer im Wort vermittelt sei, als Gunst Gottes (*favor Dei*), als Barmherzigkeit (*voluntas Dei miserta* oder *benevolentia*) definiert. Dazu vgl. StA 2/I, 86. Für die Bezeichnung *signa promissionum*, vgl. *Capita*, CR 21, 41f. In den *Loci Communes* wurde der Zeichenbegriff zum Terminus technicus (z.B. in StA 2/I, 142; 144). Dazu vgl. Neuser, *Die*

Vielmehr unterschied Melanchthon zwischen dem sakramentalen Zeichen, das mit Christus identisch sei, und dem Zeichen der Gnade und der Sündenvergebung – sprich, den *beneficia Christi* –, die in ihrer Aussagekraft zur Unterstützung des Evangeliums als Wort Gottes auszulegen seien.¹²¹

Diese Versachlichung des *signum sacramentale* durch die Gleichsetzung des Zeichens mit dem Ort der Präsenz Christi, dessen *res* in den Elementen selbst bestehe, schloss die Entwicklung ab, die bei Luther zur Formalisierung der Realpräsenz führte. Dagegen galten die Zeichen in Melanchthons Augen ausschließlich als Erinnerung an Christi Tod und Wohltaten – es ginge nämlich nicht um neue Opfer, sondern um das Gedächtnis des vergangenen, zur menschlichen Erlösung geschehenen Opfers Christi.¹²² Im Verlauf des Sakraments des Abendmahls werde die Verheißung der Sündenvergebung durch das Erlösungswerk Christi zwar signifiziert, nicht aber performativ durch die Realpräsenz des Leibes Christi im Sakrament vollendet.

Diese anthropologisch orientierte Vorstellung der sakramentalen Zeichen brachte Melanchthon schließlich dazu, Luthers Eckpfeiler der *manducatio im-piorum* zu widersprechen: Die Nießung sei allein geistliche Nießung (*manducatio spiritualis*) – schließlich hatte er nie Luthers sakramentale Voraussetzung der Konsubstantiationslehre geteilt.¹²³ Bereits in der ersten Fassung der *Loci Communes* gab es keine Spur von Behauptungen über die Realpräsenz, die Luthers Position ähneln könnten. Melanchthons Verwendung des Sakramentsbegriffs war vielmehr an der Buße und deren Verknüpfung mit der Sündenvergebung orientiert, wie sein Entwurf einer allgemeinen Lehre von dem Sakraments als

Abendmahlslehre Melanchthons, 64ff.

121 Die Zeichen bleiben dem Evangelium immer untergeordnet. Dazu vgl. StA 2/I, 58; 140. Die einzigen christologischen Überlegungen Melanchthons zu diesem Zeitpunkt stehen im Kontext seiner Rezeption der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury, laut der Christus zum Pfand (*pignus*) gemacht werde (*Capita*, CR 21, 41-44). Kurz danach, in den *Loci Communes*, wurden auch die Sakramente *pignus* genannt (StA 2/I, 143). Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 73ff. Die *promissio* sei immer Gnadenverheißung (*promissio gratiae*), deren Pfand in Christus selbst bestehe (dazu, vgl. auch CR 21, 32-36). Zu diesem frühen Zeitpunkt gab es noch Auffassung der *promissio legis*. Die Betonung der Rolle des Gesetzes in der Versöhnung wurde später im Kontext der ersten Auseinandersetzungen mit Agricola eingeführt. Erst in der Korintherbriefauslegung aus dem Sommer 1521 wurden die Elemente durch die Einsetzungsworte aus dem Pfand Ursache und zwingendes Mittel der Glaubensstärkung (StA 4, 58).

122 Vgl. z.B. StA 4, 54, zu 1Kor 10, 3, Zitat von Joh 6, 58. Im Johanneskommentar aus dem Jahre 1523 war der Standpunkt Melanchthons in der Auslegung von Joh 6, 63 ganz im Sinne jenes seiner Gegner. Eine ähnliche Exegese wurde im Rahmen des ersten Abendmahlsstreits von Andreas Bodenstein von Karlstadt zum Beweis der *communio sub utraque specie* angeboten, und von Luther selbstverständlich scharf kritisiert. Zum Standpunkt Melanchthons, vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 99ff.

123 Zu Luthers Konsubstantiationslehre, vgl. II.1.

Verheißungswort (*signum promissionis*) aus den Jahren 1520-1521 deutlich machte. Die Abendmahlslehre blieb für ihn dem soteriologisch-ethischen Anliegen einer Sittenreform untergeordnet; in diesem Kontext konnte Melanchthon die Realpräsenz als die Abendmahlsgabe auffassen, die im Abendmahl als Wort der Sündenvergebung verteilt werde.¹²⁴

Im Rahmen der Visitation im Jahre 1527 erklärte sich der *Praeceptor Germaniae* dann sogar bereit, die Einheit der Kirche durch die Wiederaufnahme des altkirchlichen Bußschemas *contritio-confessio-satisfactio* zu bewahren.¹²⁵ Die einzige Genugtuung (*satisfactio*) erkannte er in dem Leiden Christi, das er in Übereinstimmung mit seiner Vorstellung des Bekehrungsverfahrens – und das gewaltige Unwohlsein Johannes Agricolae verursachend – mit den menschlichen guten Werken verknüpfte: Der Glaube müsse dank der göttlichen Barmherzigkeit wachsen.¹²⁶ In der Abendmahlsauffassung der *Visitationsartikel*¹²⁷ unterschied Melanchthon drei Präsenzarten: *communio sub utraque specie*, geistliche Nießung und Realpräsenz. Gegen die sich katholisierenden Tendenzen der Lutheraner, die er während der Visitation wahrnehmen musste, betonte er die Aufgabe der Konsekrationsworte *propter ordinationem divinam* als Korrektur der römisch-katholischen Auslegung *opus operatum*.

Dies stellte die Gelegenheit zur Formalisierung seiner lebenslang verteidigten *cum pane*-Formel dar.¹²⁸ Seitdem ließ Melanchthon die lutherische *in pane*-Formel – trotz ihrer formalen Übernahme in der *Confessio Augustana* – fallen. Auch Luthers Konsubstantiationslehre lehnte er dementsprechend ab.¹²⁹ Dadurch wollte der *Praeceptor Germaniae* die mangelnde Identifizierung der Elemente mit dem Leib Christi betonen, dessen Realpräsenz – anders als Luther, wie im

124 Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 345ff. Id., *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons* (Neukirchen: Neukirchen Kreis Moers, 1957).

125 In seinen *Loci Communes* aus dem Jahre 1521 beschrieb Melanchthon das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als einen zeitlichen Bußprozess (*poenitentia*) und die *contritio* als bloßen Bestandteil dieses Prozesses (StA 2/I, 149). Nun wurde die These aufgestellt, es gäbe keinen Glauben ohne vorausgehende *contritio*: CR 26, 9f.; 17f.

126 CR 26, 20f. Zur Satisfaktionslehre in Bezug auf die Rechtfertigungsauffassung Melanchthons, vgl. IV.3.

127 Zu den *Visitationsartikel* und ihre Durchsetzung in Kursachsen, vgl. Joachim Bauer, Dagmar Blaha und Stefan Michel, *Der Unterricht der Visitatoren (1528): Kommentar - Entstehung - Quellen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020). Joachim Bauer und Stefan Michel, *Der „Unterricht der Visitatoren“ und die Durchsetzung der Reformation in Kursachsen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017).

128 Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 265ff. Zur *cum pane*-Formel und ihrer Bedeutung, vgl. II.3.

129 Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 352ff.

Laufe der Jahrzehnte unmissverständlich wurde – er nicht aus christologischen Gründen, sondern durch die Einsetzungsworte allein rechtfertigte. Die zu Luthers Zufriedenheit erwähnte *manducatio corporalis* bzw. *oralis* bezog Melanchthon nur auf die Elemente; die geistliche Nießung (*manducatio spiritualis*) legte er dagegen als wahre Bedeutung des Abendmahls aus, weil sie ihr Gegenstand in dem durch die Gnade vermittelten Verheißungswort – nicht in wahrem Leib und wahrem Blut – finde.¹³⁰

Seine eigene Vorstellung der Realpräsenz verteidigte Melanchthon auf eine – für ihn übliche – exegetische Weise, durch Belege der Kirchenväter: Für seine Auslegung des Begriffs Frucht des Abendmahls (*fructus sacramenti*) von Joh 6, 63 als Ausdruck einer geistlichen Nießung (*manducatio spiritualis*) wollte er auf die Hauptfigur unter den Kirchenvätern für die Wittenberger Reformation, Augustin von Hippo, verweisen.¹³¹ Um seinen Abstand von Oekolampads tropischer – freilich christologischer – Deutung der Einsetzungsworte zu bekräftigen,¹³² die Luther schon seit einigen Jahren scharf verurteilt hatte, bemühte sich Melanchthon, in den Einsetzungsworten den Fokus auf das Thema der κοινωνία (auch *consociatio* genannt) zu verschieben. Somit nahm er die Verheißung im zweiten Teil der johanneischen Stelle in den Blick, die durch die Austeilung von Brot und Wein (*cum pane*) zustande komme.¹³³ Das Leitmotiv der Verheißung ersetzte jeglichen Bezug zu Gottes Allmacht in der Produktion des *Praeceptor Germaniae* schon seit 1526. Dadurch konnte er von Luthers Konsekrationslehre Abstand nehmen und darauf verzichten, vom Gegenwärtig-Werden im Rahmen einer Konsubstanzierungslehre zu reden. Seine Abendmahlsvorstellung ließ die Identifizierung des Brots mit dem Leib Christi in der Handlung – und damit die Realpräsenz – zu; Melanchthon entkoppelte sie dennoch von der von ihm nicht geteilten christologischen Argumentationsweise.

Unter diesen Voraussetzungen lief die Erstellung der *Visitationsartikel* alles andere als problemlos: Die Berichte des *Praeceptor Germaniae* belegen eine

130 CR 26, 19f.

131 CR 23, 746. Dazu vgl. Helmut Gollwitzer, *Coena Domini: Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie* (München: Chr. Kaiser, 1937). Zu den Äußerungen Melanchthons im Marburger Religionsgespräch, vgl. Walther Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529: Versuch einer Rekonstruktion* (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger Eger & Siever, 1929), 41; 94.

132 Zur Abendmahlslehre Oekolampads, vgl. I.3.

133 Melanchthon an Oekolampad (vor dem 25.04.1529), CR 1, Nr. 598, 1048-1050, 1049 = MBW 775. Unter diesen Voraussetzungen verstand Melanchthon das Pronomen τοῦτο in 1Kor 11 als auf das Brot bezogen. Daraus entstand seine Polemik gegen den Spiritualismus Schwenckfelds und Karlstadts, vgl. auch den Brief Melanchthons an Ambrosius Moibanus (ca. 10.08.1526), CR 1, Nr. 400, 812f. = MBW 487.

hitzige Kontroverse mit Luther.¹³⁴ Dementsprechend verweist die erweiterte Übersetzung der lateinischen *Visitationsartikel* ins Deutsche, der *Unterricht der Visitatoren*, die aus der Feder Luthers, Johannes Bugenhagens und insbesondere Melanchthons stammte, auf einige Einigungsbestrebungen der Reformatoren, die sich zu diesem Zeitpunkt inmitten der Auseinandersetzung mit den Schweizern um das Abendmahl befanden. Neben dem Wort bezog sich Melanchthon dennoch auch auf den Geist – in einer Weise, die sich erneut der Position der schweizerischen Gegner, wenngleich lediglich pauschal genommen, annäherte.¹³⁵

Während des zweiten Reichstages zu Speyer, dessen Abschied vom 22. April 1529 durch die Wiederherstellung der mittelalterlichen Messe neben dem Totalverbot der Täufer einen offenen Bruch zwischen den Kontrahenten signalisierte, wurde Melanchthon die kritische Lage der lutherischen Partei schließlich bewusst. Dieses Bewusstsein änderte seine Haltung im Abendmahlsstreit erheblich, indem er sich – um über bessere Optionen in den Verhandlungen mit der kaiserlichen Seite zu verfügen – entschloss, jegliche Vorsätze trotz seiner persönlichen Überzeugungen für eine mögliche Vereinbarung mit den schweizerischen Theologen zu opfern.¹³⁶ Mit dem Einspruch gegen die praktische Aufhebung des Religionsartikels von 1526 hatten die evangelischen Fürsten und Städte bereits am 20. April protestiert und fünf Tage danach eine zusätzliche Appellation an den Kaiser übersandt. Die protestierenden Fürsten und die süddeutschen Reichsstädte planten die Stiftung eines Bündnisses zur gegenseitigen finanziellen und militärischen Unterstützung. In diesem Kontext wurden die religiösen

134 Vgl. Melanchthon an Justus Jonas (ca. 16.12.1527) CR 1, Nr. 484, 913-914 (nicht in MBW). An Joachim Camerarius schrieb Melanchthon am 28.09.1528 auf Griechisch – eine Sprache, die Luther kaum beherrschte –, und bat ihn, auf Griechisch zu antworten: CR 1, Nr. 549, 999f. = MBW 712. Dazu, vgl. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 801. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 277-287.

135 CR 26, 65, Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 290f.

136 Melanchthon an Joachim Camerarius (15.03.1529), CR 1, Nr. 589, 1039f. = MBW 760. An denselben (11.04.1529), CR 1, Nr. 599, 1051 = MBW 770. Als mit dem Rückschritt des Wormser Edikts die auf dem Reichstag von 1526 gewährte Freiheit wieder aufgehoben wurde, versuchte Melanchthon die Verhandlungen mit der kaiserlichen Seite durch die Widmung seines Daniel-Kommentar an König Ferdinand zu verfolgen. Dort äußerte seinen Wunsch nach der Einberufung einer Synode unter Benennung einer reinen christlichen Lehre in Verknüpfung mit einem öffentlichen Frieden: Melanchthon an Ferdinand, *Vorrede zu Danielis enarratio*, gedruckt in Hagenau bei Johannes Setzer, 1529 ohne den Daniel-Kommentar (11.04.1529), CR 1, Nr. 600, 1051-1056 = MBW 769. Mit der Protestation vom 20. April 1529 zeigte sich dennoch die evangelische Partei in der Ablehnung der kaiserlichen Forderungen einig. In diesem Zusammenhang entschied sich Melanchthon für den Abbruch seiner Verhandlungen mit den Straßburgern und für die öffentliche Verwerfung ihrer Lehre, mit dem Ziel, einen kaiserlichen Beschluss nach seinem Wunsch zu erwirken, der die Einheit der Kirche bewahren konnte. CR 1, 1059. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 26. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 297f.

Gegensätze absichtlich nicht erwähnt, allerdings hatte Landgraf Philipp von Hessen noch Hoffnung gehegt, einen theologischen Ausgleich unter den reformatorisch gesinnten Theologen und Landesherren zu erreichen.

Hessen und Kursachsen kündigten dann im Mai durch ein vergleichbares Ausschreiben eine weitere Protestaktion an: Sie wiederholten die Schriftmäßigkeit der evangelischen Predigt sowie die Rechtmäßigkeit der inzwischen durchgeführten Reformen und des Gottesdienstes. Den Abendmahlszwiespalt mit der schweizerischen und oberdeutschen Reformation erwähnten sie nicht. Hinter dieser Zurückhaltung stand Melanchthons Hoffnung auf einen umfassenden Abendmahlsausgleich und eine Verabredung mit dem kursächsischen Kanzler Christian Brück. Obwohl sie die Zwinglianer weiterhin duldeten, planten die beiden mit Luthers Unterstützung ein Religionsgespräch unter Mitwirkung der Katholiken. In diesem kritischen Zusammenhang fanden die geheimen Verhandlungen für die Verfassung der *Schwabacher Artikel*,¹³⁷ die im folgenden Jahr zur Grundlage für die Entstehung des *Augsburger Bekenntnisses* dienten, statt. Um eine bessere Position zur Verhandlung einer Übereinkunft mit der römisch-katholischen Seite zu erreichen, verschärfte Melanchthon die theologischen Bedingungen für Kursachsen, sodass die Bündnisbereitschaft praktisch von der Intention getragen war, Philipp von Hessen, der sich wiederholt für eine innenprotestantische Kompromisslösung über das Abendmahl eingesetzt hatte, seines Amtes zu entheben. Während der Verhandlungen wurden die Zwinglianer von dem Kompromiss ausdrücklich ausgeschlossen; den reformiert gesinnten oberdeutschen Städten wurde die kirchlich-politische Kapitulation nahegelegt. Als theologische Grundlage dienten Luthers Glaubensbekenntnis, das er im Anhang der Schrift *Vom Abendmahl Christi* veröffentlichte,¹³⁸ sowie Melanchthons verschollener Traktat *Enchiridion dogmatum christianorum*.

Die Versuche Philipps von Hessen, ein Unionsgespräch zu veranstalten, widersprachen Melanchthons und Luthers Vorhaben.¹³⁹ Keineswegs hätte Melanchthon die Perspektive der Einheit der Kirche aufgegeben, schon gar nicht zugunsten der Schweizer. Dann versuchte er zunächst, einen Verteidigungsbund mit den Oberdeutschen zu schließen, und widmete sich der Erstellung von

137 Es handelte sich um das Ergebnis einer Zusammenkunft von kursächsischen Theologen und Diplomaten in Wittenberg im vorherigen Sommer in der Absicht, ein gemeinsames Bekenntnis für das Land zu verfassen. Wilhelm Maurer, „Zur Entstehung und Textgeschichte der Schwabacher Artikel“, in *Theologie in Geschichte und Kunst: Walter Elliger zum 65. Geburtstag*, Hrsg. Siegfried Herrmann und Oskar Söhngen (Witten: Luther-Verlag, 1968), 143-151. Id., „Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon“.

138 WA 26, 499-509.

139 Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 25.

zahlreichen Abendmahlschriften gegen die Gegner, die er – wie Luther – generisch „Zwinglianer“ nannte. Mittlerweile sabotierte er das politische Vorhaben des Landgrafen von Hessen, ein protestantisches Schutzbündnis zu stiften.¹⁴⁰ Den beiden Reformatoren gelang es dennoch nicht, diese Verhandlungen mit den schweizerischen Theologen zu vermeiden. Am Ende mussten sie doch eine Zusage für das geplante Treffen in Marburg übersenden. Dafür bereiteten sie Mitte September in Torgau heimlich ein Gesamtbekanntnis vor, die *Schwabacher Artikel*, in denen sie sich entschieden – doch ohne namentliche Benennung – gegen Zwingli wandten. Auf diese Grundlage gingen ebenfalls die späteren *Marburger Artikel* zurück, allerdings in gemildertem Ton.¹⁴¹

Während des Marburger Religionsgesprächs kam zum ersten Mal ein gewaltiges, dennoch unerwartetes Problem ans Licht: Die neue politische Einstellung Melanchthons stimmte mit seinem milderen theologischen Standpunkt nicht überein. Obwohl er Luthers ausnahmslose Ablehnung der mystischen Heilslehre Andreas Bodenstein von Karlstadts bejagte, war Melanchthon mit Oekolampads tropischer Deutung der Einsetzungsworte und der daraus abgeleiteten Ablehnung der Realpräsenz nicht vollkommen uneinig.¹⁴² Im Gegensatz zu Luther war für Melanchthon die Deutung der Einsetzungsworte nach 1 Kor 10, 16 von Bedeutung; ihre wörtliche Deutung hatte er aber bisher nicht eindeutig geklärt.

Seine Auffassung des Himmels – wie aus den späten Äußerungen der Fünfzigerjahre eindeutig hervorging – stimmte mit Luthers Vorstellung ebenfalls nicht überein: Sie war eine räumliche, wie jene der schweizerischen Gegenpartei.¹⁴³ Melanchthon kombinierte schließlich dieses räumliche Verständnis mit einer Deutung des Leibes Christi, der genauso gut anders als nur an einem gegebenen Ort im Himmel sein könne (*possit*): Der Leib Christi sei – wie Luther gleicherweise gesagt hätte – dort, wo Gott es will. Oder, wie Melanchthon präzisiert hätte, wo es Gott versprach – und zwar im Abendmahl, durch die Einsetzungsworte. Diese eigenartige Deutung, die unter dem Namen von Multivolipräsenz bekannt wurde, war dazu determiniert, der posthume Mittelweg in den christologischen und abendmahlstheologischen Fragen der Sechziger- und Siebzigerjahre schlechthin zu werden: Sie wies nämlich den Vorteil nach, trotz der oberflächlichen Übereinstimmung mit beiden, sowohl Luthers Standpunkt als auch den Standpunkt der Schweizer zu verneinen, indem

140 Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 301f.

141 Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 27f.; 34; 41f.

142 Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 316f.

143 Zur Melanchthons spätere Auffassung, vgl. VII.2.

sie Luthers christologischer Prämisse der Realpräsenz sowie der schweizerischen Behauptung widersprach, Christus müsse an einem gewissen Punkt sein.¹⁴⁴

Im Einzelgespräch mit Zwingli ließ Melanchthon die lutherische Konsekrationslehre und die *manducatio oralis* fallen; an der Realpräsenz hielt er dagegen weiterhin fest.¹⁴⁵ Der große Abstand zu Luthers Standpunkt, der im Vorgespräch zum Vorschein kam, brachte Melanchthon dazu, im Hauptgespräch zu schweigen.¹⁴⁶ Eine Einigungsformel kam dann aus der Feder von Johannes Brenz und Andreas Osiander im Einzelgespräch mit Martin Bucer heraus.¹⁴⁷ Sie lautete „in pane vel cum pane“. Bereits drei Jahre zuvor, 1526, hatte Bucer die *cum pane*-Formel gegen die von Brenz im *Syngamma Suevicum* (1525) vorgeschlagene *in pane*-Formel verteidigt. Nachdem er zunächst der vorgeschlagenen Kompromissformel zugestimmt hatte, trat er nach einer Rücksprache mit Zwingli und Oekolampad zurück. Über die Konsekration, über die Melanchthon sich im Vorgespräch mit Zwingli verständigen konnte, war die Auseinandersetzung besonders problematisch. Die Wittenberger schätzten Zwinglis Spiritualismus als eine Fassung der römisch-katholischen Werkgerechtigkeit ein.¹⁴⁸

Währenddessen führte das Scheitern einiger Verhandlungen in Saalfeld zur Zustimmung der süddeutschen Reichsstädte zu Zürich und Bern. So war Straßburg isoliert und Melanchthons Ankündigung einer Streitschrift gegen Oekolampad und Zwingli, in der er anhand der Kirchenväter beweisen wollte, dass sie die gesamtkirchliche Tradition preisgegeben hätten, verschärfte die Lage zusätzlich. Sie erschien dann im Februar 1530 unter dem Titel *Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini*.¹⁴⁹

Nach dem Marburger Religionsgespräch hatte Melanchthon die ursprüngliche Form des offenen Angriffs mittlerweile einerseits gemildert, andererseits hatte er in den gleichzeitigen geheimen Verhandlungen, die zur Entstehung der *Schwabacher Artikel* führten, genau den Ausschluss ihres Eintritts in das Bündnis als Voraussetzung für die Verhandlungen mit den Zwinglianismern ausgehandelt.

144 CR 23, 748-751. Zum Marburger Vorgespräch mit Zwingli, vgl. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 41f. Gollwitzer, *Coena Domini*, 69f. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 254. Bucer merkte den Punkt.

145 Vgl. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 78. Id., *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 40ff.

146 Über die Äußerungen Melanchthons berichtete der Straßburger Caspar Hedio. Dazu, vgl. ivi, 27-97. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 310ff.

147 Die Übereinstimmung zwischen den beiden war also relativ langlebig. Zu ihrer Entwicklung im Rahmen der *causa Osiandri*, vgl. IV.6.

148 Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 40ff.; 71 sowie Id., *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 78.

149 CR 23, 727ff.

Die strategische Mühe Melanchthons in seiner Entscheidung, die Zwinglianer zugunsten eines Konsenses mit der kaiserlichen Seite zu opfern, krönte schließlich die Tagung von Schleiz zwischen dem 3. und dem 7. Oktober mit Erfolg. Die Verhandlungen wurden so veranstaltet, dass es gelingen konnte, Philipp von Hessen an der Teilnahme zu hindern. In Anwesenheit des Kurfürsten Johann von Sachsen und des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach – und ausdrücklich gegen den Willen des Landgrafen von Hessen – wurde Zwingli unter Berufung auf die *Schwabacher Artikel* verdammt.¹⁵⁰ Positiv begrüßt wurde Melanchthons Verhalten jedoch nicht überall: Die Städte Straßburg und Ulm lehnten die *Schwabacher Artikel* zwischen dem 16. und dem 19. Oktober 1529 während des Schwabacher Tages ab; Nürnberg und Ansbach hielten sich von allen Bündnissen absichtlich fern und der Tag zu Schmalkalden führte zwischen dem 24. November und dem 4. Dezember 1529 zu einem Scheitern genau an dieser neu entstandenen Verdunklung in der Abendmahlsfrage.

Mit der kaiserlichen Verhaftung der evangelischen Appellationsgesandtschaft im Oktober 1529 wurde die bereits auf der Protestation in Speyer im vorherigen April gestellte Frage des Widerstandes gegen den Kaiser zum Leitmotiv der Religionspolitik des Landes. Eine Versammlung der Gesandten der Evangelischen in Schmalkalden am 28. November desselben Jahres erarbeitete eine Einigung auf Basis der *Schwabacher Artikel*. Die Möglichkeit eines Bündnisses mit dem Landgrafen von Hessen hatten die Wittenberger Theologen bereits am 18.

150 Die Übernahme von Verwerfungen der theologischen Gegner war kein traditioneller Bestandteil des Konfessionsbekenntnisses. Sowohl im Romanum-Apostolicum als auch im Nicäno-Konstantinopolitanum sind keine Verdammung nachzuweisen, und im Athanasianum sogar kein Anathema. Die Begleitung des Bekenntnisses mit einem ständigen Anathema der Häretiker wurde am häufigsten dort gewöhnlich, wo das Bekenntnis zum Teil des sakramentalen Gottesdienstes gemacht wurde. Vor dem Hintergrund des stark polemischen Entstehungszusammenhangs ist es nicht verwunderlich, das Luthers Bekenntnis aus dem Jahre 1528 in Bezug auf die christologisch-sakramentale Betrachtung der göttlichen Majestät und der Menschheit Christi neben der Erwähnung der Erbsünde gegen die Pelagianer eine wiederholte Verdammung enthält, und zwar: Verdammung der Wiedertäufer, des päpstlichen Antichristen und der Novatianer (WA 26, 503-507). Erst 1537 wurde die Verwerfung des Papstes als Antichristen sogar von Luther selbst wiederholt. Die *Schwabacher* und die *Marburger Artikel* enthalten keine Verurteilungen; die Verurteilungen in den *Torgauer Artikeln* waren in der Tat nicht bedeutsam. In der Fassung Na der *Vorrede* der *Confessio Augustana* wurde die Schriften gegen das Sakrament zusammen mit Ketzernamen des Bekenntnisses von 1528 erwähnt, nicht aber verworfen. Anders als in Na wurden dann in Nb auch die Pelagianer erwähnt, und neben dem Vorbild von 1528 wurden zusätzliche Gruppen in Bezug auf das trinitarische und christologische Dogma eingeführt. Mit Rücksicht auf die Erasmianer wurde in Nb 17 – anders als in Na 16 – auf die Verurteilung des Origenes verzichtet. Diese letztere Gestalt wurde dann in die letzte Fassung der *Confessio Augustana* übernommen, in der von 21 Lehrartikeln 12 ohne, 9 mit Verwerfungen formuliert wurden. Dazu vgl. Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1976), 65ff.

November abgelehnt,¹⁵¹ die Frage des Widerstandsrechts diskutierten sie jedoch auf dem Tag zu Nürnberg im Januar 1530 erneut. In der Befragung stimmten Andreas Osiander und Johannes Bugenhagen zu – Lazarus Spengler, Wenzeslaus Link und Johannes Brenz stimmten dagegen. Luther verfasste ein neues Gutachten, das er dem Kurfürsten am 6. März zusandte.¹⁵² Melanchthon wollte dennoch ein eigenes Gutachten einreichen, in dem er aufgrund seiner Überlegungen zum bevorstehenden Reichstag die Zwinglianer als Zerstörer des Christentums namentlich benannte.¹⁵³

3. *Genese, Entfremdung, Anknüpfung und Revision: Melanchthons Umgang mit ‚seinem‘ Bekenntnis und mit dem ‚zwinglianischen‘ Sündenbock*

Der Text der *Confessio Augustana* galt nicht nur als Bekenntnis vor dem Kaiser, sondern ebenfalls als Verteidigung gegen die von Eck verfassten *404 Artikel* galt.¹⁵⁴ Das Bekenntnis zielte auf die Bewahrung der Einheit der Christenheit mittels

151 WABr 5, Nr. 1496, 181-183.

152 WABr 5, Nr. 1536, 258-260.

153 CR 2, Nr. 666, 20-22 (nicht in MBW). Gleichzeitig äußerte er sich über Johannes Campanus und die Antitrinitarier, die er mit den Zwinglianern mehr oder weniger gleichsetzte.

154 Die *404 Artikel* beeinflussten die Formulierung des Textes der *Confessio Augustana*. Vgl. den Brief Luthers an Jonas, WABr 5, Nr. 1553, 289f. und Melanchthons Berichte an Luther vom 4. Mai: CR 2, Nr. 679, 38-40 (= WABr 5, Nr. 1561, 304-307) = MBW 899 und vom 11. Mai: CR 2, Nr. 685, 45f. (= WABr 5, Nr. 1565, 314-316) = MBW 905. Im letzten Brief kündigte er die Erstellung einer *Apologie* der *Confessio Augustana* an. Der entsprechende Text besteht in der sogenannten Na (nur in Übersetzung geliefert). Dazu vgl. Theodor Kolde, *Die Älteste Redaktion der Augsburger Confession: Mit Melanchthons Einleitung; Zum ersten Mal herausgegeben und geschichtlich gewürdigt* (Gütersloh: Der Rufener Evangelischer Verlag, 1906). Zur Übersicht, vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 433ff. Über die Änderungen in der Übersetzung der *Confessio Augustana* X (Na), vgl. *ivi*, 436ff. sowie Ernst Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962). Mit den Artikeln 235.-243. stellten die Verfasser sich gegen die protestantische Abendmahlslehre, mit den Artikeln 238.-242. gegen Zwinglis Lehre, die anderen vier Artikel, 235.-237. sowie 243. waren gegen die Lehre Luthers gedacht: Seine Verwerfung der Transsubstantiation und die daraus abgeleitete Behauptung, die Substanz des Brots bleibe im Abendmahl erhalten (235. und 236.), der Konkomitanz (237.) und der Adoration im Abendmahls sakrament (243.). Vgl. Wilhelm Gussmann, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses*, Bd. 2 (Kassel: B. G. Teubner, 1930).

einer Distanzierung von dieser vermeintlichen zwinglianischen Gefahr ab.¹⁵⁵ Die Lage der lutherischen Partei in Augsburg änderte sich zur Zeit von Melanchthons Verfassung des Textes dennoch schnell, als eine nicht zugelassene, armselige lateinische Übersetzung der *Schwabacher Artikel* in die Hände des Kaisers gelangte und infolgedessen ein evangelisches Predigtverbot proklamiert wurde. Aus Furcht vor einem Religionskrieg verhandelte der *Praeceptor Germaniae* in den nachkommenden zwei Wochen bis zum Eintreffen des Kaisers in Augsburg intensiv im Auftrag des kursächsischen Hofes sowie der protestantischen Fürsten;¹⁵⁶ Mitte Juni konnte der *Praeceptor Germaniae* sogar den hessischen Landgraf zurückgewinnen. Aus den *Torgauer Artikeln* wurden die Betonung

155 Sobald die kaiserliche Ausschreibung am 11. März am kurfürstlichen Hof in Torgau eintraf, fingen die Vorbereitungen für den Reichstag, dessen Beginn in weniger als vier Wochen geplant war, sofort an. Den Auftrag erhielten Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon. Vgl. WABr 5, Nr. 1538, 263. Besonders der *Praeceptor Germaniae* – bei dem während Luthers Unterbringung in Coburg zum größten Teil die Verantwortung lag – setzte darin große Hoffnungen. Das *Augsburger Bekenntnis* – das Melanchthon in seiner Vorrede unaufdringlich als einen Bericht der Lehre und Kirchenbräuche in Kursachsen bezeichnete – war am 11. Mai fertig. Melanchthon übersandte Luther am selben Tag eine Zusammenfassung für Korrekturen und Ergänzungen. Vgl. WABr 5, Nr. 1564, 310f.; Nr. 1565, 311f.; Nr. 1568, 319f. Kurz darauf, am 20. Mai, verfasste Melanchthon auch ein Gutachten für Kurfürst Johann, in dem er die Notwendigkeit betonte, zu jedem Preis einen Bruch zu vermeiden. Außerdem durfte der Kurfürst den Reichstag vor der Verlesung der *Confessio Augustana* nicht verlassen. Sofort forderte Melanchthon den Kaiser dazu auf, die Schriftgemäßheit der *Confessio Augustana* überprüfen zu lassen. In Coburg entstand – im Beisein Luthers – um den 20. April der erste Entwurf einer Vorrede zur *Confessio Augustana* (unter der Sigle Wa bekannt). Währenddessen arbeitete aber auch Melanchthon bereits an einem Textentwurf zum XX. Artikel *Vom Glauben und guten Werken*, der allerdings zunächst als Aufstellung in der Art seines Torgauer Gutachtens unter der Überschrift *Bedencken der gelerten der Mißbreuch halb In der Cristennlichen kirchen* verfasst wurde. Am 2. Mai traf der kurfürstliche Reisezug in Augsburg ein, Johann von Sachsen war als erster Fürst vor Ort. Damit wurde die Eröffnung des Reichstages nochmals verschoben. In dieser Zeit schrieb Melanchthon einen neuen Entwurf seiner Vorrede zum *Augsburger Bekenntnis* (Ja), die er aber nicht weitergeben, ohne sie zuvor auch Luther vorgelegt zu haben. Melanchthon wollte die *Confessio Augustana* so vorsichtig wie möglich formulieren. Aus diesem Grund überarbeitete er das Bekenntnis noch einmal: Geändert wurden Artikel XXVII. *Von Klostergelübden* und XXVIII. *Von der Bischofen Gewalt*. Am 4. Mai 1530 übersandte Melanchthon den Text an Luther, vgl. den bereits erwähnten Brief in CR 2, Nr. 679, 38-40 (= WABr 5, Nr. 1561, 304-307) = MBW 899, dann, am 22. Mai, einen ausführlichen Bericht über seine Arbeit und den neuen Text als Beilage des Briefs: CR 2, Nr. 698, 59-61 (= WAB 5, Nr. 1576, 335-338) = MBW 915. Kurz nach der Überarbeitung des Bekenntnisses verfasste Melanchthon noch eine weitere lateinische Vorrede, in der er die Frömmigkeit des sächsischen Kurfürsten hervorhob. Der Originaltext (Na) ging verloren. Er ist uns nur nach der deutschen Übersetzung durch Hieronymus Baumgartner bekannt.

156 Er traf sich vertraulich mit Arnold von Wesel und Johannes Cochläus; schrieb einen Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz, in dem er die Erhaltung der bischöflichen Kirchengewalt anbot, verlangte dafür aber das Zugeständnis des Laienkelches, der Priesterehe und der evangelischen Messe; gleichzeitig befürwortete er ein Zusammengehen der Lutherischen mit den Katholiken zu Lasten der Straßburger und der Zwinglianer.

der Realpräsenz und die Verdammung der Zwinglianer in das *Augsburger Bekenntnis* adoptiert; die zunächst übernommene namentliche Verwerfung wurde schließlich gestrichen. Philipp von Hessen, der sich nicht als Zwinglianer, sondern als Lutheraner verstand, und im Namen der Toleranz mit den lutherischen Artikeln, die er zu dem Zeitpunkt nicht kennen konnte, nicht zufrieden war,¹⁵⁷ vermittelte das *Straßburger Gutachten*.¹⁵⁸ Erst am 22. Mai erklärte sich der Landgraf von Hessen bereit, das Augsburger Bekenntnis zu unterschreiben.¹⁵⁹ Die *Confessio Augustana* hatten dann Kursachsen, Brandenburg-Ansbach, Braunschweig-Lüneburg, Hessen und Anhalt sowie die Reichsstädte Reutlingen und Nürnberg unterschrieben. Als der Kaiser am 15. Juni in Augsburg einzog, verfügte er ein allgemeines Predigtverbot – vier Tage später war das Bekenntnis dann fertig. Die Verlesung der deutschen Übersetzung fand am 25. Juni statt. Der Text wurde dem Kaiser gemeinsam mit seinem lateinischen Paralleltext weitergegeben. Die Resonanz unter den Zuhörern war überwältigend.

Bereits nach der Verlesung der *Confessio Augustana* befand sich Melanchthon keineswegs in einer gelösten Stimmung: Kurz zuvor hatte er nämlich erfahren, dass im Umfeld des Kaisers kein Rat mehr friedensbereit sei; die ständigen Reibereien mit Luther und die Angst vor Unternehmungen von kaiserlicher Seite gegen die Unterzeichner des *Augsburger Bekenntnisses* belasteten ihn mehr als zuvor. Sofort nach der Vorlesung seines Bekenntnisses fing der *Praeceptor Germaniae* an, sich Gedanken über eine mögliche Erwiderung der Gegner auf die *Confessio Augustana* zu machen. Gleichzeitig versuchte er, die Situation in Karls V. Umfeld zu erkunden. Schließlich äußerte sich Luther über das Bekenntnis, das er zwar billigte, dabei Melanchthon aber zugleich wissen ließ, dass er dessen Ablehnung durch die Gegner für unvermeidlich hielt. Weitere Konzessionen, nach denen Melanchthon ihn immer wieder gefragt hatte, seien deshalb komplett fruchtlos: Nach einer Missbilligung seines Friedensangebotes vonseiten Lorenzo Campeggios und Luca Bonfios wurde Melanchthon klar, dass

157 Vgl. den Briefwechsel vom Juni 1530 zwischen Philipp von Hessen einerseits und Melanchthon und Brenz andererseits in CR 2, Nr. 718-720, 92-103.

158 Ernst Bizer, „Martin Butzer und der Abendmahlsstreit: Unbekannte und unveröffentlichte Aktenstücke zur Entstehungsgeschichte der Wittenberger Konkordie vom 29. Mai 1536“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 35 (1938): 203-237. Vgl. auch Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 179; 188f. Wilhelm Maurer, „Zum geschichtlichen Verständnis der Abendmahlsartikel in der Confessio Augustana“, in *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, Hrsg. Richard Nürnberger (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1950), 161-209, 187ff.

159 Vgl. den bereits erwähnten Bericht Melanchthons an Luther vom 22.05.1530: CR 2, Nr. 698, 59-61 (= WAB 5, Nr. 1576, 335-338) = MBW 915, sowie die Briefe Luthers an Philipp von Hessen: WABr 5, Nr. 1573, 328f.; Nr. 1574, 332f.

die Gegner eine Widerlegung des *Augsburger Bekenntnisses*, die *Confutatio*,¹⁶⁰ vorbereiteten. Darum beschlossen die kursächsischen Theologen, die *Confutatio* ihrerseits mit einer eigenen Schrift, der *Apologie* der *Confessio Augustana*, zu beantworten. Bis dahin sollte man keine weiteren Artikel mehr einreichen. Die Veröffentlichung der *Confutatio* zögerte sich aber weiterhin mehrere Wochen hinaus – was Melanchthon verbitterte, enttäuschte und verunsicherte. Erst am 3. August wurde die *Confutatio* verlesen und die evangelischen Theologen – Melanchthon selbst, aber auch Justus Jonas, Georg Spalatin und Johannes Brenz – machten sich sofort an die Arbeit. Aufgrund der Missgunst einiger Lutheraner scheiterten zahlreiche Verhandlungsoptionen und -versuche in den folgenden Wochen, sodass die *Apologie* die einzige mögliche Option blieb. Anfang September begann Melanchthon, die Lehraussagen zusammenzufassen. Die Fassung der Grundschrift verlangte mehrere Überarbeitungen und Ergänzungen. Als die Übergabe an Karl V. am 22. September dann scheiterte, planten die Lutheraner die Rückkehr.

Nicht nur seien die Angehörigen des *Augsburger Bekenntnisses* in Melanchthons Augen von der katholischen Lehre nicht abgewichen, sondern haben dazu ebenfalls einige von ihren Missbräuchen getadelt. Zur schweren Enttäuschung des *Praeceptor Germaniae* über die Einschätzung der Ergebnisse seiner langzeitigen Mühe wurde die Verständnis- und Kompromissbereitschaft, die eine gewisse diplomatische Seite zu diesem Anlass in seiner Vorstellung gezeigt habe, von den Gegnern abgewiesen. Melanchthons Intention war es nun, die *Confessio Augustana* und ihre *Apologie* so bald wie möglich zu veröffentlichen und – wäre es nach ihm gegangen – dieses Bekenntnis dann endgültig in den Hintergrund rücken zu lassen. Das tat er auch, wenngleich ausschließlich in seiner theologischen Produktion.

Im Gegensatz zu Melanchthons persönlichem Umgang mit dem Bekenntnis, das er als sein eigenes Werk empfand, wurde das *Augsburger Bekenntnis* als erste – und einzige – Grundlage der reformatorischen Partei bald zu einem übergeordneten Zweck bestimmt: Gleich nach dem Scheitern der Verhandlungen des Augsburger Reichstages wurde sie zu einer theologisch-konfessionellen Bundesurkunde. Bereits 1531 bestand in ihrer Anerkennung die wichtigste Voraussetzung für die Mitgliedschaft im Schmalkaldischen Bund. Genauer genommen war die *Confessio Augustana* der Grund, warum der Schmalkaldische Bund – anders als die vorherigen erfolglosen Versuche – erst zustande kommen konnte. Treue zur evangelischen Lehre seiner Mitglieder habe man durch die Zustimmung zum Bekenntnis zur lutherischen Konfession erwiesen.

160 Eine wichtige Vorarbeit dafür waren die 404 Artikel Johannes Ecks, einen Angriff auf die Wittenberger Theologie, den bereits Anfang Mai vorgelegt wurde.

Als sich der Schmalkaldische Bund im März 1537 sammelte, bekannten sich die Mitglieder wie üblich zur *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie*.¹⁶¹ Angesichts des von Papst Paul III. nach Mantua vor Kurzem ausgeschriebenen Konzils fing Melanchthon an, eine Revision des Bekenntnisses zu planen – ein Projekt, das er wegen paralleler Auseinandersetzungen jedoch zunächst beiseitelegte. Schon im vorherigen Monat – als sich die Verbündeten in Schmalkalden trafen, um das Konzil in Mantua zu beraten – konnte er seinen Plan dennoch teilweise durchsetzen. Luther hatte einen Text zur Diskussionsgrundlage zusammengestellt, die *Schmalkaldischen Artikel*, die aufgrund ihrer unmittelbaren Rezeptionsgeschichte bald zum Merkmal der Zustimmung zu einer angeblich wahren Lehre Luthers wurden. Auf Johannes Bugenhagens Vorschlag hin hatte er dennoch den Text durch die Gleichsetzung von Brot und Leib beim Abendmahl verschärft. Diese Neuerung brachte Melanchthon dazu, einen Verlust von allem zu befürchten, was er ein Jahr zuvor mit der *Wittenberger Konkordie* erreicht hatte. Im Versuch, die Annahme der *Schmalkaldischen Artikel* zu verhindern, verfasste er einen eigenen Text in Form von Artikeln zur Ergänzung der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie*, den *Tractatus de potestate et primatu papae*, der am Ende aufgenommen wurde. Luthers *Schmalkaldische Artikel* wurden dagegen als zu radikal bewertet, um offizielle Dignität zu erhalten. Aufgrund ihres unglücklichen Schicksals wurden sie nach Luthers Tod zum Merkmal der Treue zur angeblich wahren Lehre des Reformators.

Die passende Gelegenheit für eine gründliche Überarbeitung des *Augsburger Bekenntnisses* bot sich, als Karl V. nach fast zehn Jahren Abwesenheit in den Jahren 1540-1541 die Religionsgespräche in Hagenau, Worms und Regensburg zur Beseitigung der konfessionellen Spaltung veranstaltete.¹⁶² Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen hätte sich von den Wittenberger Theologen eine Fassung des *Augsburger Bekenntnisses* in Artikeln als Tischvorlage für das Religionsgespräch gewünscht; die Theologen waren ihrerseits nicht bereit, sich noch einmal auf ein solches Unterfangen einzulassen. Die Kompromisslösung brachte als Ergebnis die *Confessio Augustana Variata* – Melanchthons im September 1540 angefertigte gründliche Revision des ursprünglichen Bekenntnistextes.

Die reichsrechtliche Bedeutung des *Augsburger Bekenntnisses* zeigte sich bei dieser Angelegenheit erneut: Diesmal ging es nämlich nicht mehr um die Anerkennung eines evangelischen Glaubensbekenntnisses wie beim *Augsburger*

161 Dies galt auch von den Ständen, die sie 1530 nicht vertreten hatten: Württemberg, Pommern und etliche Reichsstädte, Ulm, Straßburg und Augsburg.

162 Karls V. Einladung zum Religionsgespräch für die Protestanten (1540) ist abgedruckt in Wilhelm H. Neuser, *Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 86-89.

Reichstag 1530; vielmehr sollte eine Einwilligung mit dem von Martin Bucer und dem Kardinal Johannes Gropper verfassten *Wormser Buch* und dessen Umarbeitung zum *Regensburger Buch*¹⁶³ formuliert werden. Dieses Vorhaben hätte im Endeffekt – wenigstens in Melanchthons glänzendster Vision – ein ausschließlich lutherisches Glaubensbekenntnis überflüssig gemacht. Im Vergleich zum vorherigen Standpunkt des *Praeceptor Germaniae* – selbst bei der Position, die er in den kurz zuvor verabschiedeten Zusammenkünften in Worms zwischen dem 7. und dem 18. November 1540 hielt – handelte es sich nun um einen offenbar anderen Text. Der evangelischen Seite fielen die Veränderungen nicht auf, was jedoch nicht auf Luthers langjährigen Opponenten Johannes Eck zutraf, der sogar von einer Fälschung redete. Immerhin vereinbarten sie die *Confessio Augustana* in ihrer Fassung aus dem Jahre 1530 als Gesprächsgrundlage, nicht als ein völlig neues Glaubensbekenntnis.¹⁶⁴

Ecks Bedenken waren verständlicherweise nicht auf einen möglichen Abfall des *Praeceptor Germaniae* von der lutherischen Lehre an sich gerichtet, sondern auf die Tatsache, dass die Veränderungen, die Melanchthon einführte, in den Augen der römisch-katholischen Opponenten deutlich weniger mild als in der ersten Fassung des *Augsburger Bekenntnisses* erschienen,¹⁶⁵ indem der Verfasser auf zahlreiche Aussagen der *Wittenberger Konkordie*, besonders in der Fassung des X. Artikels *Von dem Abendmahl*, zurückgriff. Im X. Artikel der *Confessio*

163 Dazu vgl. Richard Ziegert und Cornelis Augustijn, *Das Wormser Buch: Der letzte Ökumenische Konsensversuch vom Dezember 1540 in der deutschen Fassung von Martin Bucer* (Frankfurt/Main: Spener Verlagsbuchhandlung, 1995).

164 Dazu vgl. Wilhelm Maurer, „Confessio Augustana Variata“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 53 (1962): 97-151. Die Strategie hatte von römisch-katholischer Seite zwei Zwecke: Einerseits wollte Eck damit den Beginn des Gesprächs verzögern; andererseits hoffte er, die durch die *Wittenberger Konkordie* beigelegten Auseinandersetzungen über das Abendmahl neu zu beleben. Maurer wies ebenso darauf hin, inwiefern, obwohl es keine Fälschung im Sinne von Ecks Auslegung war, die neue Fassung tatsächlich eine neue Konfession darstellte. In Maurers Analyse handelt es sich nicht um eine Aufnahme der *Wittenberger Konkordie*, sondern eher um eine Aufnahme der Auslegung der sogenannten oberdeutschen Reformation.

165 Maurer äußerte die Meinung, die *Wittenberger Konkordie* stehe näher zu *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* als zum Abendmahlsartikel der *Variata*, der dagegen im Sinn der Oberdeutschen zu verstehen sei: Maurer, „Confessio Augustana Variata“, 135. Fraenkel nahm an Maurers Auffassung dagegen Korrekturen vor: Pierre Fraenkel, „Die Augustana und das Gespräch mit Rom, 1540-1541“, in *Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*, Hrsg. Martin Brecht und Reinhard Schwarz (Stuttgart: Calwer Verlag, 1980), 89-103, 91-93. Auch Seebaß korrigierte Maurers Standpunkt mit Bezug auf das Verhalten von Theologen wie Brenz und Osiander, die den Oberdeutschen und Bucer ständig sehr misstrauisch blieben: Gottfried Seebaß, „Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana Variata von 1540“, in *Dona Melanchthoniana: Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Hrsg. Johanna Loehr (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005), 411-424, 413ff.

Augustana Variata – „cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini“¹⁶⁶ – gab Melanchthon Bucers Behauptung „cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem“ wieder; aus dem Wortlaut der *Confessio Augustana Invariata*¹⁶⁷ hatte er lediglich die Wendung „vescentibus in coena Domini“ übernommen. Überdies tilgte Melanchthon zugunsten der Oberdeutschen die vorher im *Augsburger Bekenntnis* – sowohl in ihrer deutschen wie in ihrer lateinischen Fassung – enthaltenen Verwerfungen. Mit dieser durchdachten Konsensstiftung hatte der *Praeceptor Germaniae* der römisch-katholischen Seite praktisch die Möglichkeit genommen, die protestantische Seite trotz der *Wittenberger Konkordie* erneut zu spalten.

Seinerseits bezeichnete Melanchthon – der mit der Zeit immer energischer die neue Fassung der *Confessio Augustana* verteidigte – die *Confessio Augustana Variata* als eine Erläuterung des zehn Jahre zuvor verfassten Bekenntnisses zu einem anderen Zweck, nämlich zu einem theologischen Treffen, wie das Religionsgespräch war, und nicht mehr zu einer politischen, wie im Fall des Reichstages zehn Jahre zuvor.¹⁶⁸ Die Schriftgemäßheit bleibe dennoch das einzige theologische Kriterium für die Bewertung eines Glaubensbekenntnisses – und die zweite Fassung, wie die erste, stimme vollkommen mit der Schrift, den drei altkirchlichen Symbola und den Kirchenvätern überein. Die Überarbeitungen, die im Abendmahlsartikel vorkamen, seien ebenso nicht als eine Änderung der evangelischen Lehre zu verstehen, sondern eher als Ergebnis einer Erweiterung, die seit der *Wittenberger Konkordie* bereits im Gange war – ohne jedoch die Lehrkontinuität zu unterbrechen.¹⁶⁹

166 BSLK 64, 2-7.

167 BSLK 64, 4.

168 Die politische Gesamtsituation spielte eine gewisse Rolle bei der Überarbeitung der *Confessio Augustana* nicht nur im Rahmen der theologischen Entwicklung Melanchthons, sondern auch in den Veränderungen der politischen Gesamtsituation im Vergleich zur protestantischen Lage im Jahre 1530. Diesmal dürfte z.B. Melanchthon auch den Kaiser ausdrücklich an seine Verpflichtungen als christlicher Fürst erinnern, dazu, vgl. Maurer, „Confessio Augustana Variata“, 135f.

169 Tatsächlich konnte die neue Fassung einen noch breiteren Erfolg erzielen: Ihre Zustimmung zur *Confessio Augustana* erklärten jetzt auch die Kurpfalz, Kurbrandenburg und Jülich-Kleve. Wie Seebaß in Polemik gegen Maurers Auffassung prägnant zusammenfasste, „eine einseitige Interpretation des 10. Artikels der Variata ist nur möglich, wenn man den geschichtlichen Kontext der Vorbereitung des Gesprächs mit den Altgläubigen außer Acht läßt und die Wittenberger Konkordie nicht als den hinzugehörigen interpretatorischen Kontext heranzieht. Zweifellos geschah das später auf reformierter und calvinistischer Seite, wurde aber von den Gnesiolutheranern nicht als falsche Interpretation zurückgewiesen, sondern als Abfall Melanchthons von der lutherischen Lehre geertet.“; Seebaß, *Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana Variata von 1540*, 421.

4. Luthers erste Auffassungen des Sakramentsverständnisses: Die Konsubstantiationslehre, die Metapher des feurigen Eisens und die Personeneinheit als Grundlage der sakramentalen Einheit

In der Anfertigung einer gemeinsamen Glaubensgrundlage bestand die Voraussetzung für die Wiederherstellung der von der sich stetig verschärfenden Türkengefahr geforderten Einigkeit des Heiligen Römischen Reiches. Diese ambitionierte Erwartung für die künftige Sammlung war schon in der Ausschreibung zu spüren, die Karl V. zu einem Reichstag in Augsburg für den kommenden Frühling am 21. Januar 1530 in Bologna veranlasste.¹⁷⁰ In diesem Rahmen war die Verlesung der *Confessio Augustana* vor dem Kaiser und den Reichsständen in jeder Hinsicht ein politisch entscheidender Akt: Fürsten und Vertreter von Reichsständen, deren Glaubensaussagen und kirchliche Bestimmungen umstritten waren, kamen öffentlich mit einem eigenen Glaubensbekenntnis zu Wort, das ihrer eigenen Konfession entsprach. Dafür sollte dennoch zunächst die reformatorische Seite darauf abzielen, einen Weg zu finden, der eine endgültige Heilung der Spaltung innerhalb der Kirche ermöglichen konnte. Folglich mussten sich die Lutheraner – deren *Confessio Augustana* immerhin das einzige protestantische Bekenntnis, das im Augsburger Reichstag zugelassen war – von der anderen Seite der Reformation verabschieden und zum Zweck der Versöhnung mit der römisch-katholischen Seite ein Opfer bringen, das die Form eines zwinglianischen Sündenbocks annahm.

Melanchthon verfasste das *Augsburger Bekenntnis* nicht komplett neu, sondern überarbeitete es gründlich und wiederholte die vorhandene Grundlage: Als direkte Vorlage für die Artikel I.-XXI. standen Melanchthon die *Schwabacher Artikel* aus dem Vorderjahr zur Verfügung. Die Artikel XXII.-XXVIII. entwickelte Melanchthon auf Grundlage der *Torgauer Artikel*, eine Zusammenstellung von theologischen Texten, die die kursächsischen Theologen während der Sammlung in Torgau Ende März 1530 verfasst hatten.¹⁷¹

170 Karl Eduard Förstemann, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530, nach den Originalen und nach gleichzeitigen Handschriften*, Bd. 1: Von dem Ausgange des kaiserlichen Ausschreibns bis zu der Uebergabe der Augsurgischen Confession (Halle: Verl. der Buchh. des Waisenhauses, 1833).

171 Was man als *Torgauer Artikel* bezeichnet, ist eine Reihe von theologischen Gutachten über kirchliche Zeremonien, die zu dieser Gelegenheit erarbeitet wurden. Die Sammlung wurde erst im 19. Jahrhundert im Weimarer Archiv von Karl Eduard Förstemann entdeckt und veröffentlicht, der genaue Textbestand blieb jedoch in der Forschung noch umstritten. Zweifellos gehört in den Textbestand ein Gutachten Melanchthons, das er für den Kurfürsten verfasst hatte. Es erörtert die Frage, wie der Kurfürst die in seinem Gebiet vorgenommenen Änderungen des Gottesdienstes und der Predigt des

Inhaltlich griff die *Confessio Augustana* dagegen auf den Zeitraum 1522-1524 – sprich, auf die Zeit vor und unmittelbar nach Luthers Rückkehr aus der Wartburg und des ersten Abendmahlsstreits – zurück, sowie auf Luthers Formalisierung seiner dringendsten theologischen Bedenken hinsichtlich des Testaments, das er im Vorfrühling 1528 verfasst und der antizwinglianischen Streitschrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* beigefügt hatte.¹⁷² Die scharfe Abwehr der zwinglianischen Abendmahlslehre, die der *Praeceptor Germaniae* aus politisch-diplomatischen Gründen annahm, kam von diesem Glaubensbekenntnis Luthers. Anders als bei Melanchthon hatte Zwingli strategischer Ausschluss von den Verhandlungen mit der römisch-katholischen Kirche für Luther insbesondere eine rein theologische Bedeutung – vorausgesetzt, dass die *Confessio Augustana* als wahrhaftiges Bekenntnis der Rechtgläubigkeit der Lutheraner gelten sollte. Bekennen könne man entweder das Ganze – Christologie, Trinitätslehre und Sakramentsverständnis neben der bloßen Rechtfertigung – oder gar nichts.¹⁷³ Ein Bekenntnis, das auf falsche Prämissen baue, zerstörte das Ganze.

In diesem Zusammenhang wäre es unmöglich gewesen, einer Kompromisslösung Platz zu machen, die auch die Voraussetzungen für eine Vereinbarung mit Zwingli erforderte. Hier sind die Wurzeln zu jener Haltung zu finden, die in radikalierter Form die streng gesinnten Lutheraner gegen Melanchthon während der nachinterimistischen Kontroverse selbst wandten, genau unter Berufung auf die *Confessio Augustana*: „Nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali“¹⁷⁴ – und in Melanchthons Augen war die sakramentale Lehre doch *adiaphoron*, wie er auch im Abendmahlsartikel nach der Visitation vom Jahr 1527 klar machte.

Trotz der Übernahme von Vorlagen aus der Feder Luthers in das *Augsburger Bekenntnis* – die *Schwabacher Artikel*, die *Marburger Artikel* sowie das Privatbekenntnis, das Luther seiner großen Abendmahlschrift beigefügt hatte

Evangeliums verteidigen könne. Vgl. Förstemann, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530*, Bd. 1, 66-108. Die sechs gefundenen Schriftstücke wurden mit den Buchstaben von A bis F bezeichnet. Die Beratungen der Wittenberger am 15. und 16. März sind in der Handschrift E der *Torgauer Artikel* enthalten.

172 Dazu vgl. II.2.

173 Es gibt in der Tat eine traditionelle Struktur des Glaubensbekenntnisses, die in der *Confessio Augustana* dargelegt wurde, setzte die volkstümlich-pastorale Einstellung des Apostolikums voraus, womit Luther sich in seinen beiden Katechismen befasst hatte. Der Text des Nicäno-Konstantinopolitanums wurde dagegen den Artikeln I.-III. zugrunde gelegt. Noch mehr wurde der Text des Constantinopolitanums ins Zentrum der Bekenntnisaussage gerückt, indem das Unikum der lutherischen Christologie – die unzertrennliche Verknüpfung der Christologie und der entsprechenden Trinitätslehre mit der Soteriologie – als bloße Deutung bzw. Erläuterung der traditionellen Konfessionsbekenntnisse zur Darstellung kam.

174 Zu den nachinterimistischen Streitigkeiten, vgl. V.1 und V.2.

– distanzierte sich der *Praeceptor Germaniae* hinsichtlich des Abendmahls im X. Artikel von der Position Luthers aus theologischen Gründen. Er beschränkte sich auf die Feststellung der Realpräsenz im Abendmahl, ohne dabei ihre typisch lutherische Verbindung mit der *manducatio oralis* und *impiorum* zu benennen oder die Elemente zu erwähnen, und präziserte sie durch das Adverb *vere* oder das Adjektiv *verus*. Diese Wortwahl war absichtlich nicht eindeutig: Für Luther bezog sich die Formel auf eine Erklärung durch Beweise in Bezug auf die doppelte Nießung, die er formalisiert hatte; für Melanchthon dagegen bezeichnete es einen Gegenstand, der nicht zu untersuchen sei.¹⁷⁵

Die 1527 während des Torgauer Gesprächs vertretene *cum pane*-Formel hatte Melanchthons Abstand von der Auffassung Luthers der christologischen Redefigur der Synekdoche und der entsprechenden Konsubstantiationslehre endgültig markiert: Nach Luthers Vorstellung verwendete Melanchthon die *in pane*-Formel nie wieder. Die Lektüre der *Apologie* Bucers gegen Brenz' *Syngramma Suevicum* eröffnete dem *Praeceptor Germaniae* die Kompromisslösung für sein Bekenntnis: Aus der *Apologie* des Straßburgers übernahm er eine Deutung der *in pane*-Formel und legte sie in gleicher Weise wie seine eigene *cum pane*-Formel aus.¹⁷⁶ Wie Luther verteidigte Melanchthon die Position einer doppelten Art der Nießung – jedoch in Form der *manducatio spiritualis* und *corporalis* (oder *ceremonialis*).¹⁷⁷ Darin bestehe die Gabe stets in der Verheißung; die Funktion der Zeichen sei immer nur zweitrangig. Unter diesen Voraussetzungen konnte er Luthers Paar *manducatio oralis* und *impiorum* grundsätzlich ablehnen, sowie Zwinglis und Oekolampads Auffassung der *manducatio spiritualis*. In Übereinstimmung mit Luther verstand Melanchthon den Gegenstand der Nießung als im Sakrament gegenwärtig und deren Aufgabe im Trost des Herzens – nicht unter Voraussetzung des Glaubens, sondern im Zusammenhang des Bekehrungsverfahrens, um den Glauben zu erwecken.¹⁷⁸ Die schweizerische Deutung wies in Melanchthons Augen den Mangel nach, die Zusammengehörigkeit der geistlichen Nießung mit der *manducatio ceremonialis* nicht zu begreifen.¹⁷⁹

In der Behauptung einer physischen Gegenwart des Leibes, der im Abendmahl ausgeteilt werde, stimmte er mit Luther überein. Die Haltung Melanchthons

175 Dazu vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 450ff.

176 *Apologia Martini Buceri*, fol. 19v-20r, dazu, vgl. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 385.

177 CR 26, 19. Melanchthons Bericht über das Marburger Religionsgespräch an Johann von Sachsen (16.-17.10.1529), CR 1, Nr. 637, 1098-1102 = MBW 831.

178 Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 41; 60. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons*, 389ff.

179 Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 126.

unterschied sich von jener Luthers in der Bindung der Heilsgabe an die Elemente: Während Melanchthon eine lockere Verbindung durch die *manducatio spiritualis* meinte und demzufolge die Konsekrationsworte ablehnte, setzte Luther sie als miteinander identisch. Obwohl er wie Zwingli – wie in dem Marburger Religionsgespräch im vorheriger Jahr eindeutig geworden war¹⁸⁰ – den Himmel räumlich auslegte und mit dessen Spiritualisierung der Abendmahlsgabe einverstanden war, lehnte Melanchthon wiederum die Deutung des Abendmahls allein im spiritualistischen Sinn ab und vertrat wie Luther die Gegenwart des Leibes Christi und die Austeilung der Abendmahlsgabe. Seine Abendmahlslehre kristallisierte der *Praeceptor Germaniae* in der *cum pane*-Formel.

Die Formel, die zum Bestandteil der *Confessio Augustana* wurde, stammte nicht aus Melanchthons Feder – und entsprach Melanchthons Standpunkt ebenfalls nicht: Sie war jene Formel „in pane vel cum pane“, die als Kompromisslösung im Abschied des Marburger Religionsgesprächs entstanden war. Die Tatsache, dass die von Melanchthon vorgeschlagene Formel mit jener Bucers übereinstimmte – oder, genauer gesagt, die Unterstellung, Melanchthon habe sie direkt von Bucer übernommen –, brachte den Verfasser des *Augsburger Bekenntnisses* in eine ernste Lage. Melanchthon entschloss sich letztlich für die von Brenz und Osiander verfasste Formel¹⁸¹ – Bucer hatte sie in Marburg schließlich abgelehnt.¹⁸²

Nach der Erstellung der *Confessio Augustana* und vor dem Ausbruch des zweiten Abendmahlsstreits vollzog Melanchthon eine progressive Annäherung an die schweizerische Abendmahlstheologie, zunächst 1536 in seiner prominenten Rolle in der *Wittenberger Konkordie*, nachher in der Bearbeitung des X. Artikels zum Abendmahl im Sinne der *Wittenberger Konkordie* in der *Confessio Augustana Variata*. Nicht ohne Grund setzten die Schweizer infolgedessen große Hoffnungen auf Melanchthons persönliche Einstellung; anfangs hielt er sich jedoch absichtlich zurück.¹⁸³ Schon Bucer hatte sich ständig um einen innen-

180 Zum Marburger Religionsgespräch und Melanchthons Schwierigkeiten zu dieser Angelegenheit, vgl. II.3.

181 CR 2, 221; 246.

182 Auch während der Verhandlungen des Augsburger Reichstages machte Bucer Unionsvorschläge gegenüber Melanchthon, die dennoch aufgrund Bucers Widerstands gegen einen Konsens mit den Oberdeutschen scheiterten. In dieser Phase identifizierte Melanchthon Erasmus und Zwingli als Gegner der Lehre, indem er sie ohne namentliche Nennung verurteilte. Nach nicht gelungenen Privatgesprächen mit Caspar Hedio und Martin Bucer reagierte Melanchthon mit einer scharfen Ablehnung der gesamten zwinglianischen Theologie, um sich eine günstigere Verhandlungsposition gegenüber den Katholiken zu sichern. Dazu vgl. Köhler, *Zwingli und Luther*, Bd. 1, 116; 139ff. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 139.

183 Brandy beschrieb diese Zurückhaltung prägnant als „Programm der modestia“ und betonte

reformatorischen Ausgleich in der Abendmahlskontroverse gekümmert, aber die Lage zwischen den Fronten wurde – trotz Zwinglis Tod im Jahre 1531 – mit den Verhandlungen des Marburger Religionsgesprächs immer prekärer. Seine Bemühungen stießen am Ende auf allseitige Ablehnung.¹⁸⁴

Die Spaltung zwischen deutscher und schweizerischer Reformation um die Bedeutung des Abendmahls konnte man nie ausgleichen: Für die Lutheraner blieb nach Mk 14, 22 das Sakrament die Realpräsenz von Christi Leib und Blut in Brot und Wein; für die Schweizer und die Oberdeutschen dagegen nach 1Kor 11, 23-26 lediglich ein Erinnerungsmahl, in dem die Gegenwart Christi ausschließlich geistlich zu deuten sei. Auf schweizerischer Seite führte sie noch weiter zur Bildung einer calvinistischen Sonderstellung, auf deutscher Seite blieb sie dagegen im Namen einer angenommenen Treue zur wahren lutherischen Lehre an sich in der Behauptung der Realpräsenz verschlossen.

5. Autoritätsvakuum, Vermehrung der Glaubensbekenntnisse und Aufruf auf einen ‚Rest‘: Ein Rezept für Misserfolg?

Das Autoritätsvakuum, das der Tod Luthers und die fast gleichzeitige Niederlage des Schmalkaldischen Bundes mit sich brachte,¹⁸⁵ machte jene

dadurch den absichtlichen Charakter dieser Weise, die Konflikte zu betrachten: Hans Christian Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 28ff.

184 Zwei Jahre zuvor, im Jahre 1534, unterschrieben im Herzogtum Württemberg der Lutheraner Erhard Schnepf und der Zwinglianer Ambrosius die *Stuttgarter Konkordie* (1534), die Bucer und Melancthon in Kassel zum Ausgangspunkt für ihre Versuche machten, eine breitere Kompromisslösung zu finden. Im Februar 1536 wandte sich Bucer an die Schweizer, um sie zu einer Beteiligung an der Konkordie während einer Verhandlung in Eisenach zu gewinnen. Die Verhandlungsgespräche wurden dann aufgrund von Gesundheitsproblemen Luthers nach Wittenberg verlegt. Bucers Erfolg war aber nur partiell: Die Schweizer wollten nicht persönlich am Gespräch teilnehmen und ließen von Bucer die *Confessio Helvetica Prior* vorlegen. Der Konstanzer Prediger Johannes Zwick unterschrieb die Konkordie nicht und Bucers Unternehmen wurden von dem Zürcher Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, hintertrieben.

185 Zur Orientierung wurde eine Gesamtausgabe der Schriften Luthers nach systematischen Gesichtspunkten, die Wittenberger Ausgabe, erstellt. In den späten Fünfzigerjahren wurde jedoch eine konkurrierende Gesamtausgabe, die Jenaer Ausgabe, an der neu gegründeten, streng lutherisch orientierten (und später zur Universität gewordenen) Hohen Schule Jena herausgegeben. Die Jenaer Ausgabe stellte die Werke Luthers chronologisch dar: Diese Strategie war durch den Versuch motiviert, die Zuweisung historisch ungenauer Stellungnahmen durch die *ipsissima verba* Luthers zu rechtfertigen.

erheblichen konfessionellen Unterschiede im soteriologischen Bereich deutlich, die um des Friedens willen zuvor nie konsequent besprochen wurden, sondern lediglich unter Rückgriff auf die Heilige Schrift und die Bekenntnisse – oder im schlimmsten Fall über die Bitte um theologische Gutachten – beigelegt wurden. Die theologische Vielfalt, die nach dem Tod Martin Luthers zum Vorschein kam, war bis dato kaum erkannt worden; jetzt flammten plötzlich zahlreiche parallele theologische Streitigkeiten auf. Eine – wenn auch nominale – Schlichtung der theologisch-politischen, binnenlutherischen Konflikte gelang erst dreißig Jahre später, 1577, mit der Verfassung der *Formula Concordiae*.

Infolge der Ereignisse nach der Schlacht bei Mühlberg (1547)¹⁸⁶ musste die reformatorische Seite unter Federführung Melanchthons an einem Kompromissvorschlag für die kaiserliche Partei arbeiten: Durch die neue Aufteilung der sächsischen Gebiete nach der Wittenberger Kapitulation brach die mit der wettinischen Landesteilung vom 26. August 1485 entstandene Konkurrenz zwischen dem ernestinischen und dem albertinischen Sachsen erneut aus. Der Verlust der Wittenberger Universität vonseiten der Ernestiner motivierte schon am 19. März 1548 die Gründung einer konkurrierenden Hochschule – später, ab dem 15. August 1557, Universität – in Jena. In diesem Zusammenhang konnte Karl V. mit gutem Recht die Einführung rekatholisierender Maßnahmen in den evangelisch gewordenen Territorien vorantreiben, die zunächst die Gestalt des Augsburger Interims, dann diejenige der Leipziger Landtagsvorlage annahm. Die Beteiligung an diesem Unterfangen verschärfte den Eindruck einer Kompromittierung Melanchthons und der Wittenberger Fakultät.

Grund der Fassung der zweiten Kompromisslösung, der Leipziger Landtagsvorlage, war das Auslösen der vom Augsburger Interim verursachten Diskussionen in Kursachsen. Sie führte den neuen Landesherrn, Herzog Moritz

186 In der Schlacht bei Mühlberg wurde Johann Friedrich I. von Sachsen gefangen genommen und von einem Kriegsgericht wegen Majestätsbeleidigung und Ketzerei zum Tode verurteilt. Durch eine Begnadigung wurde die Strafe in lebenslange Haft umgewandelt. Erst 1552 mit dem Abschluss des Passauer Vertrags kam er wieder frei. Die Begnadigung des kursächsischen Landesherrn wurde durch die Wittenberger Kapitulation vom 19. Mai 1547 geregelt: Johann Friedrich verzichtete auf seine Kurwürde, den Kurkreis und weitere Besitzungen, die seinem albertinischen Vetter, Herzog Moritz von Sachsen, übergeben wurden. Der Landgraf von Hessen wurde ebenfalls nach den Verhandlungen mit Joachim II. von Brandenburg und seinem Schwiegersohn Moritz von Sachsen bis zum Abschluss des Passauer Vertrags gefangen gesetzt. Dazu vgl. u.a. Georg Schmidt und Siegrid Westphal, „Schmalkaldischer Krieg“, in TRE. Günther Wartenberg, *Landesherrschaft und Reformation: Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1988). Gabriele Haug-Moritz, *Der Schmalkaldische Bund, 1530-1541/42: Eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation* (Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag, 2002).

von Sachsen, dazu, einen Alternativvorschlag erstellen zu lassen.¹⁸⁷ Veröffentlicht wurde er unter der polemischen Bezeichnung von „Leipziger Interim“ in einer unautorisierten Fassung, die scharfe Kritik von Matthias Flacius Illyricus und Nikolaus Gallus enthielt.¹⁸⁸

Aus geschichtlich-theologischer Sicht markierte diese nicht autorisierte Veröffentlichung den Wendepunkt und führte zum Adiaphoristischen Streit. Auf diese Weise entflammten zahlreiche Auseinandersetzungen um die Begriffe Gesetz, Evangelium und Rechtfertigung, die als miteinander verknüpfte Streitigkeiten die theologische Debatte der Vierziger- und Fünfzigerjahre kennzeichneten. Zur Zeit ihrer Veröffentlichung war die Leipziger Landtagsvorlage nicht der einzige verfügbare Alternativvorschlag zur Entschärfung des Augsburger Interims. Zur Entflammung der Streitigkeiten kam es er auch nicht unmittelbar aufgrund seines theologischen Gehalts, sondern unter Erwägung des Umstands, dass der Text nicht nur Philipp Melancthons und Georgs von Anhalt, sondern auch der Wittenberger Theologen Georg Major, Johannes Bugenhagen und Paul Eber sowie des Leipziger Superintendenten Johannes Pfeffinger ausgearbeitet wurde. Vonseiten ihrer streng gesinnten Gegner bestand in diesem Vorschlag ein eindeutiges Zeichen der Kompromittierung seiner Verfasser mit der Kirche des Antichristen.

Zum ersten Mal wurde im Laufe dieser Kontroversen unverkennbar, dass das *Augsburger Bekenntnis*, das einzige gemeinsame Glaubensbekenntnis der lutherischen Partei, nicht mehr ausreichte, um die Kontroverse beizulegen. Als der Abschluss des Augsburger Religionsfriedens im Jahre 1555 den Angehörigen der *Confessio Augustana* reichsrechtliche Duldsamkeit brachte, bekam die Bezeichnung Lutheraner mehr und mehr ein theologisch-politisch anerkanntes Gewicht. Dadurch entschärften sich die Kontroversen über den rechtmäßigen Inhalt und die korrekte Auslegung dieses mehrdeutig gewordenen Bekenntnisses.

Zusammen mit der Zustimmung zu den – oder der Ablehnung der – bestrittenen Lehren der *manducatio oralis* und der *manducatio impiorum*, sowie mit der Frage nach der posthumen Annahme von Luthers *Schmalkaldischen Artikeln* wurden die grundlegenden Unterschiede zwischen der ersten Fassung des lutherischen Glaubensbekenntnisses aus dem Jahre 1530 (die *Confessio Augustana Invariata*) und der zweiten von 1540 (die *Confessio Augustana Variata*) zu Merkmalen der Zugehörigkeit der einen oder der anderen Partei,

187 Vgl. auch Roxane Berwinkel, *Weltliche Macht und geistlicher Anspruch: Die Hansestadt Stralsund im Konflikt um das Augsburger Interim* (Berlin: De Gruyter, 2008).

188 Matthias Flacius Illyricus und Nikolaus Gallus, *Der Theologen bedencken odder ... Beschluss des Landtage zu Leipzig ...* (s.l., 1550) (VD 16 S 926), ediert in Irene Dingel, Jan Martin Lies und Hans-Otto Schneider, *Der Adiaphoristische Streit (1548-1560)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 354-441.

einer unzerbrechlichen Loyalität zur Lehre Luthers oder Melanchthons. Die Variationen des *Augsburger Bekenntnisses* ebneten in ihrer theologisch-politischen Bedeutung den Weg zu einer bestimmten Art apokalyptischer Geschichtsdeutung, in der die Treue zu einer vermeintlich wahren Lehre ins Zentrum rückte – diese Tatsache bleibt in der vorkonkordistischen Forschung unbestritten. Um die besondere subversive Färbung dieser apokalyptischen Geschichtsdeutung und der damit verknüpften Treue zu dem einen oder anderen Reformator in Form einer Opposition zur jeweiligen konsensstiftenden Positionierung der Zeit zu untermauern, wird in dieser Untersuchung das Stichwort „Resttheologie“ verwendet.

Das erste – und besonders auffällige – Merkmal dieser apokalyptischen Prägung ist die soteriologische Nuancierung, welche die Beschreibung des Bekenntnisses selbst charakterisierte. Seine Verteidigung als Zeichen des wahren Glaubens setzten die jeweiligen Akteure mit dem Widerstand gegen den Adiaphorismus – der bald zum schlicht semipelagianischen Überbegriff für Synergismus und Majorismus wurde – gleich. Das zweite Merkmal machte sich im Laufe der Debatte schrittweise immer sichtbarer. Eine besondere Betonung des christologisch-sakramentstheologischen Lehrhintergrunds – die auch Luthers theologischer Positionierung wahrhaftig entsprach – wurde im Bann der abendmahlstheologischen Variationen besonders im X. Artikel der *Confessio Augustana*, die Melanchthon bereits im Jahre 1540 in oberdeutscher und reformiertenfreundlicher Richtung im Einklang mit der *Wittenberger Konkordie*¹⁸⁹ vorschlug, von immer größerer Bedeutung.

Den Erwartungen entsprechend kam der Anspruch auf Schutz einer angeblich wahren Lehre von den Verteidigern jenes Reformators aus, der sich nicht länger selbst verteidigen konnte. Der erbitterte Widerstand der freien Stadt Magdeburg, den die streng gesinnten Lutheraner – als selbsternannte „Magdeburger Exules“ – unter dem Stichwort „Herrgotts Kanzley“ von 1548 bis 1551 leisteten, markierte den Beginn dieser erneuten apokalyptisch nuancierten Strömung.¹⁹⁰ Von Magdeburg bis hin zu Weimar und dem *Weimarer Konfutationsbuch* kennzeichnete die ernestinische Parabel der Bewahrung des angeblich wahren Luthertums das erste und bedeutsamste Exemplar eines negativen, abgrenzenden Glaubensbekenntnisses, in dem sich die Rolle eines Bekenntnisses immer deutlicher in Richtung eines Zeichens der territorialen Verpflichtung zu einer gewissen Konfession entwickelte. Zahlreiche territoriale Bekenntnisse von streng gesinnten Lutheranern wurden veröffentlicht: Nach dem Muster der

189 Kritische Edition der *Wittenberger Konkordie* in *Martin Bucers DS*, Bd. 6/1. *Wittenberger Konkordie* (1536), *Schriften zur Wittenberger Konkordie* (1534-1537), 14-134.

190 Zur „Herrgotts Kanzley“, vgl. V.6.

Confessio Magdeburgensis bestand ihr Anliegen darin, die Rechtgläubigkeit ihrer Verfasser, die sie mit einer makellosen Treue zur Lehre Luthers gleichsetzten, zu dokumentieren. Die Texte bezogen sich typischerweise auf die *Confessio Augustana Invariata* und ihre *Apologie*, häufig auf die *Schmalkaldischen Artikel*, die *Katechismen* und weitere Werke Luthers.¹⁹¹

Als Melanchthon zur evangelischen Vorlage auf dem Konzil von Trient auf Veranlassung von Moritz von Sachsen die *Confessio Saxonica* (1551) – gelegentlich, dennoch aussagekräftig auch als *Repetitio confessionis Augustanae saxonica*¹⁹² bezeichnet – verfasste, wurde die theologisch-politische Strategie zur Beseitigung dieses Autoritätsvakuums unmissverständlich. Das Bekenntnis bezweckte nach ihrer Vorrede nichts Weiteres außer eine Erklärung der Lehre gegen ihre Verfälschungen durch die Gegner – sowohl die römisch-katholischen als auch die evangelischen. Der Rückgriff auf die *Confessio Augustana* als einziges Bekenntnis, das von der Gesamtheit der Lutheraner anerkannt war – ein Leitmotiv in den späteren Glaubensaussagen – war nicht nur mit dem Streben nach einem inneren Konsens und der daraus folgenden Stiftung einer inneren Einheit der evangelischen Partei verknüpft, sondern vielmehr auch mit einer reichsrechtlichen Anerkennung, die mit dem Augsburger Religionsfrieden ausschließlich die Angehörigen des lutherischen Bekenntnisses erlangten. Die Behauptung, diese neuen Texte und Bekenntnisse seien nur als Wiederholungen der *Confessio Augustana* oder als Verteidigungen gegen ein falsch ausgelegtes Bekenntnis darzulegen, stellte dann nicht nur Melanchthon selbst auf, sondern auch die Lutheraner aus der zweiten und dritten Generation – sowohl die philippistisch als auch die streng lutherisch gesinnten. Beide Elemente, die aktualisierende Wiederholung einerseits und die zurückweisende Verteidigung andererseits, wurden zur strategischen Grundlage der konsensstiftenden Funktion des Bekenntnisses im innenprotestantischen Bereich – bis zu dem Punkt, dass sich selbst die *Formula Concordiae* als klärende Wiederholung (*repetitio*) des theologischen Inhalts der *Confessio Augustana* verstand.

Diese ideelle Einheit im Bekenntnis durch die Berufung auf eine einzige Norm stellte den reformatorischen Versuch dar, sich gegen abweichende

191 Dies war der Fall unter anderen der *Lüneburger Konfession* (1561), des *Mansfelder Bekenntnisses* (1565) und der *Reußisch-Schönburgische Confessionsschrift* (1567).

192 *Repetitio confessionis Augustanae saxonica*, in CR 28, 369-468. Vgl. CR 28, 481-568 für die deutsche Fassung. Zur *Confessio saxonica*, vgl. Günther Wartenberg, „Die Confessio Saxonica von 1551 und ihre Außenwirkung“, in *Konfrontation und Dialog: Philipp Melancthon's Beitrag zu einer Ökumenischen Hermeneutik*, Hrsg. Günter Frank und Stephan Meier-Oeser (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 219-34. Zum Prozess der Orthodoxiestiftung, vgl. Kenneth G. Appold, *Orthodoxie als Konsensbildung: Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

Lehrnormen abzugrenzen. Doch machte diese Berufung auf die eine Norm auch sichtbar, dass der Inhalt dieser nicht eindeutig geklärt war. Die theologisch-politischen Variationen im Wortlaut des *Augsburger Bekenntnisses* ebneten den Weg zur besonderen Gattung der Bekenntnishi­storiographie – ein Instrument zum Nachweis der eigenen Treue zur Lehre des einen oder des anderen Reformators. Die Tatsache, dass die inhaltlichen Variationen Melanchthons massiv auf den X. Artikel über das Abendmahl gerichtet waren, führte im Laufe der Auseinandersetzung immer mehr zu einer thematischen Verschiebung der strittigen Themen in Richtung Christologie-Abendmahlslehre.

Diese Veränderung in der Aufgabe und der Bedeutung des Glaubensbekenntnisses vollendete sich innerhalb weniger Jahre mit der Erstellung von verschiedenen *corporae doctrinae*. Auf der einen Seite hatte Melanchthon in den Sechzigerjahren durch den *Frankfurter Rezess* einen neuen Weg zur Bekenntnisbildung aufgezeigt, in der die *Confessio Augustana*, ihre *Apologie* und die drei altkirchlichen Symbola ein *corpus doctrinae* im Sinne einer minimalen Konsensgrundlage zur Lehrnormierung für einzelne Landeskirchen dienten. Auf der anderen Seite wurden aber auch eigene *corpora doctrinae* in verschiedenen Territorien verabschiedet, sodass die Bezeichnung *corpus doctrinae* zu einem Terminus technicus eine kirchenpolitische Bedeutung erhielt. Das erste *corpus doctrinae* im technischen Sinn des Wortes verabschiedete Melanchthon zugunsten des albertinischen Sachsens kurz vor seinem Tod selbst: Es handelte sich um das von Ernst Vögelin im Jahre 1560 gedruckte *Corpus doctrinae Philippicum* (oder *Misniscum*).¹⁹³ Weitere *corpora doctrinae* nach Melanchthons Vorbild erschienen als Reaktion auf den gescheiterten Einigungsversuch auf dem Naumburger Fürstentag.¹⁹⁴ Vor allem in Nord- und Mitteldeutschland wurde die Autorität Luthers dem Standpunkt Melanchthons gegenüber deutlicher geschützt.¹⁹⁵ Nach dem Grumbachschen Händel und der Inhaftierung von Johann Friedrich II.

193 Das *Corpus doctrinae Philippicum* enthielt neben den drei altkirchlichen Bekenntnissen, der *Confessio Augustana Variata*, der *Apologie* der *Confessio Augustana* in ihrer zweiten, deutschen Fassung aus dem Jahre 1531 ebenfalls die *Confessio Saxonica* (1551), die *Loci praecipui*, das *Examen ordinandum* (1552) und die *Responsiones ad impios articulos inquisitionis Bavaricae* (1559).

194 In Pommern wurde das *Corpus doctrinae Philippicum* 1565 übernommen, jedoch unter Beifügung der zwei Katechismen Luthers, seiner *Schmalkaldischen Artikel*, den auf dem 1530 angestellten *Etliehen Bedenken Luthers* und seinem Privatbekenntnis (1528).

195 In Göttingen wurde das *Corpus doctrinae Gottingensium* als offizielles Landesbekenntnis durchgesetzt. Das 1563 von Joachim Merlin und Martin Chemnitz erarbeitete Buch der Stadt Braunschweig, das im folgenden Jahr implementiert wurde, ebnete den Weg für eine breitere Stabilisierung der Situation durch eine programmatische Bekämpfung des Einflusses der philippistischen, kursächsischen Theologie in Norddeutschland. Dazu vgl. Inge Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel: Entstehungsbeitrag, Rezeption, Geltung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).

dem Mittleren ließ Johann Wilhelm von Sachsen 1570 das *Corpus doctrinae Thuringicum* erstellen, in dem Luther als exklusive Autorität figuriert. Damit trat das dynastische Anliegen der Ernestiner zur Wahrung der echten Lehre Luthers in eine neue Phase ein.¹⁹⁶ In Wolfenbüttel wurde 1570 der Melanchthonschüler Nikolaus Selnecker als Generalsuperintendent berufen, der dort versuchte, das *Corpus doctrinae Philippicum* einzuführen. Allerdings gelang es Jakob Andreae, dessen Einfluss in Braunschweig-Wolfenbüttel zwischen 1568 und 1570 besonders ausgeprägt war, das melanchthonische *Corpus doctrinae* zurückzuweisen.¹⁹⁷ Als Fortsetzung der Konfessionspolitik seines Vaters Joachim ließ Kurfürst Johann von Brandenburg das *Corpus doctrinae Brandenburgicum* (1572) von Andreas Musculus und seinem Hofprediger Georg Coelestin erarbeiten.¹⁹⁸ In Preußen wurde die Lehre Luthers in Form von *corpora doctrinae* erst nach dem Osiandrischen Streit eingeführt.¹⁹⁹

Diese Anpassung der Bedeutung des Glaubensbekenntnisses an die theologisch-politischen Kontroversen der vororthodoxistischen Zeit trug dazu bei, institutionell das Gefühl von konfessioneller Zugehörigkeit zu fragmentieren. Seine Bedeutung eines institutionell geregelten Kompromissvorschlages verlierend, wurde das Glaubensbekenntnis zur institutionell geregelten Anerkennung des eigenen Einspruchs auf theologische Einzigartigkeit – eine Entwicklung, die den Institutionalisierungsprozess einer neugeborenen Kirche definitionsgemäß widerspricht. War dieser ständige Aufruf auf einen

196 Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 333; 349f.; 366f.; 378; 397f.; 420. In diesem territorialen Bekenntnis enthalten waren neben den drei altkirchlichen Symbola, der *Confessio Augustana Invariata* und ihrer *Apologie* auch der *Kleine* und der *Große Katechismus* Luthers, die *Schmalkaldischen Artikel*, das von Justus Menius verfasste *Bekenntnis der thüringischen Landstände* gegen das Augsburger Interim und die Leipziger Landtagsvorlage (1549) sowie gegen das *Weimarer Konfutationsbuch* (1559).

197 Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, 142-161. In seiner Auseinandersetzung mit Chemnitz und Andreae musste Selnecker immerhin erkennen, dass zwischen der Position Melanchthons und der neuen Wittenberger Theologie kaum Kontaktpunkte zu erkennen waren.

198 Den Einfluss Melanchthons abweisend versuchten die beiden, einen Anschluss an die Theologie Luthers zu etablieren. Die Kommentare zu den Artikel der *Confessio Augustana* sowie der strittigen Themen erfolgten ausschließlich im Rückgriff auf Luthers Werke. Ein ähnliches Verfahren wurde auch zur Erstellung der *Formula Concordiae* angewendet, an der Jakob Andreae beteiligt war. Heinrich Ludwig Julius Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1585*, Bd. 1: 1555-1562 (Frankfurt/Main: Karl Theodor Völcker, 1865), 117-119. Georg Kawerau, „Corpus doctrinae“, in RE. Paul Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), 617f.

199 Dies geschah mit dem *Corpus doctrinae Pruthenicum* (1567), das die *Confessio Augustana*, ihre *Apologie* und die *Schmalkaldischen Artikel* enthielt, und dann, nach Joachim Mörlins Tod im Jahre 1571, in der Person von Martin Chemnitz allein, 1576 für das Herzogtum Lüneburg, mit dem *Corpus doctrinae Wilhelminum* und für das Herzogtum Wolfenbüttel mit dem *Corpus doctrinae Iulium*.

– alttestamentlich verstandenen – „Rest“ quasi eine stilistische Eigenart in den Auseinandersetzungen dieser Jahrzehnte? Oder bestand eher im Bekennen ein bestimmtes Glaubensbekenntnis, das als Distanzierung zu anderen Optionen im Rahmen ein und derselben Konfession gedacht war, eine Bekräftigung des eigenen theologischen Standpunkts als Resttheologie?

Eine – wenn auch hypothetische – Antwort kann ausschließlich *ex negativo* skizziert werden, durch einen pragmatischen Versuch, der die Widerstandsfähigkeit jener strittigen Themen auf die Probe stellt. Hält das System noch, wenn man die Elemente eines nach dem anderen aus dem Ganzen entfernt? Ohne welche Elemente kollidiert alles?

III.

Von Luthers soteriologischer Vorstellung: Bedeutung und Präsenzweise des Menschewordenen

1. Luthers Vorstellung der praktischen Theologie: Fröhlicher Wechsel als Spiegel der Idiomenkommunikation

Trotz seiner Behauptung, der Ausgangspunkt seiner reformatorischen Überlegungen sei durch die Entdeckung der Rechtfertigungslehre allein aus Gnade aufgetreten,²⁰⁰ beschränkte sich Luthers Vorstellung des Erlösungsprozesses faktisch auf die Ebene einer soteriologischen Implikation des christologischen Lehrstücks der Idiomenkommunikation. Auf diese zentrale Stellung gründete sich seine ganze Rechtfertigungslehre. Sie fasste Luthers ganze Vorstellung der Heilsökonomie zusammen und brachte durch das patristische Schema des *admirabile commercium*, von Luther „fröhlichen Wechsels“ genannt, das *pro nobis* zum relationalen Ausdruck.²⁰¹ Allerdings verursachte dieser starke christologische Fokus einen Mangel soteriologischer Systematisierung: Die Abwesenheit einer konsequenten Rechtfertigungslehre zog bedeutsame, vielleicht sogar unerwartete Konsequenzen mit sich, sowohl in der Debatte um die Rechtfertigung – und in dieser vornehmlich gegen die Gefährdung, die der Osiandrismus mit sich zu bringen schien²⁰² – als auch als Grundlage für die christologischen Auseinandersetzungen, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts entflamten.

Der Tübinger Johannes Brenz nahm Luthers Verlegung des christologischen Lehrstücks der Idiomenkommunikation auf die soteriologische Ebene durch den fröhlichen Wechsel in die württembergische Theologie detailgetreu an. Wiederum führte diese Überlieferung zu zwei beachtenswerten Folgen: Die erste Folge bestand in der Betonung der ontologischen Notwendigkeit im

200 Zum Selbstzeugnis Luthers, vgl. I.2.

201 WA 20, 725ff.; 729; 741; 755.

202 Dazu vgl. IV.6 und IV.7.

Gefolge der *ubi-ibi*-Formel,²⁰³ die zweite Folge zeigte sich in der Unfähigkeit, auf Basis einer ontologisch bedingten Vorstellung der gegenseitigen Mitteilung der Natureigenschaften, die problematischen Stellen im Zusammenhang einer Orthodoxiestiftung in Andreas Osianders Vorstellung einer doppelten Gerechtigkeit des Glaubenden zu finden, solange die Rechtfertigung perichoretisch – sprich, in ähnlicher Weise zur Christologie – ausgelegt wurde.

Die Idiomenkommunikation setzte Luthers Auffassung mit dem Dogma der Personeneinheit gleich,²⁰⁴ sodass die Personeneinheit Christi in dieser Perspektive durch die perfekte gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften beider Naturen auf diese Weise gestiftet wird. Sie sei nicht die Summe einer einfachen Gottheit mit einer nebeneinanderstehenden einfachen Menschheit (und darin besteht der schlechte Inhalt des Dogmas der Personeneinheit), sondern vielmehr eine Wirkungseinheit von menschengewordenem Gott und verklärtem Menschen, die nur als solche operiert, weil sie ausschließlich als ewige gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften zustande komme. Aus dieser Perspektive seien Aussagen, die allein auf die göttliche oder die menschliche Natur Bezug nehmen – wie im Fall der konkurrierenden ontologischen Vorstellung der Personeneinheit nach der nominalistischen Lehre der suppositalen Union, die Melanchthon und die Reformierten vertraten – anspruchslos unmöglich. Von Christus zu reden, bedeute, jederzeit in gleichem Maße vom Fleisch gewordenen Gott und vom Gott gewordenen Menschen zu reden. Wie in der Lehre der suppositalen Union blieb in Luthers besonderer Vorstellung die operative Fähigkeit der Personeneinheit zwar im Fokus, dennoch prägte die perichoretische Entstehung dieser Personeneinheit die operative Fähigkeit insgesamt, indem die Letztere die zugrunde liegende christologische Dialektik stets reflektierte.

Seinen Standpunkt entwarf Luther in Auseinandersetzung mit dem scholastischen *meritum de congruo*, mit der Absicht, die Rolle des göttlichen Erlösungswerks als die einzige Voraussetzung für die Rechtfertigung zu betonen und die Nutzlosigkeit der menschlichen Werke dementsprechend klarzustellen. In diesem Rahmen war das *sola fide* für seine Rechtfertigungsvorstellung eindeutig ausschlaggebend. Weniger eindeutig war jedoch die Tatsache, dass das *sola fide* allein für seine Rechtfertigungsvorstellung ausschlaggebend war: Ihren Vollzug, indem die Rechtfertigung als Gabe Gottes ausgelegt werde, empfangen der Mensch in Luthers Vorstellung rein passiv, ohne jeglichen Willensakt – perichoretisch, nach dem Vorbild der Idiomenkommunikation in der soteriologischen

203 Dazu vgl. VI.2.

204 Dazu vgl. I.2.

Gestalt des fröhlichen Wechsels.²⁰⁵ Folglich könnte man geradezu von einer Ableitung von Luthers Rechtfertigungsvorstellung aus seiner antirömischen Polemik sprechen, die er dann im Einklang mit dem christologisch-soteriologischen Hintergrund darstellte. Die Majestät Gottes, die an sich den Gläubigen jenseits seiner Offenbarung in Christus unzugänglich bleibe, sei an sich nicht zu erforschen, präzierte Luther gegen den römisch-katholischen Theologen und dann in Auseinandersetzung mit dem Standpunkt der Schweizer und der Oberdeutschen. Dadurch schrieb er die Vermittlung göttlicher Gnade und des Glaubens der parakletischen Aufgabe des Geistes in einer Weise zu, die auf den antipelagianischen Ausgangspunkt von Luthers Annäherung zur Soteriologie hinwies. Dennoch bestätigte er damit zugleich jene gewisse Oberflächlichkeit der dritten trinitarischen Person des Geistes, die im Rahmen dieser strikt christologisch geprägten Heilsökonomie praktisch unvermeidbar war. Diese charakteristische christologische Nuancierung der Soteriologie markierte einerseits den Abstand zu Melanchthons angeblich ‚synergistischerer‘ – oder, genauer gesagt, wenig monergistischer – Rechtfertigungsvorstellung; andererseits gründete sie aber auch jene Nähe zum Osiandrismus in Bezug auf die Betonung der menschlichen Passivität in einem christologisch geprägten Rechtfertigungsvorgang, die Brenz’ Standpunkt in der *causa Osiandri* implizit voraussetzte.

Unter der Annahme, dass Augustins Auslegung des paulinischen Römerbriefes von den Begriffen Sünde, Gnade und Rechtfertigung geprägt war, musste ihre Rezeption vonseiten Luthers diese Aspekte gleichermaßen betonen. Bereits vor seinen Auseinandersetzungen mit den Schwärmern im Laufe des ersten Abendmahlsstreits legte Luther in seinen antirömischen Schriften großen Wert auf die Akzentuierung des christologischen Hintergrunds seiner Theologie.²⁰⁶

205 WA 40/I, 235. Zur antikatholischen Auffassung Luthers, vgl. u.a. *De libertate christiana*, WA 7, 23 sowie *Schmalkaldische Artikel*, BSLK 415; *Disputatio de iustificatione*, WA 39/I, 83; *Promotionsdisputation von Weller und Medler* (1535), WA 39/I, 44f. Zur Bedeutung dieser reinen Passivität in der Fortsetzung der Debatten um die Rechtfertigung, vgl. V.1 und V.2.

206 Bereits in der *Babylonica* (1520) sind christologische Aussagen im Rahmen der Rolle des Sakraments zu finden: „Sicut ergo in Christo res se habet, ita et in sacramento. Non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est transsubstantiari humanam naturam [...]. 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 cetera. Sic interim sapiam pro honore sanctorum verborum dei, quibus per humanas ratiunculas non patiar vim fieri et ea in alienas significationes torqueri [...].“, WA 6, 511. Im folgenden Jahr vertiefte Luther dann diese Perspektive: „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

Erst in der Polemik gegen Huldrych Zwingli und Johannes Oekolampad wurden die Termini des lutherischen christologisch-soteriologischen Zusammenhangs zum ersten Mal deutlich.²⁰⁷

Luthers Strategie stütze sich stets auf einen Anspruch auf Kontinuität mit der altkirchlichen Tradition – die er *fides catholica* nannte –, die, wie dieses späte Zitat aus dem Jahre 1539 zeigt, für Luther systematisch christologisch begründet war:

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.²⁰⁸

Die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi blieb jedoch in der Vorstellung des Reformators kontinuierlich an ihre simultane Wirkung für den Einzelnen gebunden; für die menschliche Neuerung in Form einer Wiedergeburt müsse die sakramentale Lehre sorgen. Anders als in Melanchthons zur Orthodoxie gewordenen Auffassung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre – die in ihrer ersten vollständigen Auffassung zur *Apologie der Confessio Augustana* 1531 zu datieren ist –, worin der lebenslange Erlösungsprozess der Sündenerkenntnis, der Reue und der Zustimmung zum Wort Gottes durch die Wirkung des Geistes auf den Einzelnen ihren Raum finden konnte, übernahmen die Sakramente in Luthers Vorstellung diese Aufgabe: Der Prozess, der mit der Taufe anfangt und nie aufhöre, finde im Abendmahl seine andauernde Fortsetzung.²⁰⁹

Mit Melanchthons Vorstellung setzte sich Luther unverzüglich auseinander, und zwar mit der Schrift, die ursprünglich als apologetische Schrift des *Augsburger Bekenntnisses* gegen die römische *Confutatio* gelten sollte: sein Galaterbriefkommentar.²¹⁰ Den Abstand zwischen den beiden Reformatoren

loqui, et aliud de deo vel homine simpliciter.“, *Antilatamus* (1521), WA 8, 12.

207 Dazu vgl. II.1.

208 *Disputatio reverendi patris D. D. Martini Lutheri: An haec propositio sit vera in philosophia: Et verbum caro factum est*, WA 39/II, 93-96, 93. Unter dem Stichwort „Katholizismus“ wird in diesem Fall eine Übereinstimmung mit der Bibel und den altkirchlichen Dogmen gemeint.

209 Vgl. z.B. *Römerbriefvorlesung*, WA 56, 39 sowie *Disputatio de iustificatione* (1536), WA 39/I, 83. Zur Imputation bei Luther, vgl. Sibylle Rolf, *Zum Herzen sprechen: Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008). Zu Melanchthons forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre sowie zu den Unterschieden in der Sakramentslehre, vgl. IV.3.

210 Die Vorlesung stammte aus dem Jahre 1531, gedruckt wurde sie als Galaterbriefkommentar im Jahre 1535.

markierten die unterschiedlichen Deutungen des Begriffs der Imputation. In seiner Auslegung von Gal 3, 6 behauptete Luther, die christliche Gerechtigkeit sei mit dem Glauben im Herzen und mit der Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes eins. Da der Glaube im irdischen Leben ständig gegen die Sünde kämpfen müsse, sei die Rechtfertigung nie als ein Besitz auszulegen. Der Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes müsse infolgedessen der Glaube entsprechen, in dem Christus die Anwesenheit des Präexistenten zeige. Diese Anwesenheit wies zu Christi Lebenszeiten die Gestalt der Verhüllung bzw. der Verborgenheit *sub contrariis* (κρύψις) nach.²¹¹

Die Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes deutete Luther in seiner Auslegung der Satisfaktionslehre als menschliche Veränderung vom Mangel an Glauben zu dessen Anwesenheit bzw. zur Sicherheit der Verheißungserfüllung vonseiten Gottes durch die Gnade. Eine solche Veränderung sei ebenfalls *communicazione idiomatum* zu erklären: Die Personeneinheit Christi habe durch seinen realen, stellvertretenden Opfertod und sein Leiden die menschliche Sünde übernommen.

Den Spielraum der Idiomenkommunikation erweiterte Luther so sehr, dass er die ethische Dimension der menschlichen Versöhnung und Wiedergeburt durch den Glauben umfassen konnte. Der soteriologische Sinn des Opfertodes Christi, der die Versöhnung der Sünder ermögliche, könne deshalb nur dank Christi Anwesenheit im Glauben verstanden werden, der wiederum von Gott selbst geschenkt worden sei. Trotz der Sünde, die immer gegen den Glauben wirke,²¹² werde dem Gläubigen von Gott Gerechtigkeit zugesprochen: *simul iustus et peccator*.²¹³

2. Wenn der Mensch zur Sünde bestimmt ist ...? Die Radikalität des *peccatum haereditarium*, das Problem des Determinismus und die Realität des Leidens Gottes

Luthers Rechtfertigung *sola gratia* fand ihr anthropologisches Pendant in seiner Darlegung der Erbsünde. Obwohl er sich nie bemühte, sein Sündenverständnis zu systematisieren, musste er es nach der Debatte mit Erasmus von Rotterdam an mehreren Fronten mit zahlreichen Disputationen verteidigen: gegen die

211 WA 40/I, 364.

212 WA 56, 336.

213 WA 56, 70; 272. Vgl. auch die Auslegung von Röm 4, 7 in WA 56, 268ff.

scholastische Theologie, gegen ein generisch bezeichnetes Schwärmertum und gegen die sogenannten Antinomer.²¹⁴

Auf die Auseinandersetzung um die Willensfreiheit aus der Mitte der Zwanzigerjahre griffen die beiden Parteien während der spätinterimistischen Streitigkeiten um die Rechtfertigung zurück. Die Formalisierung von der Lehre der Erbsünde vonseiten Matthias Flacius Illyricus' im Gefolge der *Weimarer Disputation* ist ebenfalls in diesem Zusammenhang einzuordnen.

Flacius' Erbsündenauffassung war in der Lage, Melanchthons forensisch-imputative Rechtfertigungslehre folgerichtig zu ergänzen und zugleich Luthers Auffassung der Erbsünde zu vollenden. Die Konsequenzen, die sie zog, waren allerdings zu radikal, um einen breiten Konsens zu finden. Diese Systematisierung der anthropologischen und soteriologischen Voraussetzungen beider Reformatoren – wenngleich an sich folgerichtig – markierte die theologische Isolierung seines aus verschiedenen Blickwinkeln kontroversen Verfassers.

Luthers Darstellung der Anthropologie des postlapsarischen Menschen verknüpfte sich über Röm 5 auf eine traduzianische Deutung der Erbsünde als Vererbung (*peccatum haereditarium*) der Ur- oder Radikalsünde (*peccatum originale* oder *radicale*), die auch nach der Taufe verbleibt (*peccatum remanens post baptismum*).²¹⁵ Die Vererbung der Erbsünde, eine ursprünglich tertullianische These, machte Luther in seiner Sündenauffassung zur Wesensstruktur des postlapsarischen Menschen,²¹⁶ indem er ihre Macht in der Fähigkeit zusammenfasste, den Menschen ausnahmslos zur eigentlichen Sünde, Tat- oder Aktualsünde (*peccatum personale*) genannt, zu führen.

Mit Paulus deutete Luther die Sünde als schlichten Unglauben, sozusagen als Verstoß gegen das erste Gebot. Die Erbsünde übernahm dann innerhalb seiner Theologie die Schlüsselfunktion der verbleibenden Sünde, wobei die Erlösung nicht als Eigenschaft der Gläubigen zu deuten sei, sondern als einmaliger, dauerhaft gültiger, erlösender göttlicher Akt von Zuspruch und Verheißung in der Taufe. Die Gnade Gottes werde dem Menschen aber nicht aufgrund guter menschlicher Werke (*ex opere operato*) zuteil, sie sei dagegen in ein Werden

214 Vgl. vor allem die Disputationsthesen *De iustificatione* zu Röm 3, 28 aus dem Jahre 1536 (WA 39/I, 110f.) sowie die *Disputatio de homine* aus demselben Jahr; die *Promotionsdisputation* aus dem Jahre 1543 (WA 39/II, 221); die *Disputation gegen die Antinomer* aus dem Jahre 1538 (WA 39/I, 558). Zu einer systematischen Untersuchung, vgl. Gerhard Ebeling, *Lutherstudien II: Disputatio de homine* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1977).

215 Vgl. z.B. die Disputationsthesen 29.-32. zur *Promotion von Petrus Hegemon* (1545), WA 39/II, 341.

216 Diese Erbsündenauffassung Luthers, die in die *Formula Concordiae* eingetragen wurde, führte zu Flacius' Überinterpretation im Sinne einer Prägung des postlapsarischen Menschen von der Sünde als Substanz. Jedoch ging in Flacius' Deutung der Erbsünde als Substanz des Menschen deren Schuldcharakter verloren, der in Luthers Auffassung noch zu spüren war.

eingespannt, das eine menschliche Erneuerung oder Wiedergeburt anzeige. Über einen wahrhaftig freien Willen verfüge demzufolge der postlapsarische Mensch zu keiner Zeit:²¹⁷ Die Sünde greife die Natur des Menschen so an, dass sie sein ganzes Sein κατὰ σάρκα bestimmt; die Sünde und das resultierende Böse bleiben nach dem Sündenfall ein Stachel, der selbst durch die Taufe – die eine reine Verheißung auf eine eschatologische Erlösung bleibe – nie vollkommen vernichtet werden könne.²¹⁸

Luthers anthropologischer Wortschatz und seine Denkweise wurden von der faktischen Abhängigkeit seiner soteriologischen Reflexion und den damit verknüpften anthropologischen Überlegungen von Augustins antipelagianischen Schriften unumgänglich geprägt. Das auffälligste Merkmal dieser Abhängigkeit ist in der Gleichsetzung des Begriffs von Sünde mit dem Begriff von Erbsünde zu finden, die wiederum den Begriff von individueller Schuld zurückzuweisen scheint, sodass die Begriffe Sünde, Schuld und Freiheit systematisch als gleichrangig und wechselseitig abhängig konzipiert werden. Der einzelne Mensch ist immer und an sich für ewig schuldig; *coram Deo* erkennt seine menschliche Bestimmung als Bestimmung zur Sünde.

Einerseits könne die Heilung in diesem Zusammenhang weder als *ex opere operato* noch als *infusio gratiae* gelten, sondern bleibe rein Gottes Verheißung. Andererseits war Luther jedoch in der Lage, eine strikte deterministische Einstellung zu vermeiden, indem er behauptete, die Sünde werde für jeden

217 Vgl. z.B.: „Diße sund wirt nitt gethan, wie alle andere sund, sondern sie ist, sie lebt und thutt alle sund und ist die weßelich sund, die da nitt eyn stund odder tzeyttlang sundigt, sondern wo und wie lang die person ist, da ist die sund auch [...] alleyn die gnade gottis muß sie außfegen, die die natur reyn und new macht. [...]. Der uns schafft, der alleyn muß sie auch abethun; darumb gibt er tzum ersten das gesetz, dadurch der mensch solch seyn sund erkenne und gnaddurstig werd, darnach gibt er denn das Euangelium und hilft yhm.“, *Kirchenpostille* (1522), WA 10/I, 508f., oder auch, vierzehn Jahre später: „Hoc est peccatum originale, post lapsum Adae nobis ingenitum et non tantum personale, sed et naturale“, 4. Thesenreihe *De iustificacione* (1536), 8. These (zu Röm 3, 28), WA 39/1, 84. Zur Willenslehre Luthers, vgl. u.a. Ragnar Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie* (München: C. Kaiser, 1955). Harry J. MacSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen: Nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (München: Hueber, 1967). Martin Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962). Thomas Reinhuber, *Kämpfender Glaube: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio* (Berlin, New York: De Gruyter, 2000). Für die vorliegenden Überlegungen war insbesondere die folgende Lektüre von wesentlicher Bedeutung: Elizabeth Gräß-Schmidt, „Sünde und Bestimmung des Menschen“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45/2 (2006): 149-169.

218 Zum *peccatum remanens*, vgl. z.B. die aus dem Jahre 1521 stammenden antischolastischen Schriften Luthers *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind* (WA 7, 299-457) und *Wider den Löwener Theologen Latomus* (WA 8, 43-128).

einzelnen Menschen aufs Neue eingeführt. Dadurch liege die Veranlagung des Menschen zum Perpetuieren der Sünde des *peccatum haereditarium* in der Verantwortung des Einzelnen. Ob diese Auffassung fähig war, einen *circulus vitiosus* und eine Bedrohung für die menschliche Verantwortlichkeit zu vermeiden, bewerteten seine Gegner und seine Nachfolger unterschiedlich.²¹⁹

Dieses Scheitern der menschlichen Freiheitserfahrung führe zur Anerkennung des gnädigen Gottes, dem allein die Freiheit und die Heilsgewissheit zuzuschreiben seien. An der Schaffung der göttlichen Erlösung ist der Mensch keineswegs beteiligt. Augustins antipelagianischer Perspektive blieb dennoch Luther in seiner Darstellung einer verkehrten Freiheit eindeutig treu: Adams Sündenfalls wirke auf die supralapsarische Neigung des Menschen zur Sünde; sie präge wiederum postlapsarisch die menschliche Willensausrichtung, sodass das *posse non peccare* zum *non posse non peccare* werden musste. Der durch den Sündenfall pervertierte menschliche Wille sei mit der Konkupiszenz identisch geworden: Postlapsarisch kann der Mensch Gott nicht verstehen, fürchten und vertrauen wollen. In diesem Zusammenhang bleiben die Schuld auf sich zu nehmen und die eigene Sünde durch die Anklage des Gesetzes zu erkennen die *conditiones sine qua non* für Freiheit. Sie war ein Teil der menschlichen Erlösung in Luthers Auffassung; in Melanchthons Vorstellung die Voraussetzung dafür.

Die Tatsache, dass Luthers Rechtfertigungslehre als Korrektur der römisch-katholischen Aufwertung des *meritum de congruo* entstand, prägte ihren Charakter sowie den Charakter der damit verknüpften postlapsarischen Anthropologie in einer systematischen Richtung. Durch diese radikale Gleichsetzung der Sünde mit der Erbsünde wird die Abwertung der menschlichen Werke zum Ausdruck gebracht – eine Zuspitzung, die allein in systematischer und polemischer Absicht ihre Legitimierung fand.

In der vermeintlich zufälligen Entdeckung der Rechtfertigung *sola fide* war Luthers soteriologische Vorstellung durch den fröhlichen Wechsel mit der Inkarnationschristologie hinsichtlich der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* eng verknüpft. Der Wendepunkt, in dem die Kritik gegen das römisch-katholische *meritum de congruo* bestand, war die Betonung des Kondeszendenzmotivs der Inkarnation Christi. Sie geschehe auf Kosten der völlig unbedeutend gewordenen menschlichen Werkgerechtigkeit: Alles, was zählt, sei nämlich die Menschwerdung Christi in der Echtheit seines Leidens und seines Sterbens. Das soteriologische Ziel der Inkarnationschristologie sei in der Versöhnung des Vaters mit den Menschen durch den Opfertod Christi zu

219 Dazu vgl. die zahlreichen nachinterimistischen Streitigkeiten um die Willensfreiheit und die Eigenverantwortung des postlapsarischen Menschen, V.1-V.7.

finden,²²⁰ und nicht umgekehrt: Keineswegs dürfe die Leistung Christi als eine stellvertretende Sühne für die menschlichen Sünden ausgelegt werden, sondern allein als eine von Gott geschenkte Gabe.

Bereits 1515-1516, während der Anfertigung seiner Römerbriefvorlesung,²²¹ artikulierte Luther die Einteilung der menschlichen Sünde *ante* und *post gratiam* als einen postlapsarischen Status, der von der Taufe geändert werde: Den Unterschied zwischen den Zuständen fasste der Reformator in dieser Perspektive als eine Art Bewegung vom ontologischen Mangel (*non esse*) des *homo in peccatis* der Protologie zur Vollendung (*esse*) der neuen Kreatur in der eschatologischen Rechtfertigung (*iustitia*) zusammen. Dann, bereits in seinen frühen antikatholischen Schriften, erläuterte Luther die Soteriologie unter Verweis auf den sakramentalen Bereich. In *De captivitate Babylonica*²²² beschrieb er die Taufe in Gestalt der im Sakrament übertragenen Neubestimmung oder Neuschöpfung einer „nova creatura“ (2Kor 5, 17). Hierbei handele es sich um einen besonderen sakramentalen Vorgang, der in seiner Bedeutung vom Glauben an das Verheißungswort Gottes abhängig bleibe.²²³ Das Thema der neuen Kreatur wiederholte Luther kurz danach im *Antilatimus*:²²⁴ In dieser Auffassung geht es gleicherweise allein um die soteriologische Neubestimmung der Menschen, die Tod und Sünde betreffe. Gegen den römisch-katholischen *meritum de congruo* detaillierte er hier, nicht die Gerechtigkeit werde auf den Menschen übertragen, sondern die Sünde auf Christus *sola gratia*. Jegliche Mitwirkung des betroffenen Menschen werde somit ausgeschlossen. Die soteriologische Erneuerungs- und Vollendungsmacht stellte er später, in der *Disputatio de homine* (1536), als verborgenen Vollendungsprozess der

220 Dazu vgl. z.B. das Bekenntnis im Anschluss zur Schrift *Vom Abendmahl Christi* (1528), WA 26, 502.

221 Text der *Römerbriefvorlesung* in WA 56; Glossen und Scholien in WA 57, 1-232.

222 *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, WA 6, 484-573, besonders 518 und 534.

223 „Consepulti enim sumus Christo per baptismum in mortem, ut, quemadmodum Christus resurrexit ex mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Hanc mortem et resurrectionem appellamus novam creaturam, regenerationem et spiritualem nativitatem, quam non oportet allegorice tantum intelligi de morte peccati et vita gratiae, sicut multi solent, sed de vera morte et resurrectione. Non enim baptismus significatio ficta est, Neque peccatum moritur, neque gratia surgit plene, donec corpus peccati, quod gerimus in hac vita, destruat, ut ibidem Apostolus dicit. Nam donec in carne sumus, desyderia carnis movent et moventur. Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus.“, WA 6, 534 (zu Röm 6).

224 *Lovanieruis Scholae Sophistis redditae Lutheriana Confutatio*, WA 8, 43-128, besonders 126. Die beiden Ständen Christi hatte er in seinen *Predigten* aus den *Kirchen- und Fastenpostille* (Sammlung aus dem Anfang der Zwanzigerjahre) erwähnt, dann wiederholte er seine Auffassung in der kontrovers rezipierten späten Schrift *Von den letzten Worten Davids* (1543).

Verheißung des *corpus spirituale* über das gefallene *corpus naturale* hinaus dar.²²⁵ In der Predigtreihe über 1Kor 15 aus den Jahren 1532-1533 fasste Luther diesen Vollendungsprozess unter Verweis auf den Begriff einer „nova sprach“ zusammen – einer eschatologischen, dem Menschen unter der Sünde nicht zugänglichen Sprache, die der Mensch als Ausdruck des Ebenbildes Gottes (*imago Dei*) verstehen könne und die das Erlösungsgeschehen in der Gestalt der Aufhebung und der daraus resultierenden Vollendung der Schöpfung deute.

Eine zusätzliche polemische Zielsetzung war der scholastische Anspruch, das Wesen Gottes zum Gegenstand gemacht zu haben. Dagegen schloss sich Luther dem humanistischen Aufruf an, sich auf die Quelle zu begrenzen und jegliche Spekulationen beiseitezulegen. Im Bereich des Verhältnisses zu Gott hieß es lediglich, am Phänomen der Offenbarung Gottes festzuhalten, ohne das ‚Noumenon‘ des göttlichen Wesens untersuchen zu wollen.

Die Offenbarung Gottes, die Gestalt der Menschwerdung, des Kreuzestodes, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi haben auch ein weltliches Spiegelbild: Nur das dürfte man untersuchen. In erster Linie sei das Erlösungsverfahren nämlich ein Erlösungsverfahren *pro nobis*, dessen Natur in einer gegenseitigen Verpflichtung (*pro nobis* sowie *coram Deo*) bestehe. In zweiter Linie sei das weltliche Spiegelbild inkarnationschristologisch geprägt und weise als solches insbesondere die Prozessualität des stellvertretenden Todes Christi zur menschlichen Erlösung nach: Das *factum passionis* des Opfertodes Christi sei zwar ein einmaliges Geschehen gewesen, dennoch ermöglichte es den *usus passionis* der chronologischen Dimension der Heilsgeschichte, einen eschatologischen Blick auf die weltliche Zeit – die Zeit vor dem Ende, vor dem Jüngsten Tag.

In diesem Zusammenhang markierte das Vertrauen in die menschliche Erlösung die soteriologische Perspektive – die Erwartungen an das Ende

225 „21. Scilicet, quod homo est creatura Dei, carne et anima spirante constans, ab initio ad imaginem Dei facta, sine peccato, ut generaret et rebus dominaretur, nec unquam moreretur. 22. Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno. 23. Nec nisi per filium Dei Iesum Christum liberanda (si credat in eum) et vitae aeternitate donanda. 24. Quibus stantibus pulcherrima illa et excellentissima res rerum, quanta est ratio post peccatum, relicta sub potestate diaboli, tamen esse concluditur. 25. Ut homo totus et omnis, sive sit rex, dominus, servus, sapiens, iustus, et quibus potest huius vitae bonis excellere, tamen sit et maneat peccati et mortis reus, sub diabolo oppressus. 26. Quare ii, qui dicunt naturalia post lapsum remansisse integra, impie philosophantur contra Theologiam. 27. Similiter qui dicunt, hominem faciendo, quod in se est, posse mereri gratiam Dei et vitam. 28. Item, qui Aristotelem (nihil de Theologico homine scientem) inducunt, quod ratio deprecetur ad optima. 29. Item, quod in homine sit lumen vultus Dei super nos signatum, id est, liberum arbitrium ad formandum rectum dictamen et bonam voluntatem. 30. Item, quod hominis sit eligere bonum et malum, seu vitam et mortem etc.“, WA 39/I, 175-180, besonders 176. Zu einer umfassenden Untersuchung von Luthers anthropologischer Vorstellung aus der Basis der *Disputatio de homine*, vgl. die klassische dreibändige Studie Ebelings: Ebeling, *Disputatio de homine*.

dagegen ihre apokalyptische Nuancierung.

3. Luthers praktische Auslegung der Heilsökonomie: Grundlage der theopaschitischen Formel im Spiegel ihrer Wirkung

Wenn sich die Heilsgeschichte in Gestalt des Offenbarungsgeschehens *pro nobis* enthüllt, wie es in Luthers Vorstellung der Fall ist, ist die Frage nach der Gestaltung der Heilsökonomie in Form von trinitarischer und christologischer Perichorese nicht schlicht und einfach von dogmatischem Interesse, sondern präge die Glaubensgrundlage insgesamt,²²⁶ indem sie die praktischen Auswirkungen der Offenbarung Gottes bestimme, insbesondere wenn ihre soteriologische Bedeutung in Christi Menschwerdung und Opfertod zu finden sei. Dann müsse die Bedeutung des Leidens der Person Christi nicht allein in seiner Menschheit, sondern auch in seiner Gottheit in Erwägung gezogen werden. Der Rückgriff auf das Dogma der Personseinheit sollte eine Rede verhindern, die ausschließlich eine der beiden Naturen betrifft. Zu bestreiten, dass Christus desgleichen in seiner göttlichen Natur gelitten habe, bedeute nämlich, seine ganze Gottheit zu bestreiten.²²⁷

Man könne diese theopaschitische Implikation in Luthers Augen nicht ablehnen, ohne das Dogma der Personseinheit selbst zu leugnen. Es handelt sich hier um eine Behauptung, die keineswegs ausnahmslos korrekt wäre. Dennoch war sie unter den christologischen Voraussetzungen, die bereits in einer früheren Phase der theologischen Reflexion Luthers Ausdruck fanden, völlig folgerichtig. Um die Konsistenz dieser soteriologischen Perspektive erkennen zu können, soll man jedoch bereit sein, die Anwesenheit einer christologischen Beschäftigung unter dem Stichwort Idiomenkommunikation spätestens auf den Zeitpunkt der Entstehung seiner Rechtfertigungslehre durch die Römerbriefvorlesung zu datieren. Dies bedeutet, auch die weit verbreitete Meinung zu verabschieden, das Lehrstück der Idiomenkommunikation habe für die lutherische Theologie erst im Rahmen der sakramentalen Debatte irgendeine Bedeutung gewonnen. Weit davon entfernt, die Folge der sakramentalen Lehre Luthers darzustellen, war die christologische Reflexion nämlich ihr Ausgangspunkt: Zwischen beiden Naturen müsse ein Austausch der Wesenseigenschaften – sprich, der *Idiomata*

226 Vgl. z.B. die Auffassung der Kenntnis der Trinitätslehre als (praktischer) Glaubenserkenntnis schlechthin in der *Passionspredigt* vom 14.03.1529, WA 29, 124ff.

227 Vgl. z.B. WA 23, 141.

– stattfinden, wonach menschliche und göttliche Natur weder voneinander getrennt noch abgesondert, aber auch nicht miteinander vermischt oder ineinander verwandelt vorgestellt werden dürften. Nur eine derartige Perichorese konnte die Kommunikation zwischen Gott und Mensch in Form des fröhlichen Wechsels einheitlich gründen, wie sie Luther darstellte. Folge davon sei dagegen die Formalisierung einer ewig entstehenden Einheit des Sohnes mit dem Vater, die sich im offensichtlichen Gegensatz zur räumlich fixierbaren ‚schwärmerischen‘ Auffassung darstellte. Ausschließlich aus diesen ontologischen Voraussetzungen konnte Luther die Allgegenwart der menschlichen Natur in der Personeneinheit Christi schon in seinen frühen Aussagen um die Zweinaturenlehre konsequent deduzieren und explizieren.²²⁸

Das Kriterium für die Verankerung von Luthers theologischen Aussagen in den Glaubenssätzen der altkirchlichen Symbola bestand in ihrer Glaubensmäßigkeit.²²⁹ Die Aufgabe der göttlichen Zeugnisse sei nichts anderes, als den Glauben an Gott nach seiner Offenbarungsweise – durch die Menschwerdung Christi, für die menschliche Erlösung – zu bestärken:

Erstlich glaube ich von hertzen den hohen artickel der goettlichen maiestetdas vater, son, heiliger Geist drey unterschiedliche personen [sind, und dass] ein rechter, einiger, natuerlicher, wahrhaftiger Gott is schepfer himmels und der erden. Aller dinge widder die Arianer, Macedonier, Sabelliner und der gleychen ketzerey [...], wie das alles bis her beyde yn der Roemischen kirchen und ynn aller Welt bey den Christlichen kirchen gehalten ist.²³⁰

Die Kommunikation, nach der die menschliche Erlösung durch die Menschwerdung Gottes festgestellt werde, spiegele diese innergöttliche Perichorese der Naturen in der Personeneinheit. Solche Aussagen widersprechen dennoch der menschlichen Vernunft: Das Paradox des *simul*, eins in zwei zu sein – Gott und Mensch, aber auch Gerechter und Sünder – habe die Form einer angeblich neuen christologischen Redeweise. Es sei

der selbige name nach dem buchstaben wol einerley wort aber potestate ac significatione

228 Vgl. z.B. WA 56, 392.

229 Dazu vgl. z.B. WATR 1, Nr. 252, 106.

230 *Vom Abendmahl Christi*, WA 26, 500. Vgl. auch „Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat, mit allem das er ist und hat.“, WA 26, 505, sowie: „Der Glauben teylet sich yn drey heubtstueck, nach dem die drey person der heyiligen gottlichen dreyfaltickayt dreyn erteilet werden, das erst dem vatter, das ander dem sun, das dritt dem heyiligen geyst zu zueygen, dan das ist der hoechst artickell ym glauben, darynnen die andern alle hangen.“, WA 7, 214.

plura, nach der macht, brauch, deutunge zwey wort, ein altes und newes, wie Oratius sagt und die kinder wol wissen.²³¹

In der Schrift habe also der Glaube durch die neuen Sprachformen einer „nova significatio“ geredet, deren Bedeutung durch den Geist allein zur Klarheit gebracht werde: „Der Vater ist in göttlichen Dingen und Sachen die Grammatica [...]. Der Sohn ist die Dialectica [...]. Der heilige Geist aber ist die Rhetorica [...]“²³²

Diese christologische Dialektik übernahm in Luthers Vorstellung die Form der Idiomenkommunikation. Als Interpretament der chaledonensischen Dogma der Zweinaturenlehre gegen Nestorius' trennchristologischen Ansatz sowie gegen Eutyches' monophysitische Tendenz entstanden, wurde sie in der Regel als rhetorisches Hilfsmittel zum Ausdruck der christologischen Perichorese ausgelegt, wie es auch bei Melancthon und bei den schweizerischen und oberdeutschen Reformatoren der Fall war. Über diese Deutung ging Luther mehr als einen Schritt hinaus, indem er seine mit dem Dogma der Zweinaturenlehre gleichgesetzte Idiomenkommunikation zum Hauptpunkt – zum „Achse und Motor“²³³ um Anselm Steigers glückliche Formulierung zu erwähnen – seiner Theologie machte. Sie sei schlicht der Modus der Kommunikation zwischen den zwei Naturen, nicht nur auf sprachlogischer Ebene, sondern auch – vielmehr sogar – auf ontologischer.

Diese Perspektive hatte den Vorteil, den Akzent deutlich auf die Realität jenes Kondeszendenzmotivs der Menschwerdung Christi zu verschieben, das in Luthers Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Werkgerechtigkeit so beachtenswert war. Damit konnte die soteriologische Absicht hinter der Inkarnationschristologie eindeutig in den Mittelpunkt der theologischen Reflexion rücken. Die Feststellung von derartigen ontologischen Prämissen ermöglichte Luther, systematisch die *assumptio carnis* zu denken und damit die Menschheit durch den Sohn in die göttliche Trinität selbst einzuführen.²³⁴ Wie er einige Jahre

231 WA 26, 273.

232 WATR 1, Nr. 1143, 563. Vgl. auch: „In divinis relatio est res, id est, hypostasis et subsistentia. nempe idem, quod ipsa divinitas; tres enim personae, tres hypostases et res subsistentes sunt. [...] Summa, per rationem et philosophiam de his rebus maiestatis nihil, per fidem vero omnia recte dici et credi possunt. Post articulum trinitatis summus est ille de incarnatione Filii Dei, ubi finiti et infiniti (quod erat impossibile) facta est proportio.“ WA 39/II, 340.

233 Steiger, „Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers“.

234 Zu einer Erklärung der engen Verbindung von Christologie und Trinitätslehre in Sinne der soteriologischen Intentionen des Dogmas in einem heilsgeschichtlichen (eschatologisch ausgerichtetem) Verständnis der Christologie, vgl. u.a. Dorothea Vorländer, *Deus Incarnatus: Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521* (Witten: Luther-Verlag, 1974). Reiner Jansen, *Studien zu*

später gegen die Schwärmer behauptete, gelte diese Verankerung als Beleg für jegliche spiritualistische Verfälschung des wahren Glaubens: Um am Glauben festhalten zu können, soll der Gläubige seine begrenzte Vernunft aufgeben.

Luthers Bezug auf die Inkarnation des Präexistenten nach dem Prolog des Johannesevangeliums hatte stets eine mehr oder weniger bewusste antiarianische Bestimmung.²³⁵ Obwohl Melanchthon Luthers antiarianische Perspektive teilte, entfaltete er den Begriff von *assumptio carnis* nach dem traditionellen Vorbild der suppositalen Union. Damit wollte er die ursprüngliche Selbständigkeit der menschlichen Natur betonen und gleichzeitig einen gewissen Abstand vom Standpunkt Luthers zeigen. Gegen Luthers Vorstellung, die auf einer Betonung des Kondeszendenzmotivs in der Inkarnation stützte und von mehreren Seiten als doketisch abgelehnt wurde, richtete sich der systematische Rekurs auf Irenäus von Lyons antimarcionitische Aussagen von reformierter Seite, der in Melanchthons und in der philippistischen Produktion der Sechziger- und Siebzigerjahre die Form der Leitmotive des Irenäuswortes sowie der pseudo-athanasianischen Formel „non colligatur“ annahm.²³⁶

Mittels der parakletischen Funktion des Heiligen Geistes und deren Anerkennung durch den Glauben werde jene „heilsgeschichtliche Kontinuität“²³⁷ in Luthers Betonung des Menschwerdungsprozesses in der Inkarnation ermöglicht, welche die unsichtbare Anwesenheit Christi in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Jüngstem Tag *sub specie contraria* versichert. Der Sohn Gottes sei unter dem Fleisch verborgen, seine Offenbarung sei in Form von Erniedrigung (*humilitas*) und Verhüllung (*κρύψις* / *absconsio*) geschehen, sein Leiden und Sterben habe dennoch seine göttliche Natur gleichermaßen betroffen.²³⁸ Diese

Luthers Trinitätslehre (Bern: Herbert Lang Verlag, 1976). Marc Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).

235 Zu den Aussagen Luthers gegen jegliche Art Adoptianismus, vgl. z.B. WA 32, 295f., dann gegen die Schwärmer, WA 27, 485.

236 Dazu vgl. besonders I.2 und VII.1.

237 Wolf-Dieter Hauschild, „Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung“, in *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, Hrsg. Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Freiburg i.Br.: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 13-48, 35f. Vgl. auch Reinhard Slenczka, *Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion* (Freiburg i.Br.: Herder u.a., 1982), ivi, 80-99. Bernd Oberdorfer, *Filioque* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001). Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002).

238 Dazu vgl. Luthers Aussagen schon in seiner ersten Psalmenvorlesung, z.B.: „[Deus] in Christus in humanitate absconditus latet, que est tenebre eius, in quibus videri non putuit, sed tantum audiri“, WA 3, 124.

Anerkennung bildet die soteriologische Bedeutung von Luthers Vorstellung des christologisch-soteriologischen Zusammenhangs, in dem Luther in der theopaschitischen Formel, die Gottes Menschwerdung zum Ausdruck der anti-spekulativen Einstellung seiner *practica theologia* machte, dem Scholastizismus entgegensetzen konnte.

4. In abscondito: Die Entwicklung der Krypsis-Dialektik sub contrariis und der Gegenstand des Glaubens

Seine These der Allgegenwart der menschlichen Natur als Folge der Allgegenwart der göttlichen Natur entwickelte Luther unter Aufnahme der nominalistischen Präsenztheorie,²³⁹ die er aus seiner frühen Beschäftigung mit Gabriel Biel als Teil seines theologischen Studiums übernahm. Die stufenmäßige Abstraktion im Modus der örtlichen Gebundenheit des Leibes Christi entfaltete Luther im Verweis auf den Unterschied zwischen einer Präsenzweise *circumscriptive*, *definitive* und *repletive*, die jeweils auf eine zunehmende Abstraktion hinwiesen: Eine physische Ortsgebundenheit sei *stricto sensu* Vorrecht der Präsenzweise *circumscriptive*.²⁴⁰ Darin bestehe die der menschlichen Vernunft

239 Erst 1526 wurde diese Raumauffassung gegen Zwingli im *Sermon von dem Sacrament des Leibs und Bluts Christi, wider die Schwarmgeister* gerichtet, dann in Luthers Abendmahlsschriften *Dass diese Wort Christi* (1527) und *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) weiter entfaltet. Zum Thema, vgl. die Zusammenfassungen z.B. in Hartmut Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften* (Zürich: Theologischer Verlag, 1971), 186-202. Tom G. A. Hardt, *Venerabilis et adorabilis Eucharistia: Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988). Ulrich Beuttler, *Gott und Raum: Theologie der Weltgegenwart Gottes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010). Zur nominalistischen Christologie Ockhams, d'Aillys und Biels, vgl. Reinhard Schwarz, „Gott ist Mensch: Zur Lehre der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63/3 (1966): 289-351. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 336ff. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 244-51. Stefan Streiff, „*Novis linguis loqui*“. *Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 „verbum caro factum est“ aus dem Jahre 1539* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).

240 WA 26, 327-330; 335f. Diese Formalisierung der dreifachen Gestalt des Daseins Christi wurde in der *Formula Concordiae* vollständig übernommen und damit zum Teil der lutherischen Frühorthodoxie gemacht. Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1973), Bd. 1, 677 (p. I, dist. 37 qu. unica a.1 not. 4C). Vgl. auch Heiko Augustinus Oberman, *Spätscholastik und Reformation: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (Zürich: EVZ-Verlag, 1965), 257f. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 199-203; 218-224. Nach Hilgenfelds Vermutung sei für diese Entfaltung der Präsenzweise Gottes eine erneute Auseinandersetzung Luthers im Zeitraum 1527-1528 mit der Scholastik, insbesondere mit Gabriel Biel, zu verdanken. Vgl. ivi, 100.

zugängliche Anwesenheit eines gegebenen Körpers an einem Ort,²⁴¹ bei der Präsenzweise *definitive* handle es sich um die lokale, dennoch nicht messbare Anwesenheit des Körpers an dem Ort,²⁴² sodass der Verzicht auf jegliche physische Bestimmung die gleichzeitige Anwesenheit desselben Körpers an verschiedenen Orten, die sogenannte Multilokalität, nicht ausklammert. Diese Präsenzweise sei allein der Bezeichnung der Anwesenheit Christi in den Elementen im Abendmahl gewidmet.

Die Präsenzweise *repletive* beschrieb Luther als einen transzendenten Modus der Ortsgebundenheit,²⁴³ indem sie jeglichen Ortsbezug ausschließe: Sie schildere lediglich das Verhältnis Gottes zur Welt. So sei gemeint, die allgegenwärtige Präsenzweise des Leibes Christi dank der Mitteilung göttlicher Eigenschaften in der Idiomenkommunikation zum Ausdruck zu bringen. Das einzige Kriterium für die Unterscheidung von den göttlichen Präsenzweisen sei in diesem Rahmen die Offenbarung Gottes selbst bzw. die Ankündigung der intentionalen Stiftung eines soteriologisch gesteuerten Verhältnisses zur Welt im Wort und Sakrament:²⁴⁴ Gott sei schlicht, wo er will, wie er will.

Genau Zwingli identifizierte Luther das sichtbare Zeichen der Allgegenwart der menschlichen Natur in Christi Himmelfahrt und in der damit verknüpften *sessio ad dexteram*:²⁴⁵ Er deutete sie nicht als physisch konnotierte Bewegungen nach oben zu einem bestimmten Ort,²⁴⁶ sondern – im Gegensatz zum Vorstellung

241 Dazu vgl. WA 26, 327ff.

242 WA 26, 327f.

243 WA 26, 329.

244 „Wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Denn aber ist er dir da, wenn er sein wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht, Hie soltu mich finden. Wenn du nu das wort hast, so kanstu yhn gewislich greiffen und haben und sagen: Hie hab ich dich.“, WA 23, 151. Luther hat schon in seinem Sermon aus dem Jahre 1526 ganz ähnlich formuliert: „Uberal ist er, er will aber nicht, das du ublich nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu ihn recht.“, WA 19, 492. Diese Perspektive war aber zu dem Zeitpunkt der Verfassung des Sermons nicht so stark ausgeprägt wie in der großen Abendmahlschrift.

245 WA 19, 489; 491. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, 68.

246 Bereits im *Sermon vom Himmelfahrtstag* (1523) entwarf Luther ein Verständnis der Himmelfahrt und der Rechten Gottes auf soteriologische und seelsorgerliche Weise: „Darumb hut dich, das du dir nit also gedenckist, das er jetzund weyt von uns kummen sey, sonder gerad widdersynns, do er auff erden war, war er uns zu ferren, ytzund ist er uns nah“, WA 12, 562. Christus „sitz nit alleyn da oben, sondern auch hie niden [...] darumb dahyn gefaren, das er hie niden were, das er alle ding erfüllet und an allen orten kund seyn [...] ublich gegenwertig“, WA 12, 564. Diese Art Gegenwart Christi sei aber der Vernunft nicht zugänglich, sondern allein dem Glauben: „Wo ist er aber? Hie bey uns ist er und darumb ynn hymel gessen, das er nahe bey uns sey, so sind wir bey yhm da oben und er bey uns hie unten: durch die predigt kompt er herab, so kommen wir durch den glawben hynauff“, WA 12, 565.

seines Gegners – als einen reinen Ausdruck der Offenbarung der verhüllten Majestät Christi durch die Auferstehung. Zusammen mit der Himmelfahrt markierte die Auferstehung den Abschluss der Lebenszeit des Menschen Jesu und dadurch die Umwandlung der Anwesenheit Christi von einer sichtbaren Präsenzweise *circumscriptive* zur unsichtbaren Präsenzweise *repletive*. Mit anderen Worten markierten sie die Umwandlung zur Verhüllung (*κρύψις* / *occultatio*, *absconsio*, *absconditas*) der dennoch anwesenden göttlichen Allmacht, jener christusförmigen Offenbarungsweise *sub contrariis*, in der über Christi Lebenszeiten hinaus das Merkmal der *theologia crucis* bestehe. In der Zeit zwischen der Himmelfahrt und dem Jüngsten Tag sei in Luthers Vorstellung die Regierung der Welt der parakletischen Funktion des Geistes zuzuschreiben: Die Vollendung der soteriologischen Verheißung Gottes werde *in abscondito* vorbereitet, die Vergebung der Sünden geschehe in der Zwischenzeit durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Nicht durch die Werke, sondern allein aus Gnade, in Gottes Wort in der Unsichtbarkeit des Glaubens, werde Christus vermittelt. Diese Verlegung des Gegenstandes des Glaubens von außen nach innen müsse jedoch auf die Voraussetzung bauen, dass die ganze Personeneinheit Christi allgegenwärtig sei, wenngleich auf verhüllte Weise. Bis zum Jüngsten Tag sei der verborgene Gott Gegenstand des Glaubens: ein allgegenwärtiger Gott, welcher den menschlichen begrenzten Fähigkeiten unzugänglich bleibe. An diese Allgegenwart müsse man nur glauben.

Die Darstellung des Heilsgeschehens *sub contrariis* fasst die christologisch-soteriologischen Grundaussagen der Theologie Luthers zusammen: Diese charakteristische, vom Dogma der Personeneinheit Christi abgeleitete Auslegung übertrug Luther *per analogiam* aus der grundlegenden Behauptung einer vollständigen Mitteilung der Eigenschaften zwischen den jeweiligen Naturen. Dies geschah bereits im Kontext der Auseinandersetzung mit Zwingli um die sakramentale Union (*unio sacramentalis*), aber erst in den Abendmahlsschriften aus den Jahren 1527-1528 verortete er dieses Thema systematisch auf den Bereich der sakramentalen Lehre.²⁴⁷

Ausgangspunkt für Luthers sakramentale Deutung der gottmenschlichen Beziehung war seine Thematisierung der Verborgenheit Gottes, erst in der *Heidelberger Disputation* (1518),²⁴⁸ dann in Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam (1525).²⁴⁹ In seinem antierasmianischen Werk *De servo arbitrio*

247 In dieser berühmten Tischrede verteidigte Luther die praktische Natur der Theologie nicht nur gegen den römischen Scholastizismus, sondern ausdrücklich auch gegen Zwinglis sakramentale Auffassung: WATR 1, Nr. 153, 72.

248 WA 1, 355-365.

249 *De servo arbitrio*, WA 18, 600-787. Zur Auseinandersetzung mit Erasmus, vgl. u.a. MacSorley,

thematisierte Luther einen *Deus absconditus in maiestate*,²⁵⁰ die Verborgenheit eines transzendenten und allmächtigen Gottes, der den Gläubigen aber keine Offenbarung zuteilwerden ließ. In der *Heidelberger Disputation* war dagegen vom *Deus absconditus in passionibus*²⁵¹ die Rede. Hier war der Menschgewordene Subjekt der Verborgenheit (*absconditas*), das sich in Christus den Gläubigen geoffenbarte, dessen Majestät jedoch im Leiblichen verhüllt bleibe. Diese christologische Verborgenheit sei die einzige theologisch relevante Verborgenheit, weil sie ein Gottesverhältnis voraussetzt.

Im Rahmen dieses Verhältnisses galt die Regel des *sub contrariis* – oder der „*theologia paradoxa*“, wie Luther sie in der *Heidelberger Disputation* nannte.²⁵² Einen Grund dafür bot der Reformator in seiner antierasmianischen Polemik im Rekurs auf den paulinischen *locus classicus* Hebr 11, 1: Die Verborgenheit seines Gegenstandes vorausgesetzt, müsse der Glaube lediglich Glaube an das sein, was man nicht sieht. Um etwas zum Gegenstand des Glaubens machen zu können, müsse dies nämlich verborgen bleiben.²⁵³ Die Regel gelte in Luthers

Luthers Lehre vom unfreien Willen.

250 „Hoc enim agit Deus praedicatus, ut ablato peccato et morte salvi simus. Misit enim verbum suum et sanavit eos. Caeterum Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus. Neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia.“, WA 18, 685.

251 „Nos dicimus, ut iam antea diximus, de secreta illa voluntate maiestatis non esse disputandum et temeritate humanam, quae perpetua perversitate, relictis necessariis, illam semper impetit et tentat, esse avocandam et retrahendam, ne occupet sese scrutandis illis secretis maiestatis, quae impossibile est attingere, ut quae habitet lucem inaccessibilem, teste Paulo. Occupet vero sese cum Deo incarnato seu (ut Paulus loquitur) cum Jhesu crucifixo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, sed absconditi; per hunc enim abunde habet, quid scire et non scire debeat. Deus igitur incarnatus hic loquitur: Volui et tu noluisti, Deus, inquam, incarnatus in hoc missus est, ut velit, loquatur, faciat, patiat, offerat omnibus omnia, quae sunt ad salutem necessaria, licet plurimos offendat, qui secreta illa voluntate maiestatis vel relictis vel indurati non suscipiunt volentem, loquentem, facientem, offerentem, sicut Iohan. dicit: Lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehendunt. Et iterum: In propria venit, et sui non receperunt eum. Huius itidem Dei incarnati est flere, deplorare, gemere super perditione impiorum, cum voluntas maiestatis ex proposito aliquos relinquat et reprobet, ut pereant.“, WA 18, 689f.

252 Der Bezug ist hier auf 1Kor 1: „Diffidentes nobis ipsis prorsus iuxta illud spiritus consilium ‚ne innitaris prudentiae tuae‘, humiliter offerimus omnium, qui adesse voluerint, iudicio haec Theologica paradoxa, ut vel sic appareat, bene an male elicta sint ex divo Paulo, vase et organo Christi electissimo, deinde et ex S. Augustino, interprete eiusdem fidelissimo.“, WA 1, 353. In den Thesen 19.-20. stellte Luther eine dialektische Umkehrung dar, in welcher der Deutungsschlüssel in der Grundbestimmung des Glaubens als richtiger Einstellung gegenüber dem zur Leiblichkeit selbstbestimmten Gott lag: „19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit. 21. Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.“, WA 1, 354.

253 „Altera est, quod fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia

Augen jedoch nur im Rahmen des Gottesverhältnisses. Die Existenz einer *absconditas in maiestate* sei nur als dialektisches Pendant zum geoffenbarten Gott (*Deus praedicatus*) gerechtfertigt. Das Verhältnis sei für den Menschen von Gott geschaffen und nur insoweit werde der Mensch zum Ansprechpartner gemacht. Gott könne nicht gesucht werden, wo er sich nicht offenbart habe: Ohne Verhältnis gäbe es keinen Glauben, da er den Menschen von Gott geschenkt werde. Dies war genau das Ziel des Antischolastizismus Luthers – aber auch Melanchthons und Erasmus': Gott an sich, sein Wesen, könne nicht erforscht werden. Was der Mensch verstehe, sei ausschließlich das, was er ihm offenbart habe: den Inhalt seiner Zuwendung in Christus.

5. Der Gegenstand des Glaubens: Die Verschiebung der Argumentation auf den sakramentalen Bereich

Die Bestimmung des richtigen Ortes des Glaubens, die er in der *Heidelberger Disputation* und in der *De servo arbitrio* entwickelt hatte, machte Luther im Laufe der Entwicklung der Argumentation über den Gegenstand des Glaubens im sakramentalen Bereich zum Hintergrund seiner Ablehnung des Spiritualismus – oder, um es mit Luthers Wortschatz auszudrücken, der „Schwärmerei“. Dabei ging es nicht um das Unsichtbare an sich – es wäre *per definitionem* ein Unbestimmtes –, sondern eher um seine Unzugänglichkeit für die menschlichen Fähigkeiten, wofür die Kryptis-Dialektik *sub contrariis* gelten kann.²⁵⁴

Das antischwärmerische Argument entwickelte sich dann im Anschluss an die Exegese des *locus classicus* 2Thess 2, 4, wie sie in *De servo arbitrio* dargestellt wurde.²⁵⁵ Obwohl der Leib Christ allgegenwärtig sei, werde er nicht allgegenwärtig in seinem Vorhandensein im Wort für den Menschen vermittelt. Die Wendung zum *Deus absconditus* sei nämlich immer und *eo ipso* die

quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum iustificat, facit illud reos faciendo; dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo, ut dicit scriptura: Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.“, WA 18, 633. Vgl. auch *Heidelberger Disputation*, These 20., WA 1, 362.

254 „Altera est, quod fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum iustificat, facit illud reos faciendo; dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo, ut dicit scriptura: Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.“, WA 18, 633.

255 WA 18, 685.

Verweigerung der göttlichen Selbstunterscheidung: Wenn der Mensch sich diesem reinen unvermittelten Vorhandensein des Leibes Christi zuwende, erhebe er sich über das Sein des Leibes Christi, das zugunsten des Menschen im Wort vermittelt worden sei. Dies entspreche wiederum der Einstellung der geistlichen Ausblendung der Schwärmer. Das Fleisch Gottes werde in geistlicher Speise als ein einfacher Anlass zu „fressen und sauffen“ für jene gedeutet, die die richtige bzw. geoffenbarte Erkenntnis der Allgegenwart Gottes und des Leibes Christi im Abendmahl nicht annehmen wollen:

Auff diese rede werde ich villeicht nu andere schwermer kriegen, die mich fahen wollen und fur geben: Ist denn Christus leib an allen enden, Ey so wil ich yhn fressen und sauffen ynn allen weinheusern, aus allen schuesseln, glesern und kannen, So ist kein unterscheid unter meinem tissch und des HERRN tissch, O wie wollen wir yhn zu fressen.²⁵⁶

Was zum Gegenstand des Glaubens werde, müsse *per definitionem* verborgen sein, im Sinne eines Glaubens, der sich nicht auf ein unbestimmtes Unsichtbare richte. Er findet seinen konkreten Ort im Unsichtbaren einzig in der Verhüllung *sub contrariis*: Der Glaube sei auf das Sichtbare angewiesen, um Glaube an das Unsichtbare sein zu können.

Gegen die Neigung zur Abstraktion der Spiritualisten behauptete Luther, der Leib Christi sei allenthalben, weil er Teil der allgegenwärtigen Personeneinheit ist. Dennoch sei diese konkret in den Elementen zu finden, für die die Regel des *sub contrariis* gilt: in den Zeichen der Knechtgestalt Christi, wo die göttliche Majestät verhüllt werde. Hier war der Hauptpunkt der Argumentation Luthers nicht die Allgegenwart – oder die Ubiquität, wie sie später genannt wurde²⁵⁷ – an sich, sondern die Offenbarungsweise und die Gegenwart Gottes. Und diese sei für den Menschen im Glauben durch das Wort und soteriologisch bestimmt.

In diesem Zusammenhang sei das Abendmahl der Christologie gegenüber nichts Fremdes: Durch den Zugriff auf die Personeneinheit Christi und ihre Gleichstellung mit der Idiomenkommunikation konnte Luther die enge Verbindung der Rechtfertigung und der *simul*-Grundstruktur mit der christologischen Zweinaturenlehre deutlich machen – sie seien nämlich nichts anderes als ihre Übertragung auf die soteriologische Ebene. Sobald er seine

256 *Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, wider die Schwärmgeister*, WA 23, 65-283, Zitat in WA 23, 147. Ähnliche Äußerungen sind auch im zweiten Teil von der Schrift *Wider den himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* zu finden, WA 18, 134-214. Aus demselben Grund bezeichnete Luther im *Sermon von dem Sakrament* (1526) das Suchen nach Gott in allen Kreaturen *extra verbum suum* als Abgötterei.

257 Zur kontroverstheologischen Entstehung des Begriffs von Ubiquität, vgl. VII.1.

Behauptung der Allgegenwart der ganzen Person Christi – also, auch dessen Menschheit – klarstellte, konnte Luther auf die theopaschitische Formel zugreifen. Die soteriologische Wirksamkeit Gottes sei als Offenbarung *sub contrariis* geregelt. Es gäbe keine Gottheit an sich *pro nobis*, sondern nur die gottmenschliche Personseinheit Christi. Die an den Opfertod Christi gebundene Rechtfertigung sei infolgedessen immer mit der Gottheit verknüpft, und das in solch strikter Form, dass Gott selbst derjenige sei, der mit dem Menschen am Kreuz gelitten habe und gestorben sei.²⁵⁸ Diese Art Offenbarung entspreche der Verborgenheit seiner Majestät „eym koernlin“: in der Knechtgestalt des Menschgewordenen, Leidenden und Sterbenden und dann am heilsgeschichtlichen Ort des Abendmahls, den Elementen in sakramentaler Allgegenwart.²⁵⁹

Ohne eine aktive Zuwendung Gottes im Wort als *Deus praedicatus* habe der Mensch keinen Gott und keinen Christus, behauptete zudem Luther: Er sei zwar allgegenwärtig, aber ohne Wortvermittlung bleibe er ungebunden und für den Menschen verhüllt, der aus eigener Kraft nicht fähig wäre, die Schöpfung zu verstehen: „Reliquendus est igitur Deus in maiestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo“.²⁶⁰ Das Wissen um Gott und der Glaube an Gott werden durch das äußere Wort vermittelt – durch das in der Schrift gepredigte Wort und Christus, in dem das ewige Wort Fleisch wird.

6. Über das Dogma hinaus: Luthers Idiomenkommunikation als Modus der Inkarnationschristologie und das Spiegelspiel des Docketismus

Luthers späte antischwenckfeldianische Disputation *De divinitate et*

258 WA 18, 623 und WA 27, 126f. In seiner Auseinandersetzung mit Erasmus hatte Luther unter Verweis auf die Höllenfahrt Christi (*descensus ad inferos*) die Behauptung der Allgegenwart seiner ganzen Personseinheit – und folglich auch seiner menschlichen Natur – in provozierender Form übertrieben, da die Konsequenzen der Allgegenwart von seinen Angehörigen damals nicht ernst genommen wurden.

259 *Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, wider die Schwärmgeister*, WA 23, 137, vgl. hier Anthologie 3.1, vgl. auch: „Caeterum Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus. Neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia.“, *De servo arbitrio*, WA 18, 685.

260 *De servo arbitrio*, WA 18, 685.

humanitate Christi vom 28. Februar 1540²⁶¹ fasste in systematischer Form die christologisch-soteriologischen Thesen zusammen, die der Reformator erst in seinen frühen antikatholischen Schriften und dann sogar folgerichtiger in Auseinandersetzung mit Zwingli in Form der kontroversen Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi Ende der Zwanzigerjahre²⁶² und 1539 erneut in dem Traktat *Von den Konziliis und Kirchen*²⁶³ aufgestellt hatte. Gegen Caspar Schwenckfelds Irrlehre von der Unkreatürlichkeit der glorifizierten Menschheit Christi konnte Luther diese größeren Herausforderungen bezüglich seiner theopaschitischen Behauptungen von reformierter (oder reformiertenfreundlicher) Seite beiseitelegen – oder teilweise wenigstens verbergen. Allerdings bot ihm die Auseinandersetzung mit Schwenckfeld die Gelegenheit, seinen Verstoß gegen das Axiom der göttlichen Leidensunfähigkeit durch die Auffassung der theopaschitischen Formel ausführlicher in einem weiteren trinitarischen Zusammenhang darzulegen. Somit konnte Luther gnadenlos Schwenckfelds Standpunkt verdammen, den er in einer 1539 herausgegebenen Schrift, *Summarium etlicher Argumente*,²⁶⁴ ausführlich erklärt hatte: Die Menschheit Christi sei keine eigentliche Kreatur.

Durch die Bestätigung der Entstehung von Luthers christologischer und sakramentaler Vorstellung diente diese antischwenckfeldianische Erläuterung seiner Position zusätzlich dazu, die bereits deutlich hervortretende Distanz zu Melancthon hinsichtlich der Abendmahlslehre zu betonen, die wiederum parallel in der Überarbeitung der *Confessio Augustana* erneute Aufmerksamkeit genoss.²⁶⁵ Es war schließlich genau in Erwägung seiner Rechtfertigungslehre, dass Luther seine Christologie entfaltete, im Versuch, seine soteriologische *simul*-Grundstruktur durch den Rekurs auf biblische und altkirchliche Aussagen einschlägig zur

261 WA 39/II, 93-121.

262 Das Thema betrachtete Luther in den beiden Abendmahlschriften gegen Zwingli *Daß diese Wort Christi „das ist mein Leib“ noch fest stehen wider die Schwärmgeister* (1527); *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528). Baur schlägt darum im Kontext der Christologie den glücklichen Ausdruck eines Extra Lutheranum vor, Jörg Baur, „Ubiquität“, in TRE. Der Artikel ist ebenfalls als Aufsatz verfügbar: Id., „Ubiquität“, in *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Hrsg. Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 186-301. Ohne auf das Postulieren eines neuen Extras einzugehen, könnte man sagen, Luther habe die Allgegenwart aufgrund der Deutung der Idiomenkommunikation, die später von Chemnitz als *genus maiestaticum* bestimmt wurde, auf die menschliche Natur zuspitzen können. Zum Thema, vgl. auch Beutler, *Gott und Raum*. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, 68.

263 WA 50, 509-653.

264 Caspar Schwenckfeld, *Summarium etlicher Argumente, daß Christus nach der Menschheit heute keine Kreatur, sondern ganz unser Gott und Herr sei*, in *Corpus Schwenckfeldianorum*, Bd. 6, 533ff.

265 Dazu vgl. II.2-II.4.

Geltung zu bringen. Die Menschwerdung Gottes sei mithin ihrer soteriologischen Bedeutung entsprechend zu betrachten: Die christologisch gestiftete Gemeinschaft des fröhlichen Wechsels war nämlich in Luthers theologischer Auffassung darauf ausgerichtet,²⁶⁶ eine vergeschichtlichte Gemeinschaft der Sünden mit Christus und seinen Gaben und Verdiensten in der Zeit der Weltgeschichte bis hin zum Jüngsten Tag in Form des *simul* zu gründen, die sich eschatologisch in der gegenseitigen Erlösung von ihnen durch den Opfertod Christi allein aus Gnade verwirklichen könne.²⁶⁷ Wenn sich Gott in Form des Menschgewordenen offenbaren wolle, trete er durch seine Offenbarung in die Form der Sichtbarkeit und Wahrnehmbarkeit, die trotzdem nicht ohne Weiteres mit dem Begriff von Materie gleichgesetzt werden könne. Die Lehre von der Realpräsenz im Abendmahl übernahm die Rolle einer Brücke zwischen dem Unsichtbaren, aber in der Schrift angekündigter Anwesenheit Gottes und dem Bedürfnis menschlicher Vernunft, in der von der leiblichen Abwesenheit Christi gekennzeichneten Zeit bis zur zweiten Parusie, Dinge festzulegen und zu identifizieren.

Kritisch war die Tatsache, dass während Luther in der konkurrierenden Lehre von der suppositalen Union schlicht und ergreifend eine Zerstörung der Personseinheit und eine Marginalisierung der Gottheit in Form einer bloßen Abstraktion sah,²⁶⁸ seine überspiritualistische Position von allen gegnerischen

266 Vgl. Steiger, „Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers“, 5-11, besonders 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“. Dazu vgl. auch Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 103-108. Einen systematischen Überblick bietet Bayer an: Oswald Bayer, „Das Wort ward Fleisch: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation“, in *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Hrsg. Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 5-34.

267 Zum Motiv des fröhlichen Wechsels in Luthers Freiheitstraktat, vgl. hier Anthologie, Text 3.2 sowie u.a. Walter Allgaier, *Der „fröhliche Wechsel“ bei Martin Luther: Eine Untersuchung zu Christologie und Soteriologie bei Luther unter besonderer Berücksichtigung der Schriften bis 1521* (Erlangen: Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1966). Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980). Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen: Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (München: Chr. Kaiser, 1991). Bereits 1521 fasste Luther seinen christologisch-soteriologischen Standpunkt in Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Gnadenlehre zusammen, vgl. z.B. *Rationis Latomianae confutatio*, WA 8, 126.

268 In Bezug auf Luthers Schrift *Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, wider die Schwärmeister* betont auch Manfred Schulze die Tatsache, dass für Luther die Vorläufer der Reformierten nicht die Arianer gewesen seien, sondern die Gnostiker und die Docketisten – eine der Grundthesen dieser Untersuchung. Dazu vgl. hier Anthologie, Text 3.3, sowie Manfred Schulze, „Martin Luther and the Church Fathers“, in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Hrsg. Irena Backus, Bd. 2 (Leiden [u.a.]: Brill, 1997), 573-626. Zum Thema,

Seiten als ein schwenckfeldianisches Element oder ein Monophysitismus euthychianischer Art begraben wurde. Beidseitig rückte aber im Endeffekt jener bedeutsame Bezug auf den Dokerismus ins Zentrum der Polemik, der die Zusammenstellung von Christologie und Soteriologie traditionell prägt – entweder positiv als Konzeptualisierung einer Leidensfähigkeit Gottes oder negativ als Verletzung dessen Majestät.²⁶⁹

An sich impliziert die Bezeichnung von Dokerismus nichts anderes als eine Ablehnung der Wahrheit des Leidens, des Todes und der leiblichen Auferstehung Christi. In der Erwägung der Bedeutung der Menschwerdung und des Kreuzigungsgeschehens als Erlösungswerk der ganzen Personeneinheit für die Sünder lehne der Dokerismus das soteriologische Geschehen ab.²⁷⁰ In dieser Hinsicht konnte Luther in Polemik gegen Schwenckfeld – einen wahrhaftigen Vertreter des Monophysitismus – den doketischen und den monophysitischen Irrtum gleichsetzen: Werde unter doketischem Irrtum die Leugnung der Menschwerdung Gottes verstanden, dann werde in Luthers Augen diesem Vorwurf selbst von den inkarnationschristologischen Prämissen seiner Position widersprochen. Das Gleiche gelte für den Vorwurf des Monophysitismus, dessen Irrtum in der Lokalisierung der Personeneinheit in der göttlichen Natur liegt.²⁷¹

Die Kritik von reformierter Seite, die Christologie in angeblich euthychianischer Weise gedeutet zu haben, war dennoch gerechtfertigt: Die Behauptung, die öffentlich antidokerische Position Luthers wiederum verstecke eine Art Dokerismus, pointierte jener strukturelle Mangel in Luthers christologisch-soteriologischer Auffassung und in seiner Wertschätzung der Theopaschie, der in der Übernahme von Johannes Brenz' christologischer Vorstellung durch seine strengen Nachfolger wieder auftauchte. Die menschliche Erlösung erfolge mittels der Entfernung seines kreatürlichen Leides durch den stellvertretenden Kreuzestod Christi, sie fängt aber mit diesem einmaligen *factum passionis* dieses *usus passionis* an, das in der Soteriologie Ausdruck findet.²⁷² In einer schlüssigen lutherischen Vorstellung befindet sich nämlich der Dokerismus nicht in der

vgl. auch die Darstellung des Antidokerismus und Antimonophysitismus Luthers in Bezug auf die Disputation *De divinitate et humanitate Christi* (1540) in Paul R. Hinlicky, „Luthers Anti-Docetism in the Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540)“, in *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Hrsg. Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 139-185. Zu einem breiteren Überblick über Luthers späte Disputationen, vgl. Gottfried Seebaß, „Zum Hintergrund der christologischen Disputation Luthers von 1540/43“, ivi, 125-138.

269 Zum Thema, vgl. I.2.

270 Dazu und zu den vielen Schichten des Dokerismus, vgl. I.3.

271 Dazu vgl. auch I.2.

272 Zur Rezeption von Luthers Standpunkt durch Brenz, vgl. VI.1 und VI.2.

metaphysischen Auffassung des Erlösungsgeschehens, sondern in seiner geschichtlichen Wiedergabe, die fortan von der Notwendigkeit einer unvermeidlichen Aufhebung der menschlichen Kreatürlichkeit regiert werde: Während einerseits die Mythologie des Sündenfalls und der Erlösung Gottes allein aus Gnade durch die Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Christi für den Menschen die heilsgeschichtliche Dimension eines Erlösungsschicksals gewinnt, das sich erst soteriologisch enthüllt, sei diese Mythologie andererseits nichts anderes als ein heilsgeschichtliches Spiegelbild der innergöttlichen Annahme der menschlichen Leidenfähigkeit und Sterblichkeit. Diese Annahme in Gott selbst gilt zwar zur Mängelbehebung eines gottbezogenen Docketismus, verschiebt allerdings dieses doketische Schicksal auf sein menschliches Spiegelbild.

Nach dem Konkordienversuch mit der schweizerischen und oberdeutschen Seite im Rahmen des Marburger Religionsgesprächs (1529)²⁷³ bemühte sich Luther nie um eine weitere Ausarbeitung seines Standpunkts gegen Zwingli und die anderen sogenannten Zwinglianer. Im September 1544 veröffentlichte er dennoch das *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*²⁷⁴. Mit diesem Text wollte Luther als Reaktion auf das Erscheinen einer von Philipp Melanchthon und Martin Bucer 1543 gemeinsam verfassten Reformationsschrift zur Einführung der Reformation in Köln, der *Kölner Reformationsschrift*, seinen früheren Standpunkt wiederholen. Gegen die Vorwürfe Luthers rechtfertigten die Zürcher Theologen den schon seit langem verstorbenen Zwingli durch die Veröffentlichung einer deutschen und lateinischen Fassung von Bullingers Schrift *Wahrhaftes Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich* im März 1545.

Der Leitgedanke war immer dergleiche: Luther verfallte mit seiner Lehre von nicht räumlicher, aber leiblicher Gegenwart des Leibes Christi im Brot der verworfenen eutyhchianischen Verirrung. Auf das Bekenntnis der Zürcher antwortete Luther nicht direkt, sondern verschärfte und wiederholte seine Thesen in seiner Schrift *Wider die XXXII Artikel der Theologen von Löwen*, worin er seine Position schon genügend erklärt sah.²⁷⁵ Ebenso kritisch der Realpräsenz der menschlichen Natur Christi gegenüber hatte Calvin schon im Jahre 1536 in seiner *Institutio Christianae Religionis* Stellung bezogen. Er lehnte die Kernpunkte der lutherischen Lehre ab – die Konsubstantiation, die Gegenwart des verklärten Leibes Christi, die Identifikation der Elemente mit dem Leib und dem Blut Christi. Luthers Verständnis des Leibes Christi deutete Calvin als marcionitisches Phantasma oder

273 Zum Marburger Religionsgespräch, vgl. II.2.

274 WA 54, 141-167.

275 WA 54, 430ff. Zum Zusammenhang, vgl. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits*, 244ff.

als Imagination: eine Art Docketismus, die Gottes Majestät verletze.²⁷⁶

Seinerseits hatte Schwenckfeld bereits 1531 die Lehre von der Unkreatürlichkeit der Menschheit Christi nach der Auferstehung und der Himmelfahrt vertreten, die zu der Zeit des Erdenlebens einem Vergottungsprozess unterworfen wurde. Den Artikel von der *sessio ad dexteram* legte er so aus, dass die Menschheit Christi mit der Auferstehung der Gottheit gleich geworden sei. Sind die irdischen Bedingungen entfallen, sei der Leib Christi nicht mehr räumlich gebunden, obwohl die menschliche Natur Christi noch über einen Leib mit Fleisch und Blut verfüge: Der Kreuzestod habe allein die Menschheit Christi betroffen.

Im Herbst 1538 vertrat Schwenckfeld in seinem Traktat *Von der Menschwerdung Christi* erneut – diesmal jedoch ausdrücklich – dieselbe Auffassung. Anfang August 1539 erschien die Schrift *Ermanunge zum waren vnd seligmachende Erkanthnus Christi* und wenige Tage später dann ein neuer christologischer Traktat, *Symmariurn ettlicher Argument*. Zum Schutz wurden Schwenckfelds Schriften verboten und Gutachten bei Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes eingeholt. Nachdem Luther den Standpunkt seines Opponenten in der *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* scharf kritisiert hatte, wurde die entsprechende Aburteilung im März 1540 vom Schmalkaldischen Konvent der lutherischen Theologen unter Vorsitz Melanchthons beschlossen²⁷⁷ – was für Schwenckfeld, abgesehen von einer gewissen Einschränkung seiner Bewegungsfreiheit, keine relevanten persönlichen Folgen hatte.

Eine neue Stellungnahme Luthers gegen Schwenckfeld tauchte dann 1543 mit der Schrift *Von den letzten Worten Davids* auf – es handelte sich um eine Reaktion auf den Versuch einer erneuten Kontaktaufnahme vonseiten seines Gegners, auf die Luther ähnlich wie in Melanchthons Argumentationsmuster gegen die Antitrinitarier reagierte. Aus diesem Grund wurde diese späte Schrift des Reformators in den Sechziger- und Siebzigerjahren zur tödlichen Waffe der kursächsischen philippistischen Offensive.²⁷⁸ In jenem Brief, mit dem

276 Bei seinem Aufenthalt in Straßburg im Zeitraum 1538-1541 hatte er sich aber auf die *Wittenberger Artikel* verpflichtet. Seine Haltung gegenüber Luther, der ihn – auf ironische, aber verständliche Weise, im Angesicht der *Wittenberger Konkordie* – nur als Bucers Gefährte kannte, war freundlich – auch aufgrund der gemeinsamen Ablehnung der Position des verstorbenen Zwingli. Vgl. Wilhelm H. Neuser, *Calvin* (Berlin, New York: De Gruyter, 1971), 39-57.

277 CR 3, Nr. 1945, 983-986.

278 In einer Rezeption der altkirchlichen Trinitätstheologie stützte sich Luther vor allem auf die drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, die er auch in deutscher Übersetzung selbst edierte (WA 50, 262-283). Die Geschichte des trinitarischen Streits kannte er aus Rufins lateinischer Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea sowie vielleicht aus einigen Schriften, die Athanasius von Alexandria zugeschrieben wurden. Für seine Auslegung hatte Luther dagegen Augustins systematischen Traktat *De Trinitate* und den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus berücksichtigt, die

Schwenckfeld eine neue Kontaktaufnahme versucht hatte, hatte er Luther angeblich um ein gerechtes Urteil gebeten und Passagen aus Luthers vor kürzlich erschienenem Traktat *Von den Konziliis und Kirchen* zitiert.²⁷⁹ Obwohl Luther in der Lehre seines Gegners einen Ausdruck der nestorianischen Verirrung sah, meinte Schwenckfeld, nichts anderes als das behauptet zu haben, was Luther selbst geschrieben hatte. Ferner beklagte er sich, dass Melanchthon seine Schrift *Konfession und Erklärung von Erkenntnis Christi und seiner göttlichen Herrlichkeit*, die er ihm drei Jahre zuvor übersandt hatte, nie gelesen habe. Allerdings sah Luther in Schwenckfelds Position die Darstellung einer gewissen theologischen Unfähigkeit²⁸⁰ und antwortete ihm mit einer erneuten Ablehnung, wie Luther später noch einmal in seinem *Kurzen Bekenntnis* erklärte.

Ein ontologischer Blick auf die Inkarnationschristologie war für Luther von einem sprachlogischen nicht trennbar: Wenn die Christologie sich in der Perichorese der Eigenschaften innerhalb der Personseinheit auflöse, heißt von Christus zu reden, unvermeidlich von dem menschengewordenen Gott und dem gottgewordenen Menschen zu reden: Nicht die Naturen *in abstracto* stehen in gegenseitiger Gemeinschaft, sondern dieser Austausch der Eigentümlichkeiten sei zudem als ein Austausch *in concreto* zu verstehen. Wiederum bleiben die

er ohne Zweifel gut kannte. Eine ausführliche und relativ systematische Darstellung seiner Kenntnisse über die altkirchlichen trinitarischen Streitigkeiten bot Luther dann 1539 in seinem Traktat *Von den Konziliis und Kirchen* an. Der trinitarische Glaube ist selbstverständlich streng mit der Bedeutung der Inkarnationschristologie verknüpft: Die Trinitätslehre ist nämlich für epistemisch relevant zu halten, insofern sein Verständnis die Bedeutung der christologischen Perichorese für die menschliche Erlösung erläutern kann. Da der Mensch Jesus immer desgleichen der eingeborene Gottessohn sei, richte sich der Glaube nie allein auf die göttliche Natur, sondern auf die ganze Person Christi. Dazu vgl. z.B. WA 20, 604. Die Betonung der Inkarnationschristologie und des eingeborenen Charakters der Göttlichkeit des Sohnes implizieren in Luthers Äußerungen immer auch eine gewisse – mehr oder weniger explizite, jedoch immer vorhandene – antiarianische Nuancierung. Dazu vgl. z.B. WA 20, 520; 559, und dann, gegen die Schwärmer, WA 27, 126ff. Auch das neunicänische Trinitätsdogma übernahm Luther einschließlich seiner Abgrenzungen gegenüber Schwenckfelds Spiritualismus sowie den Irrlehren des Arianismus, der Pneumatomachen und des Sabellianismus. Diesen Standpunkt verband er aber strukturell auf ontologischer Ebene mit dem christologischen Hintergrund der reformatorischen Erkenntnis der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade. In ähnlicher Weise – unter Schrift- und Dogmenbezug – verfuhr Luthers Missbilligung der Antitrinitarier. Dazu vgl. z.B. WA 39/II, 305. Diese Betonung der Personseinheit als Wirkungseinheit, zusammen mit der Betonung ihrer Verknüpfung mit dem trinitarischen Hintergrund wiesen in der Tat Ähnlichkeiten mit Melanchthons Darstellung der Personseinheit Christi als Mittler und Erlöser. Darauf stützte das philippistische Muster in der ständigen Erwägung von Luthers später Schrift *Von den letzten Worten Davids*. Zu Melanchthons antitrinitarischem Muster, vgl. IV.3, zur philippistischen Rezeption der Schrift Luthers, vgl. VI.5 sowie IX.3-IX.5.

279 WA 50, 593ff.

280 Vgl. z.B. hier Anthologie, Text 3.4.

göttliche und menschliche Natur ausschließlich *in abstracto* voneinander getrennt, sie seien aber *in concreto* in der Personeneinheit Christi auf das intimste miteinander vereint. Verständlicherweise sei die trinitarische Person des Sohnes sowohl ontologisch als auch sprachlogisch ausschließlich *communicatione idiomatum*, legitimerweise werden die jeweiligen Eigentümlichkeiten der Naturen der je anderen zugeschrieben und zugesprochen.²⁸¹ Luthers Rezeption der chalcedonischen Aussagen war eine mächtige, ungewöhnliche und sogar unorthodoxe Auslegung des Dogmas, die dennoch in der Lage war, seine Lücke bezüglich des Modus der christologischen Perichorese zu füllen und daraus schlüssige Konsequenzen zu ziehen: In der Idiomenkommunikation bestehe alleinig der Modus auf ontologischer und sprachlogischer Ebene. In ihr bestand die „neue Sprache“,²⁸² die Gottes Menschwerdung für seine Auslegung verlange.

Die erste Ergänzung zum Postulat der Idiomenkommunikation als Modus der Inkarnationschristologie und deren sprachlogische Wiedergabe war jedoch, es betreffe ausschließlich das Einzelexemplar der Personeneinheit Christi. Die zweite Ergänzung zum Postulat bezog sich auf dessen ursprünglichen soteriologischen Zweck: Die Personeneinheit, die in der Menschwerdung zustande kam, tat es, um die menschliche Lage wiederherzustellen, die mit dem Sündenfall zerstört wurde. Dies geschah mit dem Kreuzestod und der Auferstehung Christi, die – in Übereinstimmung mit dem Postulat der Deutung der Idiomenkommunikation als christologischer Modus insgesamt – nicht nur die menschliche Natur Christi betraf, sondern die ganze Personeneinheit. Das Leiden und das Sterben seien zwar *in abstracto* eine Wesenseigentümlichkeit allein der menschlichen Natur, sodass die Gottheit an sich leidensunfähig sei – der menschgewordene Gott in Christus teile aber das menschliche Leiden und Sterben durch die Idiomenkommunikation mit. Umgekehrt sei die menschliche Natur an sich zwar

281 „Sed hoc verum est, quod Christus creavit mundum antequam actus est homo, sed tamen acta est arcta quaedam unitas, quae non permittit, ut diversa loquar. Ergo rede quod dico de homine Christo, dico etiam de Deo, quod sit passus, crucifixus.“, WA 39/II, 101. Die Stiftung eines solchen Unikums der Einheitsperson auf ontologischer Ebene – in der späteren Dogmatik *genus idiomaticum* genannt – verursachte ebenso eine Verletzung der Axiome der Unvergleichbarkeit des Göttlichen mit dem Menschlichen, der Unveränderbarkeit Gottes und seine Leidensunfähigkeit, die sich in der späteren Überarbeitung der Auffassungen des *genus maiestaticum* und des *genus tapeinoticum* niederschlug.

282 „Subiectum et predicatum supponunt pro eodem. Das lasse ich vnuerdeuscht yhnen vorbehalten, Ist aber die Meinung, das die zwey, subiectum vnd praedicatum. Idest, res significata, müssen ein ding sein“, WABr 9, 443-445, 444, Nr. 3629. Vgl. WA 39/II, 104f. und: „Eundum ergo est ad aliam dialecticam et philosophiam in articulis fidei, quae vocatur verbum Dei et fides“, *Disputatio über Joh 1,14*, 1539, These 27., WA 39/II, 5. Zum Verhältnis Luthers zur zeitgenössischen Philosophie, vgl. u.a. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 260-264 sowie Jörg Baur, *Luther und seine klassischen Erben: Theologische Aufsätze und Forschungen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 13-28.

ein Geschöpf Gottes, werde aber in der Person an der Schöpfung beteiligt.²⁸³

7. Vergeschichtlichung und Sichtbarkeit Gottes in seiner Menschwerdung: Allgegenwart, Multipräsenz, Himmelfahrt

Die Notwendigkeit der Allgegenwart der menschlichen Natur auf Grundlage der Gleichsetzung der Idiomenkommunikation mit dem Dogma der Personseinheit insgesamt wurde von Luther während des ersten Abendmahlsstreits kurz in Form des Syllogismus *ubi-ibi* zusammengefasst, den dann Johannes Brenz zu ontologischen Notwendigkeit radikalisierte: Dort wo die göttliche Natur ist, müsse auch die menschliche Natur sein (*ubi Deo, ibi homo*).²⁸⁴ Die göttliche Natur sei jedoch allgegenwärtig. Daraus folgt die Notwendigkeit, die menschliche Natur gleichermaßen als allgegenwärtig zu verstehen.²⁸⁵

Auch nach der Auferstehung und der Himmelfahrt bleibe dennoch dieser verklärte allgegenwärtige Leib Christi, der seine Kreuzgestalt nicht verlassen habe, in *forma servi* stets präsent. Das *factum passionis* des Kreuz- und Auferstehungsverfahrens des Gottmenschen Christus geschah einmalig und werde als Verdienst (*meritum*) Christi der Vergebung der Sünde erworben. Dessen Kraft (*usus passionis*) werde dennoch zu allen Zeiten und an allen Orten durch Wort und Sakrament gegenwärtig. Glauben und Abendmahl seien folglich konkrete Zeichen der Zuwendung Gottes für die menschliche Erlösung, deren Offenbarung im schöpferischen Zusammensprechen dessen bestehe, was sich

283 Zur Deutung der Entäußerung in Verbindung mit der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis*, vgl. I.2. Der Verzicht auf die Ausübung der göttlichen Eigentümlichkeiten (κρόψις), die mit soteriologischem Zweck in der Auseinandersetzung mit Erasmus als *absconditas divinitatis Christi in carne* bezeichnet wurde, finde sein Ende mit Christi Auferstehung und Himmelfahrt. Dazu vgl. III.4.

284 Zur Definition des Suppositums und der suppositalen Union bei den Nominalisten, vgl. Schwarz, „Gott ist Mensch“. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 336-338. Die nominalistische Lehre von der suppositalen Union ebne in Luthers Sicht den Weg zur römisch-katholischen Transsubstantiationslehre und verfallende durch die Leugnung der Menschwerdung Christi und die Wahrnehmung der göttlichen Natur in die eutythianische Verirrung. Vgl. z.B.: „Aber wenn die Menschheit 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 müssen verlieren vnd transsubstantiren lassen als das brot. Denn es ist einerley rede vnd regel zureden, Vnd Eutythes, ia der Juden glauben blieben.“, WABr 9, Nr. 3629, 445. Zu Luthers ontologischem Hintergrund des Dogmas der Personseinheit, vgl. I.2; zu Melanchthons Einschätzung des Standpunkts Luthers, IV.3.

285 Vgl. WA 26, 332f. Beutler, *Gott und Raum*, 174. Zum Thema Baur, „Ubiquität“, in TRE.

substantial radikal ausschloss – der am Kreuz hingerichtete Leib Christi und der tote, auferstandene und verklärte Leib Christi.²⁸⁶

Wenn die Majestät Gottes²⁸⁷ – wie in der Auferstehung und der Himmelfahrt gezeigt – allgegenwärtig sei, dann sei auch *communicazione idiomatum* der Leib, die Menschheit Christi allgegenwärtig.²⁸⁸ Im Abendmahl werde diese Allgegenwart der Menschheit Christi durch die Einsetzungsworte voluntativ *pro nobis* festgestellt. Solange die Präsenzweise Christi *circumscriptive* nicht mehr zur menschlichen Verfügung stehe, bleibe der verklärte Christus zwar gegenwärtig, jedoch für den Menschen nicht greifbar – außer in seinem Wort. Im Abendmahl lasse er sich aber von den Menschen finden: Durch seine Einsetzungsworte habe er nämlich verkündet, sein Leib und sein Blut seien an Brot und an Wein gebunden.²⁸⁹

Die spezielle Art der Offenbarung Gottes und das Verhältnis der Ehre Christi zur Welt erklärte Luther durch eine Paraphrase von 1Kor 1 und die Polarisierung zwischen λόγος τοῦ σταρκοῦ und δύναμις θεοῦ,²⁹⁰ die er gegen die schweizerische physische Ortsgebundenheit des Leibes Christi im Himmel und die entsprechende Ablehnung der Realpräsenz Gottes im Abendmahl wandte.

286 „Weil Gott mehr kan denn wir verstehen, so müssen wir ia nicht sagen, das die zwey widder-
 nander sind: Christus leib ym hymel und ym brod stracks nach unserm dunckel und folgern, Weil es
 alles beides Gotts wort sind; Sondern mit schrift mus man beweisen, das sie widder nander sind. So
 lange man das nicht thut, spricht der glaube, Gott kan wol einer sondern wise Christus leib ym
 hymel halten, vnd einer andern wise ym brod.“, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528), WA 26, 413.

287 „Item weil sie nicht beweisen, das Gottes rechte hand ein sonderlicher ort sey ym hymel, so bleibt
 mein angezeigte wise auch noch feste, das Christus leib allenthalben sey, weil er ist zur rechten Gotts
 die allenthalben ist“, WA 26, 325, vgl. auch WA 26, 340.

288 „Und es solt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen ort zu
 gleich eine Göttliche und eine menschliche person were, Und an allen anderen orten muste er allein ein
 blosser abgesonderter Gott und eine Gottliche person sein on menschheit. Nein geselle, wo du mir Gott
 hinsetzest, da mustu mir die menschheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander
 trennen.“, WA 26, 333. Auch in seinen vorherigen Schriften hatte er behauptet, dass auch Christi „leib
 und blut da müge sein wie an allen anderen örtern“, WA 23, 145. Zu den Folgen dieser Behauptung in
 Bezug auf das Wesen der Elemente sowie das Risiko, wieder in die römisch-katholische Auffassung der
 Transsubstantiation zu verfallen, vgl. WABr 9, Nr. 3629, 444. Dazu vgl. auch Baur, „Ubiquität“, in TRE.

289 WA 23, 151.

290 „Aber nach unser armen sunder und narren glauben ist seine ehre manichfelig, das sein leib und
 blut ym abendmal ist. Erstlich die, das er damit die hochgelehrten und klugen schwermer zu narren
 macht und lesst sie sich ergern und verstocken an seinen worten und wercken, die er so nerrisch redet
 und wirckt, das sie nicht konnen gleubig werden, wie S. Paulus sagt 1. Kor. 1, wir predigen Christum, ein
 ergernis den Juden und eine torheit den heyden. Nu ist das ja eine grosse ehre göttlicher weisheit, und
 ist bey uns narren ein herrlicher löblicher Gott, der die klugen fahen kann mit eytel torheit und yhre
 weisheit zu schanden machen, das sie blind müssen sein, wo sie am klügsten wollen sein.“, WA 23, 155.

Die menschliche Vernunft kann zwar die Logik hinter den Einsetzungsworten nicht begreifen, dennoch sei die menschliche Sprache dagegen gewiss in der Lage, zwei Dinge *realiter* zusammen zu sprechen.²⁹¹ Die Idiomenkommunikation im Abendmahl machte Luther – im Gegensatz zur von Zwingli bevorzugten Alloiosis – durch die Redefigur der Synekdoche verständlich: Zwei bekannte Dinge werden zusammen als neue Einheit angekündigt. Dank ungewöhnlicher Wortverbindungen – im Sinne der christologisch geprägten Prädikation der Eigenschaften *parte pro toto* – sei die Synekdoche in der Lage, auf eine ungewöhnliche bzw. neue christologische Wahrheit aufmerksam zu machen, die als Gestalt der Rede von Gottes Sein in der gottmenschlichen Personseinheit in Christus greifbar werde. Die Realpräsenz Christi und die damit verbundene Abendmahlsgabe werden in den Glauben der Kommunikanten verlagert. Was die Wirklichkeit des Abendmahls ausmacht, entscheidet das geistliche oder das leibliche Essen: Hier fanden die strittigen Lehrstücke der *manducatio oralis* und der *manducatio impiorum* ihre Legitimität. Diese Behauptung, die dann zum Merkmal der Treue zum Standpunkt Luthers wurde,²⁹² kam häufig in Bezug auf den Begriff von Nutzen (*usus*) vor, die deutsche Übersetzung des Ausdrucks „*caro non prodest*“ in Joh 6, 63: „Fleisch ist kein Nutzen“. Luther deutete die johanneische Aussage nicht als reine Polarisierung zwischen Geistlichem und Leiblichem, sondern in Form eines Unterschieds zwischen Bindung im Geist und bindungslose Gegenstände: Fleisch sei nicht das nicht Geistliche, sondern alles,

291 Vgl. z.B. WA 26, 442: „Denn hie auch eine Einigkeit aus zweyerley wesen ist worden, die will ich nennen Sacramentliche Einigkeit, darumb das Christus leib und brod uns alda zum sacrament werden gegeben, Denn es ist nicht eine natuerlich odder personliche einigkeit wie ynn Gott und Christo, So ists auch villeicht ein ander einigkeit, denn die taube mit dem heiligen geist und die flamme mit dem Engel hat, dennoch ists ia auch ein sacramenthch einigkeit“. Dazu vgl. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 183f. Zu dieser Analogie zwischen persönlicher Einigung der Naturen in Christus und der sakramentlichen Einigung von Brot und Leib Christi bei Luther, vgl. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, 122-129. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*, 416-426. Vgl. auch die kurzen Anmerkungen bei Vorländer, *Deus Incarnatus*, 220.

292 Dass in der *Wittenberger Konkordie* von *manducatio indignorum* und nicht von *manducatio impiorum* geredet wird, dürfte seinen schlichten Grund in der Tatsache haben, dass 1Kor 11, 27 ebenfalls von „Unwürdigen“ spricht. Vgl. WABr 12, Nr. 4261, 209: „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 schließt dennoch die wesentliche Bindung der *manducatio indignorum* sowie der *manducatio impiorum* an die Worttheologie aus. In Luther Vorstellung empfangen alle Kommunikanten die Abendmahlsgabe, unabhängig von ihrer geistlichen Eistellung. Zur *manducatio indignorum* in der *Wittenberger Konkordie*, vgl. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, 151-153. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits*, 122-127.

was nicht mit dem Geist gebunden sei.²⁹³ Wenn sich das Wort Gottes durch die Ankündigung der Einsetzungsworte im Geist zu einem konkreten Gegenstand binde, sei in dieser konkreten Bindung als Zuwendung zu dem Menschen die Nutzen des Sakraments zu deuten. Nur darin ist es dem Menschen durch den Glauben erkennbar, wo es sich geoffenbart habe.²⁹⁴ Voraussetzung dafür ist aber, dass man die Abendmahlslehre als direkte Folge der christologischen Auffassung versteht: Die Leiblichkeit als geistloses Sein bedeute lediglich in beiden Bereichen das Gleiche.

Die Auferstehung und die Himmelfahrt stellen also die Vollendung jener Krypsis-Dialektik der *absconditas divinitatis Christi in carne* dar, die Luther einige Jahre zuvor gegen Erasmus postuliert hatte.²⁹⁵ Unter eschatologischem Vorbehalt stehe für den postlapsarischen Menschen ebenfalls diese göttliche Herrlichkeit, die Christus gleichermaßen als Mensch nach der Himmelfahrt vollständig ausüben könne:²⁹⁶ Sichtbar war das irdische Sein Christi, sichtbar wird sein Sein am Jüngsten Tag, aber im heilsgeschichtlichen Sinne – *pro nobis*, im Verlauf der irdischen Geschichte, worin der Mensch der *simul*-Grundstruktur unterliege – muss die Allgegenwart des Leibes Christi *repletive* in einer Weise allgegenwärtig sein, die konkret (*circumscriptive*, im Wortschatz Luthers) unsichtbar bleibe. Gott sei demnach zwar überall gegenwärtig, nirgends aber greifbar, sondern nur im Glauben erkennbar. Der sogenannten „Mühe des Abendmahls“ entsprechend, sei die Allgegenwart der Menschheit Christi keineswegs als direkter Vollzug weltüberlegener Herrschaft zu verstehen, sondern vielmehr als eine empfangene Teilhabe an der Mühe der Weltpräsenz Gottes.

Genauer genommen, gewinne die besondere Prägung der Inkarnationschristologie Luthers als Idiomenkommunikation seine ästhetische Dimension schlechthin in seiner Abendmahlslehre: Luthers Betonung des Kondeszendenzmotivs und die korrelative Betonung der Menschwerdung Gottes im Inkarnationsverfahren gewinnt im sakramentalen Bereich auf Kosten der gegenseitigen Auffassung

293 WA 23, 192.

294 WA 23, 183.

295 Dazu vgl. III.4.

296 Zur paulinischen Dichotomie und der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis*, vgl. I.3. Im leidenden, menschengewordenen, gekreuzigten Gott vollziehe sich entsprechend keine Entleerung oder Vernichtung (κένωσις), sondern eine Verhüllung und Verbergung (κρύψις) der göttlichen Macht *sub contrariis*. Ob es sich bei dieser Entäußerung und Erniedrigung um eine Art κένωσις oder κρύψις handelte, blieb in den Augen einiger Nachfolger unklar, wie der Krypsis-Kenosis-Streit im 17. Jahrhundert eloquent zeigte. Zum Krypsis-Kenosis-Streit, vgl. Ulrich Wiedenroth, *Krypsis und Kenosis: Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

der *assumptio carnis* seine sichtbarste Gestalt. Die Person Christi bestehe aus göttlicher und menschlicher Natur, wobei die menschliche Natur keine von der göttlichen Natur emporgehaltene und in suppositaler Union eingeformte *massa* sei, wie die ockhamistische Theorie durch Biel als Zwischenstation behauptete und wie auch Melanchthon und die Schweizer vertraten. Dagegen hatte die Menschwerdung in Luthers Augen die Haupteigenschaft, durch die Annahme menschlicher Eigenschaften die göttliche Apathie ein für alle Mal zu zerstören – nur dadurch könne die Unzertrennlichkeit der Personeinheit Christi bewahrt werden. Auch die Gottheit habe für die menschliche Erlösung wahrhaftig gelitten. In dieser Zuspitzung des Kondeszendenzmotivs durch die Betonung der Theopaschie Gottes als Folge der wechselseitigen Deutung der Mitteilung der Eigenschaften in der Personeinheit Christi bestand das nicht systematisierbare Unikum der Auffassung Luthers, das zum Scheitern eines jeglichen Versuches führte, seine angeblich wahre Lehre wiederzugeben.

IV.

Von der antispekulativen Haltung Melanchthons: Der soteriologische Fokus und sein ungünstiger christologischer Hintergrund

1. Melanchthons Mittelweg zwischen Humanismus und Reformation: Die Lehre von den beneficia Christi als Ausdruck von Melanchthons Antischolastizismus

Der antipelagianische Blickwinkel der frühreformatorischen Vorstellung von Willensfreiheit und Erbsünde wies eine Radikalität nach, die Melanchthon fremd war und auch blieb:²⁹⁷ Schauplatz für einen klaren Ausdruck dieses Abstands war nicht nur die Soteriologie, sondern auch die Nuancierung ihrer christologischen Voraussetzungen.

Zur Besetzung des Lehrstuhls für Altgriechisch an der Leucorea bestellte Johann Friedrich von Sachsen den 21-jährigen Melanchthon aufgrund seiner hervorragenden humanistischen Bildung in 1518 – eine Sachlage, worauf die Befürwortung seines geschätzten Onkels, des Hebraisten Johannes Reuchlin, aufmerksam machte. Den Hintergrund seiner Annäherung an das theologische Studium prägte jedoch nicht der Wittenberger Augustinismus, sondern die enge Beziehung mit den nordeuropäischen Humanisten der Zeit, unter denen Erasmus von Rotterdam die wichtigste Rolle spielte.²⁹⁸ In seiner bisherigen

297 Zu einer Betrachtung der Lage des postlapsarischen Menschen nach Melanchthons Auffassung unter dem Gesetz und unter der Gnade, vgl. Maurer, „Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon“.

298 Wie üblich in seiner Zeit immatrikulierte sich Melanchthon als theologischer Student, als er den Lehrstuhl übernahm. Bald konnte er Vorlesungen sowohl in der philosophischen als auch in der theologischen Fakultät halten. Die erste Fassung seiner *Loci Communes* aus dem Jahre 1521 galt als Abschlussprüfung zur Erlangung des Grads eines Sententiarius. Zu Melanchthons Aktivität als Professor, sowie zur Rolle seines humanistischen Hintergrunds und Umfelds in dem Umgang mit den patristischen Quellen, vgl. meinen Aufsatz „Teaching and Being Taught: Melanchthon's Pedagogical

Studienzeit in Tübingen hatte Melanchthon zudem eine enge Freundschaft mit dem Humanisten und Reformatoren Johannes Oekolampad geknüpft, der inzwischen zum engen Mitarbeiter des Erasmus in Basel geworden war.

Der Umgang mit Luthers – und mit Andreas Bodenstein von Karlstadts – radikaler Deutung des Augustinismus musste mit solch einem Hintergrund besonders komplex gewesen sein. Seine theologischen Schriften vor dem Jahr 1521 belegen den augenfälligen Versuch Melanchthons, einen Mittelweg zwischen christlichem Humanismus und Reformation zu fördern: Nicht der Antipelagianismus der römisch-katholischen Kirche, sondern ihr Antischolastizismus – ein Punkt, den die neugeborene Reformation mit dem christlichen Humanismus teilte – stand im Herzen der frühen theologischen Produktion des *Praeceptor Germaniae*. Im Gegensatz zu dem, was man vermuten kann, war es Melanchthon, der einen erasmianischen Einfluss auf Luthers antipelagianisch geprägte Texte vor 1521 ausübte, nicht umgekehrt. Eine genauere philologische Analyse von Melanchthons theologischen Texten reicht, um jegliche Zweifel bezüglich der Quelle des *Praeceptor Germaniae* auszuräumen: Er benutzte Erasmus' Ausgabe des Neuen Testaments spätestens ab dem Zeitpunkt seiner Ankunft in Wittenberg.²⁹⁹

Editions of the Greek Fathers and His Early Theological Thinking“, *Journal of the History of Ideas* (demnächst erscheinend).

299 Diese Abhängigkeit von den *Annotationes* zum *Novum Instrumentum* wurde von Rolf Schäfer bereits am Anfang der Sechzigerjahre philologisch nachgewiesen. Schäfer bietet in einer langen Fußnote seiner Dissertation einen philologischen Nachweis der terminologischen Abhängigkeit Melanchthons von dem erasmianischen *Novum Instrumentum*. Rolf Schäfer, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci* (Tübingen: Mohr, 1961), 65f. Ein klarer Fall ist derjenige der Beschreibung der Gnade (*gratia*) als Gunst (*favor*): Die ethische Nuancierung bezieht sich eindeutig auf ein Mitwirken des Menschen. Dementsprechend wird die Bezeichnung der Gnade als Geschenk (*donum*) abgelehnt, die eine Aktion allein von Gottes Seite, *per gratia*, voraussetze. Die letzte Option stimmt mit Luthers Rechtfertigungslehre gemäß seiner Deutung der antipelagianischen Werke Augustins überein, dennoch nicht mit Erasmus' Perspektive, die Melanchthon in der *Lucubratiuncula* (CR 21, 35f.) und dann in den *Loci Communes* (CR 21, 85ff.) wiedergab. Zu Röm 1, 5, vgl. „Annotationes in Epistolam ad Romanos“, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi*, Bd. VII/7, 33-372. Unter Verweis auf Röm 5, 16-17 notierte Erasmus ähnliche Beobachtungen. Unter dem Einfluss Melanchthons nahm Luther die erasmianische Gleichsetzung von *gratia* und *favor* (zu Röm 5, 15) 1518 in seinem *Antilatimus* (*Rationis Latomianae confutatio*, WA 8, 106) und dann (zu Gal 3, 5-7) 1519 in der Galaterbriefvorlesung auf. Allerdings meinte Melanchthon damit genau das Gegenteil von Luthers Auffassung der Gnade, wie Luther schließlich gemerkt haben musste: In der schriftlichen Überarbeitung der Galaterbriefvorlesung aus dem Jahre 1523 wurde diese problematische Gleichsetzung endgültig gestrichen (WA 2, 511) und stattdessen behauptet, die Gnade werde umsonst verschenkt und bestehe im Werk Gottes. Sie sei also mit dem *donum*, nicht mit dem *favor*, gleichzusetzen. Von Maurer wurde allerdings bereits nachgewiesen, dass Melanchthon die erasmianischen Paraphrasen von Röm 4 spätestens ab dem Jahr 1518 bekannt waren: Maurer, „Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und

Das bemerkenswerte Ergebnis von Melanchthons Versuch, die neugeborene Reformation mit dem deutlich nüchternen Standpunkt des christlichen Humanismus zu hybrideren, resultierte in der Auffassung der Lehre von den *beneficia Christi* - einen der bedeutsamsten und langlebigsten Begriffe in seiner theologischen Produktion. Nicht ohne Grund verdiente sie die Hauptrolle in Melanchthons Vorstellung seines eigenen Beitrags zur Entwicklung der reformatorischen Theologie: Die Absicht, einen Mittelweg zwischen der Radikalität des Wittenberger Augustinismus und dem christlichen Humanismus zu gehen, musste ein rastloses Klopfen und Graben gewesen sein, wie seine früheren kleinen theologischen Schriften zeigen. Zwei waren Melanchthons Leitmotive in diesem Vorgehen: einerseits die zentrale Stellung des Römerbriefes und seiner antipelagianischen Deutung; andererseits die Notwendigkeit, diese antipelagianische Einstellung der Wittenberger Reformatoren in eine wenig drastische antischolastische Positionierung zu verwandeln, die ebenfalls in den breiteren Kreis der christlichen Humanisten aufgenommen werden konnte.

Es ist demnach nicht verwunderlich, dass sich Melanchthon Ende April 1520 – ungefähr einen Monat vor dem Beginn seiner Römerbriefvorlesung – darüber beschwerte, keinen angemessenen patristischen Hintergrund nachweisen zu können. Er befürchtete, unfähig zu sein, die Wirkung des Kreuzestodes Christi für die Gläubigen in eine einschlägige Formulierung zu fassen. Eins stand dennoch bereits fest: Adams Sündenfall pervertierte den menschlichen Willen, sodass der Mensch aus eigener Kraft unfähig sei, der Sünde zu widerstehen. Demzufolge biete der Kreuzestod Christi genau da Hilfe, wo der Glaubende allein den Widerstand nicht zuwege bringe: gegen die Sünde.³⁰⁰

Melanchthon“, vgl. auch Id., „Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958): 89-115.

300 Vgl. die bereits erwähnten *Capita*, CR 21, 27f., *De diuinis legibus*. Eine erste Einleitung zur Römerbriefvorlesung, die *Festrede* (StA 1, 38ff.), wurde im Januar 1520 gehalten. Hier war der Zusammenhang noch zweifellos der erasmianische einer christlichen Philosophie (*philosophia christiana* oder *philosophia Christi*). In diesem Text wurde die Wirkung des Kreuzestodes Christi in wesentlicher Übereinstimmung mit Erasmus als Wiedereinführung der menschlichen Glückseligkeit bzw. eines ethischen Handelns dargestellt, das der Erfüllung der Gebote des Gesetzes entspreche. Schrittweise verließ aber Melanchthon die frühen humanistischen Positionen und versuchte somit, seine Theologie an jene Luthers anzupassen. Wendepunkt in Richtung Reformation war Melanchthons Behauptung, dass die Menschen einerseits unfähig bleiben, die Gebote zu erfüllen, andererseits sei aber das Gesetz gerade Teil göttlicher Erlösung, weil es die Gläubigen der eigenen Sünden anklage und ihre Unfähigkeit aufzeige. Die konstitutive Zweideutigkeit des Gesetzes, die das Zentrum seiner forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre werden sollte, markierte Melanchthons allmähliche Distanzierung von dem erasmianischen Ausgangspunkt. In den ethischen Folgen dieser Auffassung Melanchthons, die in der nachinterimistischen Zeit zu heftigen Auseinandersetzungen um die Rolle des menschlichen Willens führten sowie Melanchthon den Vorwurf des Synergismus einbrachten,

In der Formulierung des Begriffs von *beneficia Christi* ist die Lösung des Rätsels zu finden, nach der sein Verfasser jahrelang suchte:³⁰¹ Dadurch konnte Melanchthon behaupten, das *mysterium Dei* sei nicht zu erforschen, sondern anzubeten – nicht die zwei Naturen und ihre Personseinheit müsse man erkennen, sondern lediglich die menschliche Erlösung durch den Opfertod Christi.³⁰²

Dem Ausgangspunkt der Wittenberger Deutung des Römerbriefes entsprechend, konzentrierte sich Melanchthon in seiner Auslegung mittels der Leitmotive von Gnade, Gesetz und Sünde auf die soteriologische Dimension der Rechtfertigung *sola fide*.³⁰³ Seine Soteriologie entfaltete er unter dem Stichwort *satisfactio Christi* als Darstellung des stellvertretenden Opfertodes Christi für

blieb ein erasmianisches Relikt. Melanchthon verstand allerdings schon in dieser Phase die guten Werke als ein Werk Gottes und nicht als ein Verdienst des Menschen und präziserte – gegen Erasmus Deutung der paulinischen Theologie –, dass Paulus nie über das Zeremonialgesetz, sondern nur über das Moralgesetz geschrieben hatte. In Übereinstimmung mit Luther bezog sich Melanchthon auf das innerliche Gesetz des Geistes, das die Sünden zerstöre und – diese ist die typisch lutherische Formulierung – das menschliche Gewissen erschrecke, weil es ständig anklage (*semper accusat*). Dazu vgl. Maurer, „Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus“. Zu einer ausführlichen Darstellung des Themas, vgl. meinen Aufsatz „La dottrina dei beneficia Christi e il risvolto etico della cognitio peccati. L'originalità teologica di Melantone in equilibrio tra luteranesimo e umanesimo teologico erasmiano“, in *Lecture erasmiane*, Hrsg. Lorenzo Geri (in Druck).

301 Erst in 1535, in der zweiten Fassung der *Loci Communes*, fand der Begriff seine ultimative Formulierung. Zu einer ausführlichen Darstellung des Entstehungsprozesses der *Loci Communes* 1521 und der entsprechenden theologischen Positionierung, vgl. Maurer, „Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus“. Id., „Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift: Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit“, *Lutherjahrbuch* 27 (1960): 1-50. Obwohl der Begriff erst in den *Loci Communes* vollständig ausformuliert wurde, gebrauchte Melanchthon den Ausdruck *beneficia Christi* bereits im Jahre 1520. In einer Vorbereitungsschrift zur ersten Fassung der *Loci Communes*, die *Lucubrationcula Ph. Melantonis* oder *Capita*, setzte Melanchthon nämlich die Kernfassung seiner künftigen forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre mit dem Begriff *beneficium Christi* gleich: Das Letzte sei nämlich nichts anderes als die nicht Imputation unserer sündigen Natur dank des menschlichen Glaubens an Christus: „Nos sumus semper peccatores, sed non imputatur nobis propter fidem in Christum et hoc est beneficium Christi“, *Capita*, Abschnitt *De diuinis Legibus*, CR 21, 27. Kurz danach wiederholte er seine These ausführlicher, in einer Deklamationsschrift, die er dem Nürnberger Theologen Johannes Heß, seinem Freund und Korrespondenten, widmete: *Declamantiucula in D. Pauli doctrinam*. CR 11, Nr. 4, 34-41.

302 Dazu vgl. Sven Grosse, „Die Nützlichkeit als Kriterium der Theologie bei Philipp Melanchthon“, in *Melanchthon und die Neuzeit*, Hrsg. Günter Frank und Ulrich Köpf (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003), 69-93, 83ff. Zur Auskunft Melanchthons in Wittenberg und dem Einfluss Luthers, vgl. Maurer, „Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon“.

303 Eine Römerbriefvorlesung und weitere Studien über den paulinischen Römerbrief in den Jahren 1520-1521 bildeten nämlich den Auftakt der Vorarbeiten zu den *Loci Communes*. Auch diese bestanden in ihrer ersten Fassung aus einer monumentalen Exegese des Römerbriefes unter Bezugnahme auf die Rechtfertigungslehre und auf die damit verknüpfte anthropologische Auffassung.

die menschliche Erlösung. Melanchthons Satisfaktionslehre war so radikal, wie von den antipelagianischen Voraussetzungen des Wittenberger Augustinismus verlangt, indem sie die Rechtfertigung nicht als Wiedergutmachung, sondern als Nichtanrechnung einer bestehenden Aktualsünde (*peccatum personale*) auslegte. Genauso wie Luther mit seiner *simul*-Grundstruktur, deutete Melanchthon die Rechtfertigung nicht als eine schlichte Sündenerlösung, die eine sofortige Wirkung auf den Einzelnen nachweisen kann, sondern als Nichtanrechnung der eigenen weiterhin bestehenden Sündigkeit und als gleichzeitige Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes.³⁰⁴ Diese Vorstellung ermöglichte dem *Praeceptor Germaniae* jene Verschiebung, die er sich gewünscht hatte: die Formalisierung einer antispekulativen statt einer antipelagianischen Absicht in Polemik mit der römisch-katholischen Positionierung. Einerseits betonte Melanchthons Satisfaktionslehre die Unmöglichkeit für den postlapsarischen Menschen, sich von seiner eigenen sündigen Natur zu befreien; andererseits implizierte sie die Anerkennung der göttlichen Barmherzigkeit (*miser cordia*) als Offenbarungsmodus: Gott offenbarte sich den Menschen ausschließlich durch die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi – jeder Schritt über diese Anerkennung hinaus wäre schlicht Spekulation.³⁰⁵ Die Erkenntnis der Wirkung des göttlichen Handelns in seinen *beneficia* für die menschliche Erlösung heiÙe in Melanchthons Augen, Christus in nicht- oder sogar anti-spekulativer Weise zu erkennen.

In diesem operativen Vorgehen des Zusammenhangs zwischen Soteriologie und Inkarnationschristologie bestand immerhin eine besondere Nuancierung der Lehre Melanchthons, die auch in seiner späteren theologischen Entwicklung unberührt blieb. Der *Praeceptor Germaniae* entfaltete sie – quasi zwangsweise, im Kontext des Wittenberger Augustinismus der frühen Zwanzigerjahre – in Abhängigkeit vom Wortlaut des Römerbriefes.³⁰⁶ Die Deutung des Erlösungswerks

304 StA 2/I, 73. Die guten Werke, die aus der Rechtfertigung folgen, seien demzufolge nur Werke der Gnade. StA 2/I, 108. Erasmus' Aufruf zur Willensfreiheit und zu guten Werken verdunkelte allerdings in dieser Hinsicht den Umfang des göttlichen Erlösungswerks durch Christus. Vgl. Melanchthons *Locus De libero arbitrio*, StA 2/I, 8-18.

305 Luther schreibt etwas Ähnliches in seinem antirömischen Traktat *De captivitate Babylonica*, wo er behauptet, dass die Menschwerdung Christi Sakrament aller Sakramente sei.

306 Obgleich die theoretischen Voraussetzungen dieser Formulierung keine Erfindung Melanchthons waren, war ihr Ausdruck durch den Begriff *beneficium* faktisch allein Melanchthons Verdienst – und zwar eins, das seine theologische Abhängigkeit von Erasmus philologisch nachweist: Die einzige traditionelle Anwendung des Wortes *beneficium*, das in der Vulgata nicht enthalten ist, war vor Melanchthons christologischem Entwurf im juristischen Umfeld zu finden. Die Wortwahl war dennoch an sich nicht neu, indem Melanchthon sie aus Erasmus' *Novum Instrumentum* (1516) übernahm, um sie zum ersten Mal bewusst in den Bereich der antischolastischen Spekulationen einzuführen.

Gottes durch die Lehre von den *beneficia Christi* implizierte ein doppeltes Erkenntnisverfahren (*cognitio Christi*): Christus zu erkennen heie einerseits, die menschliche Gerechtmachung durch den Opfertod Christi zu erkennen;³⁰⁷ andererseits, den subjektiven Trost (*consolari, resuscitari, vivificari*) zu erfahren,³⁰⁸ welcher der Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit folge.³⁰⁹ Zunächst solle man die eigene sündige Natur durch das Gesetz erkennen; die eigene vom Geist im Glauben erweckte Sündenerkenntnis sei aber bereits eine Folge der gnädigen Zuwendung Gottes. Voraussetzungen des Trostes des menschlichen Gewissens seien also die Sündenerkenntnis durch die Anklage des Gesetzes und die den Gläubigen *propter Christum* geschenkte Erkenntnis der Gnade.³¹⁰ Wiederum entspreche die *cognitio Christi* der Erkenntnis des Versprechens Gottes, dessen Inhalt in der Sndenerlsung durch Christus

Zur Betonung der Unterschiede zu Luthers Standpunkt hinsichtlich der Rechtfertigung, vgl. auch Reinhard Flogaus, „Luther versus Melanchthon? Zur Frage der Einheit der Wittenberger Reformation in der Rechtfertigungslehre“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 91 (2000): 6-46. Diese Formel hatte eine große Wirkung in jenen Ländern, in denen die Reformation durch eine Art Nikodemismus eingeführt wurde, insbesondere in Italien. Das bekannteste Werk der italienischen Reformation ist das *Trattato utilissimo del beneficio di Gesu Christo verso i cristiani*, in zwei Ausgaben erschienen: Die eine Ausgabe um 1540 aus der Feder vom Benediktinermönch Benedetto Fontanini (auch als Benedetto da Mantova bekannt); die andere um 1542, von dem Humanisten Marcantonio Flaminio herausgegeben. In den Werken des Juan de Valds und der sogenannten *spirituali* im Allgemeinen – von denen die Position von Marcantonio Flaminio stark abhängig war – wurde die melanchthonische Formel ebenfalls ausdrücklich erwähnt. Sogar in der letzten Fassung des tridentinischen *Decretum de iustificatione*, im 3. Abschnitt *Qui per Christum iustificantur*, wurde die Lehre von den *beneficia Christi* erwähnt: „Verum etsi ille pro omnibus mortuus est non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt sed ii dumtaxat quibus meritum passionis eius communicatur [...]“. Es handelte sich um eine Gewährung zugunsten der Vertreter dieser Art Frömmigkeit im Rahmen des Konzils, wie zum Beispiel des Kardinals Girolamo Seripando. Der Begriff wurde als protestantischer Begriff im breiten Sinn des Wortes wahrgenommen, er ist demzufolge in römisch-katholischen Lexika nicht enthalten. Zum Thema der Verbreitung des Begriffs von „beneficio“ in Italien, vgl. die kurze, klassisch gewordene Einführung in Salvatore Caponetto, „Erasmus e la genesi dell'espressione ‚Beneficio di Cristo“, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia* 37/3-4 (1968): 271-274.

307 „Ita Christum, qui nobis remedii et, ut scripturae verbo utar, salutaris vice donatus est, oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici“, StA 2/I, 7.

308 StA 2/I, 123. Vgl. auch StA 2/I, 82; 84.

309 „Haec demum christiana cognitio est scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consoleris.“, StA 2/I, 7.

310 Davon handele laut Melanchthon der ganze Rmmerbrief: „Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione passiva philosophabatur? At quid agit? Certe de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Quoties Paulus optare se testatur fidelibus locupletem Christi cognitionem.“, *ibid.*

bestehe:³¹¹ Infolgedessen sei in den Augen des *Praeceptor Germaniae* die *cognitio Christi* auch mit dem Evangelium gleichzusetzen.³¹²

In Melanchthons antischolastischem Arsenal konnte die wechselseitige Abhängigkeit von Christologie und Soteriologie – zusammen mit der daraus folgenden Vorstellung einer praktischen Theologie – in der Tat eine tödliche Waffe darstellen. Letztendlich bestand in seinem operativen und antispekulativen Zusammenhang der Schluss, um seinen christlich-humanistischen Hintergrund mit dem Wittenberger Augustinismus zusammenzubringen. Die Lehre von den *beneficia Christi* erlaubte diese Verlagerung des theologischen Schwerpunkts durch den prozessualen Charakter der *cognitio Christi*: Dadurch konnte Melanchthon Christologie im eigentlichen Sinne des Wortes, als Lehre von der Person Christi und Wiederholung der altkirchlichen christologischen Dogmen, ablehnen (*adorare* statt *vestigare*). Stattdessen betonte er die relationale Dimension der Wirkung Gottes *pro nobis*: In der Zuwendung Gottes, die dieses *pro* nachweist, liege die Offenbarung der *mysteria divinitatis*, die aber für den Menschen ihr soteriologisches Ergebnis vollendet.

Die andere Seite dieser Relationalität ist im Gottesverhältnis des postlapsarischen Menschen zu suchen. Dies kündigte Melanchthons Auffassung von der Anklage des Gesetzes (*opus legis*) an, das erste Werk Gottes der Rechtfertigung und Erlösung aus Gnade. Sie offenbare die Zeichen der postlapsarischen Perversion – die Erbsünde und die Selbstliebe – und damit fange die Sündenerkenntnis durch das Gesetz an, die Christi Offenbarung ermögliche.

Durch diese Anklage des Gesetzes geschehe die jeweilige eigene Sündenerkenntnis zunächst von außen, sie sei aber nichts anderes als die Zuwendung Gottes zu den Menschen in seinem ersten Erlösungswerk. Durch diese Offenbarung *pro nobis* werden die Augen des Gewissens (*oculos conscientiae*) geöffnet, die nun den durch die Sünde verletzten und darum erzürnten Gott sehen können. Der unerträgliche Anblick des zornigen Gottes schrecke das Gewissen auf;³¹³ gerade diese Erkenntnis Gottes als Henkers gebe jedoch Anlass zu einer Steigerung und Potenzierung der eigenen Konkretion der Sünde: Gegenüber Gott und seinem Gesetz wachsen Hass (*odium*), Verachtung (*contemptus*) und Feindschaft (*inimicitia*); gleichzeitig wuchere die Selbstliebe (*amor sui*). Die Sünde treibe in eine Verhältnis- und Beziehungslosigkeit, die in Verzweiflung und Tod kulminiere. Am Tiefpunkt der Konsequenzen aus der Sündenerkenntnis sei aber Gott schon am Werk: Die Sündenerkenntnis und die

311 StA 2/I, 106.

312 StA 2/I, 8,1. Vgl. auch StA 2/I, 70; 83; 147.

313 „Illum horrendum vultum iudicis“, StA 2/1, 79.

durch sie bewirkte Demütigung (*mortificatio*) offenbaren sich jetzt als der Anfang der Rechtfertigung, der Lebendigmachung (*vivificatio*) und Aufrichtung des Gewissens. Aus der Tiefe rette den Menschen der treue Gott, der vollendet, was er anfang. In der Vollendung seiner Verheißung wirke er nicht länger als Richter, sondern als Vater, der in Gestalt des menschengewordenen Sohnes in die Tiefe komme. Indem er Mensch werde, trete er in die Bedingungen des Menschseins ein. Es ist aber nicht ein spezielles Handeln, das diese evangelische Verheißung wahrnimmt und verifiziert, sondern der Glaube, den Melanchthon als Erkennung der Barmherzigkeit Gottes bezeichnete: In der Selbsterkenntnis des Menschen als Sünders, die sich gleichzeitig mit der Erkenntnis der dem Menschen in Christus zugesagten göttlichen Barmherzigkeit offenbare, wachse der Glaube als Vertrauen (*fiducia, fides fiducialis*).

Wesentlich war in der Christologie Melanchthons – und noch mehr in der Radikalisierung des forensisch-imputativen Rechtfertigungsprozesses vonseiten Matthias Flacius Illyricus', obwohl mit teilweise unterschiedlichen Folgen – die Herstellung dieser persönlichen Vertrauensbeziehung zwischen dem Glaubenden und Christus.³¹⁴ Ins Zentrum rücke darin Christus in seinem Mittleramt, einem unverkennbaren Ausdruck der göttlichen Barmherzigkeit: Die persönliche Beziehung des Einzelnen zu Christus habe nämlich die vorrangige Aufgabe, den Affekten des Sünders zu begegnen und damit ihr gerecht machendes Eintreten für ihn vor Gott zur Kenntnis zu nehmen (*notitia*), sodass der Sünder diesem gerecht machenden Eintreten auch innerlich zustimme (*assensus, assentiri*).³¹⁵ Nur so könne der Glaube als Vertrauen durch den Geist richtig erweckt werden. Diese *fides fiducialis* sei der einzige Weg des Menschen, die *beneficia* Christi wahr- und anzunehmen.³¹⁶ Dennoch bleibe die Rechtfertigung allein ein Werk Gottes: Die Sündenerkenntnis setzte Melanchthon schlicht mit der subjektiven Versöhnung im Glauben gleich – die Bereiche der Soteriologie und der anthropologisch konnotierten Sittlichkeit verwechselte er jedoch nie miteinander. Soteriologisch bleibe der Mensch von Gottes Heilswerk allein abhängig und dafür unfrei und passiv: Freiheit und Zusammenwirken zur eigenen Versöhnung seien ausschließlich eine – zur Erlösung unbedeutende – Frage der Sittlichkeit.

Ebenfalls klar zu unterscheiden sei in Melanchthons Vorstellung die mediatori-sche Interzession der zweiten trinitarischen Person des Logos zur menschlichen

314 Dieses Handeln *pro me* bzw. *pro nobis*, in dem die *fiducia* besteht, wurde auch von Luther in der Galatervorlesung aus den Jahren 1531-1532 betont. Vgl. WA 40/I, 285f. (zu Gal 2, 20).

315 Dazu vgl. Stephan Schaede, *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

316 Thilo Krüger, *Empfangene Allmacht: Die Christologie Tilemann Heshusens (1527-1588)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 52.

Erlösung und die Bestimmung des Innenverhältnisses zwischen den zwei Naturen. Der einzige Nutzen des Präexistenten für den Menschen liege in ihrer soteriologischen Wirkung, alles andere sei ein *vestigare* statt ein *adorare* – eine leere Rückkehr zur scholastischen Spekulation.³¹⁷

2. *Das extra nos als Sicherung der menschlichen Passivität in der Erlösung: Die Entstehung des Begriffs von Imputation und der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre*

Melanchthons Akzentverschiebung auf die Vermittlungsfunktion Christi markierte explizit seine antispekulative Einstellung zur Theologie sowie die Ablehnung der Werkgerechtigkeit gegen die römisch-katholische Kirche; implizit aber auch den Abstand seines Verfassers von der Radikalität des antipelagianischen Ausgangspunkts von Luthers soteriologischer Reflexion und der korrelativen negativen Anthropologie, welche in der Rezeption von Melanchthons forensisch-imputativer Rechtfertigungslehre vonseiten Matthias Flacius Illyricus' – in radikaler, dennoch konsequenter Weise – in Form einer bisher noch nicht formalisierten Erbsündenlehre erneut hergestellt wurde.³¹⁸

Seine forensisch-imputative Rechtfertigungslehre entwarf Melanchthon zum ersten Mal 1531 in der *Apologie der Confessio Augustana*,³¹⁹ mit einer scharfen kritischen Einstellung gegenüber der römisch-katholischen Kirche. Der Briefwechsel mit Johannes Brenz aus dieser Zeit erläutert jenen Standpunkt Melanchthons besonders aussagekräftig,³²⁰ den er mit der Formel *propter Christum* gegenüber einem nicht besonders überzeugten Brenz zusammenfassen wollte.³²¹ Damit versuchte

317 Ivi, 57.

318 Dazu vgl. IV.5.

319 BLSK 158-232, besonders den Abschnitt *Quod remissionem peccatorum sola fide in Christo consequamur*, BSLK, 174ff. Eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi wurde davor auch in der *Confessio Augustana* übernommen, aber eine Formalisierung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre fehlte noch. Dazu vgl. Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 2 (Berlin: De Gruyter, 1998). Vinzenz Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana 1530 und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Mainz: von Zabern, 1970). Nüssel, *Allein aus Glauben*, 31-48.

320 Melanchthon an Brenz (12.05.1531), CR 2, 501f., Nr. 935 = MBW 1151, vgl. hier Anthologie, Text 4.1.

321 „Est enim absolutio evangelium, quo Christus tibi condonat noxam“ (StA 2/I, 155), vgl. auch StA 2/I, 154 sowie StA 2/I, 124 „Christo nato promissiones una cum populo consummatae sunt et

er, jene Bedeutung und die Rolle des Geistes und der von dem Geist verursachten guten Werke zum Ausdruck zu bringen, die er bereits seit vier Jahren verteidigte.³²² Melancthons Bemühungen zielten schon zu diesem Zeitpunkt darauf ab, eine Formel zu finden, die seine Lehre von den *beneficia Christi* in der Funktion eines reinen gnädigen Akts Gottes zusammenfassen konnte: Hauptsache war dabei ein aussagekräftiger Ausschluss des menschlichen Beitrages zur Erlösung, auch in Form von Liebe zu Gott. Ohne Christus gäbe es weder Erlösung noch Trost für das Gewissen: Die menschliche Veränderung, die mit der Rechtfertigung eintrete, sei somit als Folge des Werkes der göttlichen Gnade zu verstehen, dem Menschen seine eigene Sünde nicht zuzurechnen. Hauptpunkte der menschlichen Erlösung seien die Sündenerkenntnis, die Buße, die daraus resultiert, und der Glaube in Christus als Werk des Geistes, der dadurch geweckt werde³²³ und den Menschen vom Hass gegen das Gesetz und der Reue nach der Sündenerkenntnis befreie und tröste.³²⁴

Laut Melancthons Vorstellung der Satisfaktionslehre gäbe es drei Werke zur Erlösung: das *opus satisfactorium* (oder *meritorium*), das mit dem Leiden und dem stellvertretenden Tod Christi am Kreuz identisch sei; das *opus organicum* des Glaubens, und die *opera declaratoria*, die sogenannten Früchte des Glaubens, in denen die guten Werke bestehen. Die Rechtfertigung geschehe in diesem Zusammenhang nicht durch die guten Werke, sondern *propter Christum* und *per fidem*: Christus bleibe *satisfactio* oder *meritum*; der Glaube sei das *organum* oder *instrumentum* der Annahme Christi vonseiten des Menschen: Wenn die guten Werke im Glauben gewurzelt sind, zeige sich dies auch in

remissio peccati palam facta est, propter quam oportuit Christum nasci“. Diese Formel wurde von Melancthon oft angewendet, z.B. in der Definition des Evangeliums: „[...] evangelium, quod est simpliciter condonatio peccati per Christum seu praedicatio gratiae“ (StA 2/I, 197) oder „Evangelium est promissio gratiae seu condonatio peccatorum per Christum“ (StA 2/I, 124). Brenz' Brief ging verloren.

322 Und zwar seit der *Visitationsartikel* (1527). Dazu vgl. II.3.

323 „Summa: Omnia habet, omnia potest, qui Christum habet, hic iustitia, pax, vita, salus est. Et in hunc modum vides cohaerere promissiones divinas. Nam prorsum singulae significationes et testimonia bonae voluntatis dei erga nos sunt, quam alias alio opere alio dono nobis commendat et insinuat. [...] Porro bonam voluntatem meruit Christus, quem pro nobis intercessorem, quem pro nobis victimam et satisfactionem dedit. [...] Huic quia favet, nobis favet, huic quia omnia subiecit, nobis subiecit. Ita omnes promissiones in eum, nempe qui nobis emeruit misericordiam patris, qui nobis conciliavit patrem, referendae sunt. [...] Exercebis spiritum meditatione promissionum accurate, quod nisi e promissionibus cognosci nequitiam poterit Christus. At nisi Christum noris, nec patrem cognosces. Huc igitur omnes spiritus tui cogitationes affer, huc incumbere, ut ex promissionibus cognoscas, quae tibi in Christo sint donata. [...]“; StA 2/I, 106.

324 StA 2/II, 36f.

der menschlichen Sittlichkeit.³²⁵ In Melanchthons Austausch mit Brenz ging es um eine frühe Beschreibung des Standpunktes, den er einige Jahre später in der zweiten Fassung seiner *Loci Communes* als Lehre von den drei *causae* darstellte.³²⁶ Obwohl sich Brenz in dieser Hinsicht belehren ließ, indem er den melanchthonischen Wortschatz unumstritten übernahm, tauchte hier *in nuce* die strukturelle Schwierigkeit auf, die der Tübinger mit Luther teilte: die gewisse Überflüssigkeit der trinitarischen Person des Geistes im Kontext einer stark christologisch geprägten Theologie. Melanchthons Betonung der Pneumatologie war mit der Vorstellung einer wahrhaftigen Christusgemeinschaft in dem fröhlichen Wechsel – um es mit Luthers Worten auszudrücken – kaum vereinbar. Diese Inkonsequenz blieb in Brenz' Position zunächst latent, dann tauchte sie wieder anschaulich im Rahmen der *causa Osiandri* auf, als dieses gewisse Etwas lutherischer Art in Form seiner Zustimmung mit Osianders doppelter Gerechtigkeit des Glaubenden Ausdruck fand.³²⁷

Ihre umfassende Gestalt erhielt die forensisch-imputative Rechtfertigungslehre im folgenden Jahr mit dem Römerbriefkommentar. Hier unterteilte Melanchthon den Rechtfertigungsprozess in drei Momente: die Erlösung von der Sünde; die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bzw. die Nichtanrechnung der menschlichen Sünden; das Geschenk des ewigen Lebens. Die Rechtfertigung bestehe in der stellvertretenden Übernahme der menschlichen Sünde durch Christus in seinem Opfertod als Pfand (*pignus*) und in der entsprechenden Zurechnung seiner Gerechtigkeit, dank denen der Mensch für gerechtfertigt erklärt wird. Die göttliche Imputation (*imputatio*) der Gerechtigkeit Christi an den Menschen und der korrelative menschliche Empfang (*acceptatio*) des Urteils Gottes seien demgemäß miteinander identisch, *iustificare* bedeute immer auch *iustum reputare*. Durch die Definition der Rechtfertigung als Pfand Christi präziserte Melanchthon seine Satisfaktionslehre im Sinne der Formel *propter Christum*. Anders als in der Vorstellung seines Urhebers Anselm von Canterbury, der den Begriff von *pignus* ausschließlich der menschlichen Natur Christi und ihrem passiven Gehorsam zuschrieb, bezog der *Praeceptor Germaniae* die Vermittlungsfunktion im Einklang mit der Vorschrift der Unzertrennlichkeit der beiden Naturen auf die ganze Personseinheit.³²⁸ Diese Überarbeitung der foren-

325 Melanchthon an Brenz, CR 2, 501-503, Nr. 984 (12.05.1531) = MBW 1151. Brenz an Melanchthon (30.06.1531): CR 2, 510-512, Nr. 992 = MBW 1163. Die anderen Briefe gingen verloren. Dazu vgl. Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*, 241-247.

326 Zur Lehre von den drei *causae*, vgl. IV.4.

327 Vgl. Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander*, 254-263.

328 Dieser eine Punkt wurde dann zum Hauptpunkt der Kritik Melanchthons gegen Osiander und Stancaró in den Dreißigerjahren. Dazu vgl. IV.3-IV.5.

sisch-imputativen Auslegung der Rechtfertigungslehre übernahm Melanchthon ebenfalls in der zweiten Fassung seiner *Loci Communes*.³²⁹ Auch in der späteren Phase seiner Theologie änderte er sie kaum, wie seine Aussagen in seinen kurz vor seinem Tod verfassten *Loci Praecipui* zeigen. Als Nichtanrechnung der eigenen Aktualsünde bezog er hier – wie schon in der *Apologie* der *Confessio Augustana* – den Begriff von forensisch-imputativer Rechtfertigung nicht mehr auf die Gnade, wie üblich im Gefolge der Begrifflichkeit der antipelagianischen Auslegung des Römerbriefes, sondern auf die individuelle Erlösung.³³⁰ Auch die Verknüpfung zwischen Rechtfertigung (*iustificatio*) und Wiedergeburt (*regeneratio*) lehnte Melanchthon ab diesem Zeitpunkt endgültig ab. Ins Zentrum der Debatte rückte diese Verstärkung der Deutung der forensisch-imputativen Rechtfertigung als ein ausschließlich externer göttlicher Akt erst Anfang der Fünfzigerjahre mit den tridentinischen Dekreten und dem Ausbruch des Osiandrischen Streits.

3. Eine ernste antilutherische Absicht in den beneficia Christi? Zu einer Einschätzung von Melanchthons Vorstellung von Menschwerdung, Rechtfertigung und Leiden Gottes

In der Verkündigung des Verhältnisses zwischen Christologie und Soteriologie besteht traditionell die Voraussetzung jeglicher Verteidigung der Präexistenz des Logos als Grundlage und Ziel einer inkarnationschristologischen Vorstellung. Dadurch, dass sie sich in einer Sackgasse der altkirchlichen Dogmatik befindet, stellt sie zugleich ihre größte Herausforderung dar: Die Inkarnation Gottes für die menschliche Erlösung werde zwar verordnet, jedoch ohne die konkrete Weise dieser Erlösung durch die Menschwerdung ebenfalls dogmatisch vorzuschreiben. Im Kontext des antispekulativen Anspruchs der reformatorischen Theologie wird die Entwicklung der jeweiligen theologischen Struktur von der Entscheidung über den Modus der Verwirklichung dieses angekündigten soteriologischen Verfahrens geprägt, für die ein gewisser Spielraum für subjektive Deutungen offen gelassen wird. Soll man die Inkarnation als Menschwerdung Gottes oder als göttliche Annahme des menschlichen Fleisches verstehen? Unterscheiden sich diese Definitionen des Begriffs von Inkarnation überhaupt? Soll man von dem

329 CR 21, 421.

330 CR 21, 415f.

Erlösungsergebnis her den Modus der Soteriologie zurück zum christologischen Hintergrund rekonstruieren – und somit die Christologie als selbstverständlich voraussetzen und sie im Hintergrund ein für alle Mal verabschieden? Oder ist der Modus der menschlichen Erlösung direkt aus dem Verhältnis zwischen den zwei Naturen in Christus zu deduzieren? Eine eindeutige Antwort ist im Rahmen der altkirchlichen Dogmatik genauso unwahrscheinlich wie die Vorstellung einer spontanen Einstimmigkeit zum Thema. Gemäß dem Sprichwort, dass man nur das findet, wonach man sucht, besteht jedoch in der Richtung der Fragestellung um die Deutung der Inkarnationschristologie die Grundlage der Entstehung konkurrierender Modelle, welche die Auseinandersetzungen um eine lutherische Orthodoxiestiftung über mehr als fünf Jahrzehnte besiedelten. Obwohl eine Abgrenzung von der römisch-katholischen Werkgerechtigkeit und eine Betonung der rechtfertigenden Gnade Gottes durch die Formel *sola gratia* als Herzstück jeder evangelischen Verkündigung gesetzt wurden, zeigte sich der Abstand zwischen Luthers und Melanchthons Perspektive im Laufe der Zeit immer offensichtlicher.

Seine soteriologische *simul*-Grundstruktur verstand Luther auf Basis seiner Rechtfertigung *sola fide* unter der christologisch geprägten Struktur des fröhlichen Wechsels: Die gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften auf ontologischer Ebene werde im Austausch zwischen menschlicher Sünde und Gerechtigkeit Christi gespiegelt, sodass dem Sünder die Gerechtigkeit *communicatione idiomatum* zugeschrieben wird – *simul iustus et peccator*.³³¹ Luthers Zuspitzung der Sünde – die er mit der Erbsünde gleichsetzte³³² – bot den Vorteil an, eine radikalere Deutung von Erlösung und Freiheit mit sich zu bringen. Erlösung und Freiheit haben in Luthers Vorstellung die Form einer Schenkung, die von außen zum Menschen zukommt: Im *factus passionis* der Menschwerdung, des Kreuzestodes und der Auferstehung habe Gott durch die Personseinheit Christi der Menschheit einmalig seine Eigenschaften mitgeteilt und umgekehrt die menschlichen in sich übernommen – in einer dramatischen Zerstörung der göttlichen apathischen Einheit, die in sich selbst den Einbruch des menschlichen Leidens und Sterbens in Gott erlaubte. Dank dieses stellvertretenden Opfertodes

331 Bereits 1520 im *Tractatus de libertate christiana* behauptete Luther Folgendes: „Haec dicta sint de interiore homine, de eius libertate et de principe iustitia fidei, quae nec legibus nec operibus bonis indiget, quin noxia ei sunt, si quis per ea praesumat iustificari“ (WA 7, 59), und dann predigte er 1522: „Dan unser glaub söl sein ein zuvorsicht unnd vertrauen uff gottes Barmherzigkeit unnd gnade, die do bestendig sey. Da müssen hinwegk alle werck, die thun gar nichts darzu, die werck sein am schedlichsten zur seligkeit, wie ich vorgesagt hab, der glaub ist so eckel unnd clar, das er der werck nit haben will noch ansicht, er will allein herre sein“, *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* (26.10.1522), WA 10/III, 387. Zur Rechtfertigungsvorstellung Luthers gemäß der Idiomenkommunikation, vgl. III.1.

332 Zu Luthers Darstellung der Sünde, vgl. III.2.

der zweiten trinitarischen Person des Logos und des Einbruchs der menschlichen Leidensfähigkeit in die göttliche Trinität selbst könne die menschliche Erlösung *usu passionis* erfolgen.

Im Einklang mit Erasmus von Rotterdams Deutung des Römerbriefes verfolgte dagegen Melanchthon mit seiner Lehre von den *beneficia Christi* ein streng antispekulatives Konzept: Die Erkenntnis Christi solle auf die schlichte Erkenntnis seiner Wohltaten für die menschliche Erlösung begrenzt werden.³³³ In der Polarisierung zweier sich widersprechender theologischer Haltungen – entweder *vestigare* oder *adorare* – und der ausdrücklichen Wahl der praktischen Richtung – *adorare* statt *vestigare* – lag das Neue dieses funktionalen Ansatzes Melanchthons.³³⁴ Obwohl die Position des *Praeceptor Germaniae* nicht im Gegensatz zur Position Luthers stand, ging er über Luther grundlegend hinaus, indem er die Notwendigkeit der guten Werke und die Vorstellung einer ethischen Neigung im Gläubigen formalisierte, die sich als Früchte des Glaubens offenbaren sollen.³³⁵ Anders als in der schlichten dialektischen Struktur des fröhlichen Wechsels, die eine parallele und gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften postuliert, damit ihre Wirkung als gegenseitig bezeichnet werden dürfte, beschrieb Melanchthon das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der Personeneinheit Christi in Analogie zum Verhältnis zwischen Christus und den Gläubigen. Damit könnte die Darstellung der göttlichen Wirkung eine formierende, allerdings externe Kraft bleiben, die eine ontologisch unbestimmte oder ethisch zum Bösen determinierte menschliche Materie erhöhe, ohne dass die göttlichen Eigentümlichkeiten somit betroffen oder verletzt werden. Gleichzeitig lokalisierte er die Interaktion zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen stets auf einer operativen Ebene, in der Gottes Zuwendung und die daraus folgende einseitige Mitteilung der Eigenschaften in der Funktion der gnädigen Annahme des menschlichen Nichts entfaltet werden. Ausschließlich auf pneumatologischer Ebene dürfte in diesem Rahmen die Partizipation erfolgen: durch den Glauben – in einer Weise, welche die äußerliche Natur des

333 Einen schönen und Überblick über die Bedeutung der Lehre von den *beneficia Christi* in der Ökonomie des ganzen theologischen Systems Melanchthons bietet Heinrich Steeges Aufsatz: Heinrich Steege, „Beneficia Christi: Das Zeugnis der Reformation in den Loci communes Philipp Melanchthons“, *Evangelische Theologie* 21/6 (1961): 264–284.

334 Eine „funktionale Christologie“ nach Ratschows besonders glücklicher Bezeichnung: Carl Heinz Ratschow, *Jesus Christus* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982), 55. Darunter wird eine Christologie verstanden, die ihren Fokus von der ontologischen Ebene personeneinheitlicher und trinitätstheologischer Fragen auf jene ihres soteriologischen Nutzens (*usus*) verschob: Schäfer, *Christologie und Sittlichkeit*, 42.

335 Zur Position Melanchthons, vgl. *Articuli de quibus egerunt per Visitatores in regione Saxoniae*, CR 26, 9–28 (CR 26, 29–96 für die deutsche Fassung).

menschlichen Verhältnisses zu Gott versichert und betont. Relativ unbestritten ist die Tatsache, dass die Satisfaktionslehre bei ihm die soteriologische Rolle des fröhlichen Wechsels in Luthers Vorstellung übernahm – was unter anderem auch den Mangel an einer wahrhaftig christologischen Dimension in Melanchthons frühem theologischen Standpunkt bestätigt. Ob Melanchthons Auffassung in systematischer Sicht gerechtfertigt sei, ist eine Frage, die man in der Forschung wiederholt stellen musste: Besteht in Melanchthons absichtlich in ‚funktionaler‘ Weise formuliertem Veto zur christologischen Spekulation der Spiegel eines strukturellen Defizits?³³⁶

Trotz zahlreicher und deutlicher Veränderungen lässt sich die Christologie des späten Melanchthons aus diesem soteriologisch-operativen Zusammenhang nicht einfach herauslösen.³³⁷ Obwohl er sie zunächst nicht expliziert hatte, ist

336 Dadurch wird vor allem der Abstand von der christologisch geprägten Position Luthers betont. Dazu vgl. Klaus Haendler, *Wort und Glaube bei Melanchthon: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1968). Einerseits scheint die Lehre von der *beneficia Christi* an sich völlig klar und unbestritten zu sein, andererseits bleibt der Gegenstand dieser Benennung nicht eindeutig. Argumentativ weist Melanchthons Verweissystem in den *Loci Communes* nämlich solch eine Struktur nach, dass sich programmatisch zwei Fachtermini bzw. christliche Hauptlehren aufeinander beziehen. Damit drohe die Gefahr der Auflösung der Theologie in einen *circulus vitiosus*, beobachtete Jan Bauke-Ruegg zu diesem problematischen Punkt. Jan Bauke-Ruegg, „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere‘: Melanchthons ‚Loci communes‘ von 1521 und die Frage nach dem Proprium reformatorischer Dogmatik. Ein Lektüreversuch“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42/3 (2000): 267-298.

337 Die Konsistenz der christologischen Aussagen Melanchthons von seinen frühen bis hin zu seinen späten Äußerungen wurde dennoch wiederholt in Frage gestellt. Zum Beispiel äußerte sich Ratschow dazu – wie bereits erwähnt – wie folgt: Die Christologie litte unter einem „christologischen Defizit“, oder – genauer gesagt – es hätte die Soteriologie die Christologie innerhalb der Trinitätslehre „aufgesogen“, Ratschow, *Jesus Christus*, 55. Eine (viel zu?) wohlwollende Stellungnahme zugunsten Melanchthons Standpunkt – der tatsächlich einen Knackpunkt seiner Christologie darstellt – kann z.B. in Hendrik Stössels Aufsatz gefunden werden: Hendrik Stössel, „Christologie“, in *Philipp Melanchthon: Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Hrsg. Günter Frank (Berlin, Boston: De Gruyter, 2017), 377-394. Klassische Werke zum Thema – wobei ein systematisches Werk über Melanchthons christologische Entwicklung noch fehlt – sind Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente*. Tom G. A. Hardt, *Venerabilis et adorabilis Eucharistia: Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988). Trotz der Anklage aus der Gegenpartei auf ein christologisches Defizit – die auch nicht völlig ungerechtfertigt ist –, wird hier versucht, eine gewisse Kontinuität in Melanchthons Aussagen mit Blick auf seine Abhängigkeit von einigen Positionen Erasmus’ nachzuweisen. Diese Kontinuität mit Erasmus ist allerdings auf den ethischen Bereich zu beschränken, demzufolge konnte die Anklage auf Synergismus – die unvermeidlich den soteriologischen Bereich betreffen muss – in der Tat der Sachlage nicht entsprechen. Stössel betont ebenfalls Folgendes: Die soteriologische Tendenz der Lehre von den *beneficia Christi* sei tatsächlich

von einer Inkarnationschristologie in der Produktion des jungen Melanchthons genauso wie in der Produktion des alten auszugehen: Ausschließlich von diesen ontologischen Prämissen her kann man die operative Rolle Christi als gott-menschlicher Mittler konsequent deduzieren – unabhängig davon, ob diese zu erforschen seien oder nicht.

Anders als bei Luther, der diesen Prozess in der sakramentalen Lehre verortete, bestand die Basis der Erlösungsvorstellung in Melanchthons Augen in der gefühlsmäßigen Konnotation der Sündenerkenntnis: Die Leidensfähigkeit sei Bestandteil der Menschheit, Ausgangspunkt des Erlösungsverfahrens durch die Anklage des Gesetzes. Diese menschlichen Reaktionen sind ein *simul* von Furcht und Hass gegenüber Gott in Gestalt des Richters, sowie Glückseligkeit und Friede gegenüber Gott in Gestalt des Erlösers.³³⁸ Durch jenes Gesetz werde die Sünde dem Menschen zugerechnet, dessen Zweck es ist, fast sprichwörtlich ständig anzuklagen (*semper accusare*). Die durchaus reformatorische Theoretisierung des lebenslangen Charakters der Sündenerkenntnis bildete die formale Voraussetzung für Melanchthons forensisch-imputative Rechtfertigungslehre: Die Erlösung verwirkliche sich heilsgeschichtlich schlicht als Nichtanrechnung der weiterhin bestehenden eigenen Sünde allein aus Gnade. Die einzige Spur von dieser Veränderung im Rechtfertigungsprozess sei jedoch in der völlig subjektiven und gefühlsmäßigen Resonanz vonseiten des postlapsarischen Menschen zur Anklage des Gesetzes und der daraus folgenden Sündenerkenntnis zu finden. In der Systematisierung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre durch Matthias Flacius Illyricus – der trotz seiner langjährigen Konflikte mit Melanchthon ein überzeugter Verteidiger der soteriologischen Vorstellung seines Gegners war – rückte dann diesen Punkt gegen die Kritiken von römisch-katholischer und osiandrischer Seite umso deutlicher ins Zentrum.

Zunächst versuchte Melanchthon, zur Legitimierung seiner Auffassung der Sündenerkenntnis auf die Unterscheidung zwischen Menschen unter dem Gesetz (*homo carnalis*) und unter der Gnade (*homo spiritualis*) in Luthers

auch in den *Loci praecipui* vom Jahr 1559 präsent geblieben.

338 Zu einer Übersicht über die Affektenlehre im Mittelalter sowie in der frühen Neuzeit, vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, „Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit: Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 35 (1992): 93-114. Zur Mühlen widmete sich auch einer genaueren Untersuchung der Affektenlehre bei Melanchthon. Dazu vgl. Id., „Melanchthons Auffassung vom Affekt in den *Loci communes* von 1521“, in *Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996), 327-36. Zur Rolle der Affekte in Melanchthons sowie in der Darstellung des Rechtfertigungs- und Versöhnungsprozesses des postlapsarischen Menschen in Erasmus' Lehre, vgl. auch Ralf Müller, *Die Ordnung der Affekte. Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon* (Leipzig: Julius Klinkhardt, 2017).

Freiheitstraktat zu verweisen. Solch eine diachronische Vorstellung des Rechtfertigungsprozesses war Luther dennoch fremd.³³⁹ Seine Ablenkung von der ursprünglichen antispekulativen Absicht motivierte Melanchthon durch die Gefahr einer unerwünschten Widerlegung seiner eigenen Rechtgläubigkeit. Eine Reihe von Streitigkeiten mit den sogenannten „Antritrinitariern“ – ein entspanntes Etikett, unter dem er die Vertreter alternativer Positionen zur Christologie und Trinitätslehre verstand: Miguel Serveto, Francesco Stancaro, Caspar Schwenckfeld, Andreas Osiander, aber, wie es im Laufe der Zeit immer ersichtlicher wurde, auch die streng gesinnten Lutheraner – zwang Melanchthon, seinen Standpunkt dogmatisch zu präzisieren.

Gegen Andreas Osiander und Francesco Stancaro, bei denen in Melanchthons Augen das Problem bestand, die soteriologische Rolle von allein einer der zwei Naturen in der Personheit Christi herauszustellen, hob er die soteriologische Prägung der Menschwerdung Christi und die Rolle der ganzen Person als Mittler (*mediator*) hervor.³⁴⁰ Gegen Miguel Serveto – und implizit gegen das Luthertum – betonte er dagegen das Unvermischt-Sein der zwei Naturen in der Personseinheit und die passive Rolle der Menschheit in der Personseinheit,

339 Eine traditionelle Affektenlehre ist in Luthers *Operationes in Psalmos* noch zu finden. Zu einer ausführlichen Betrachtung dieser beiden anthropologischen Lagen hinsichtlich der menschlichen Darstellung im paulinischen Römerbrief, vgl. Maurer, „Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon“. Zwar tauchte diese Unterscheidung im Freiheitstraktat auf, als Luther die Rechtfertigungslehre als fröhlichen Wechsel darstellte, genannt wurde sie aber allein mit dem Zweck, sie christologisch zu widerlegen. Unter Verweis auf das Lehrstück der Idiomenkommunikation bezog Luther seine soteriologische *simul*-Grundstruktur auf den ganzen Menschen (*totus homus*): In dieser Dialektik von Geben und Nehmen, die der christologischen Perichorese ähnelt, sei der Mensch Gerechter und Sünder zugleich. Der Hass Gott gegenüber sei ein Bestandteil von Luthers Vorstellung des Glaubens, genau wie der Glaube, die Gottes Barmherzigkeit erweckt. In Melanchthons Vorstellung wird dagegen der Anfang des Glaubens – eines vertrauensvollen Glaubens (*fides fiducialis*) – dort verortet, wo der Hass aufhört und Platz zur inneren Freude und Trost sowie zur Fähigkeit zu ethischem Handeln schafft: nicht innerhalb des gefallenen Menschen, sondern in der externen Dimension der göttlichen Nichtanrechnung der individuellen Sünden. Damit ginge dennoch in den Augen der streng gesinnten Lutheraner die soteriologische Bedeutung des Leidens bei Melanchthon verloren. Daran lag im Großen und Ganzen der Unterschied zwischen Melanchthon und Luther: Melanchthon war zwar ein Reformator, aber seine humanistische Haltung führte ihn dazu, sich in seinen theologischen Voraussetzungen auf das Sichtbare zu beschränken – auf die Anthropologie, ohne das Mysterium der Menschwerdung und der Erlösung erforschen zu wollen.

340 Vgl. z.B. Philipp Melanchthon, *Antwort auff das || Buch herrn Andreae Osi=||andri von der Rechtfertigung || des Menschen.* || *Philip: Melanth:||(DISPVTATIO PHILIPPI ME=||lanthonis, cum D. Martino Luthero || Anno 1536.* ||) (Wittenberg: Veit Kreutzer, 1552) (VD16 M 2501; VD16 M 3048) sowie Id., *RESPONSIO || DE CONTROVER=||SIIS STANCARI,|| SCRIPTA A || PHILIPPO MELAN. || ANNO M.D.LIII.* || (Leipzig: Valentin Bapst d.Ä., 1553) (VD16 M 4140). Die Texte sind in CR nicht enthalten, eine kritische Edition befindet sich jeweils in StA 6, 452-461 und StA 6, 260-277.

die von der aktiven Gottheit emporgehalten werde, ohne selbst der Gottheit etwas kommunizieren zu können.³⁴¹ Als Wiederholung tertullianischer Argumente gegen Paul von Samosata, mit dem er Serveto identifizierte, konnte Melanchthon das zweifellos dogmatische Thema der Präexistenz des Logos in die *Loci Communes* einführen.³⁴²

Seit der Entstehung der *Wittenberger Konkordie* im Jahre 1536, und dann 1540 mit der Überarbeitung des *Augsburger Bekenntnisses* in reformiertenfreundlicher Richtung, hatte Melanchthon die Idiomenkommunikation – anders als Luther – als reale Bewegung in Form einer reinen Redewendung (*figura sermonis*) gedeutet, die ontologisch die scholastische Lehre von der suppositalen Union widerspiegelte. Spuren davon sind schon in der zweiten Fassung seiner *Loci Communes* zu finden; 1547 beschrieb Melanchthon dann die Idiomenkommunikation in seiner rhetorischen Schrift *Erotemata dialectices* als „praedicatio inusitata“.³⁴³ Eine mangelnde örtliche Bestimmung des Leibes Christi im Himmel nach der Himmelfahrt – das Element, das der Ubiquität der menschlichen Natur im Rahmen der Idiomenkommunikation entgegenwirkt – markierte jedoch noch eine gewisse Kluft zwischen Melanchthon und einem rein reformierten Standpunkt. Diese überbrückte der *Praeceptor Germaniae* ausdrücklich kurz vor seinem Tod, zunächst mündlich, in seiner Kolosserbriefvorlesung aus dem Juni 1557, dann 1559 in der veröffentlichten Ausgabe.³⁴⁴ In Bezug auf Kol 3, 1 erwähnte er eine physische Bewegung des

341 *Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum*, abgedruckt im *Corpus doctrinae Philippicum* oder *Misnicum* und in kritischer Edition in StA 6, 365-377.

342 Der kappadokische Vater Gregor der Wundertäter wurde genau aufgrund seiner Teilnahme am Lehrverteilungsverfahren gegen Paul von Samosata im 3. Jahrhundert als Hauptquelle bzw. höchste Autorität in diesem Bereich von Melanchthon betrachtet und zitiert. Zum Thema, vgl. H. Ashley Hall, *Philip Melanchthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014). Vgl. auch Id., „Melanchthon and the Cappadocians“, in *Die Patristik in der Frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts*, Hrsg. Günter Frank, Thomas Leinkauf und Markus Wriedt (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2006), 27-47. Zweifellos diente die Anklage, marcionitisch zu wirken, zum Schutz der göttlichen Majestät. Eine in dieser Hinsicht christologisch prägnantere Entwicklung nahm Melanchthons Theologie im Laufe der Zeit, insbesondere zum späten Zeitpunkt der dritten Fassung der *Loci Communes* sowie bei seinen Schülern, vor allem Paul Eber und Christoph Pezel. Zum antimarcionitischen Argument, vgl. I.2. Die Schwierigkeiten eines Melanchthonschülers bei der Annäherung an Luthers Christusbekenntnis dokumentiert das Werk von Martin Chemnitz, insbesondere seine Abhandlung in *De duabus naturis in Christo*.

343 Dazu vgl. VII.3.

344 Philipp Melanchthon, *ENARRATIO || EPISTOLAE || PAVLI AD COLOS=||SENSES PRAELECTA AN=||NO. M.D.LVI. || A || PHILIPPO MELANTHONE. ||* (Wittenberg: Johann Krafft d.Ä., 1559) (VD16 M 3163). Seine dogmatische Wende ist seinen spätesten Werken aus dem Jahre 1559 – neben dem

Leibes Christi nach oben (*sursum*) – eine Aussage, die er umgehend mit Hilfe eines „irgendwie“ (*ubicumque est*) milderte. Der sich daraus entwickelnde sogenannte Philippismus erreichte ungefähr zehn Jahre nach Melanchthons Tod mit der Veröffentlichung des *Consensus Dresdensis* (1571) seinen Höhepunkt. Es handelte sich dabei um ein kontroverses, bewusst mehrdeutiges, zum Calvinismus neigendes Werk der theologischen Fakultät Wittenberg, die sich im Laufe der Zeit an die Positionen des späten Melanchthon angepasst hatte und teilweise über ihn hinausgegangen war. Gewiss war Melanchthon in seinem Spätwerk jedoch erheblich näher an reformierten oder sogar calvinistischen Stellungnahmen als an lutherischen.³⁴⁵

Obwohl sich die Debatte im sakramentalen Bereich steigerte, waren ihre Voraussetzungen bereits in den ersten Schriften der beiden Reformatoren zu finden. Die verschiedenen Rollen, die die Christologie im Rahmen eines breiten theologischen Zusammenhangs spielte, ebneten den Weg für tiefgreifend unterschiedliche theologische Systeme. Für Melanchthon zählte nicht die Personseinheit Christi, sondern ihre Wirkung für die Gläubigen: Darin eine ontologische Bewegung zu suchen und zu finden, sei in Melanchthons Perspektive nicht nur nutzlos, es widerspreche auch den altkirchlichen Dogmen. Wichtig sei nicht nur die Tatsache der Erlösung der Gläubigen, sondern auch die Wirkung des Werkes Christi in den Gläubigen. Und dies – obwohl in geänderter Gestalt – sind und bleiben, so Melanchthon, die *beneficia Christi*.

Kolossbriefkommentar auch in den *Loci Praecipui* und in den *Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis* – besonders auffällig. Id., *RESPONSIONES || SCRIPTAE A PHI=||LIPPO MELANTHO=||NE AD IMPIOS ARTICV=||LOS BAVARICAE IN=||QVSIITIONIS.* (Wittenberg: Georg Rhau [Erben], 1558) (VD16 M 4167). Der Text ist in CR nicht enthalten, eine kritische Edition befindet sich in StA 6, 285-364. In den *Loci Praecipui* führte er nämlich einen zweifellos christologisch geprägten Abschnitt *De Filio* ein: CR 21, 615-637 = StA 2/I, 183-203. Vgl. auch Johannes Sturios Zeugnis in der Vorrede zur Melanchthons *Explicatio symboli Niceni*, CR 23, 355-584. Wenn möglich (und zwar für die Ausgaben aus dem Jahre 1521 und 1559) wird von nun an in dieser Untersuchung die Studienausgabe Robert Stupperichs dem *Corpus Reformatorum* für die Zitate bevorzugt. Grund dafür ist die bessere Lesbarkeit der Texte, sowie die Tatsache, dass sie im Stupperich Studienausgabe kritisch ediert wurden.

345 Zum *Consensus Dresdensis*, vgl. IX.2.

4. Der soteriologisch-anthropologische Zusammenhang der Sittlichkeit: Kurze Erläuterung von Melanchthons ‚dritter Ursache‘ und des Vorfalles Agricolas

Nicht eine effektive Rechtfertigung, sondern die imputative Zurechnung der Gerechtigkeit Christi – oder, andersherum: die Nichtanrechnung der praktisch weiterhin bestehenden eigenen Sünde – ist der Kern der reformatorischen Soteriologie: Die Tatsache, dass der Mensch, solange er menschlich bliebe, zweifeln müsse, ist in den Schlussfolgerungen von Luthers Auseinandersetzung mit Augustins antipelagianischen Schriften angelegt. Mit einigen persönlichen Veränderungen machte auch Melanchthon diese Erlösungsstruktur des *simul* zur eigenen, und zwar in Form von widersprüchlichen Bestimmungen, jeweils unter dem Gesetz und unter der Gnade. In der Bekehrung des Einzelnen ist dieser Widerspruch vonseiten des jeweiligen Menschen in den gemischten Gefühlen zu spüren, die die Sündenerkenntnis erwecken. Nach Zorn und Reue, die mit der Anklage des Gesetzes und der daraus folgenden Sündenerkenntnis verknüpft sind, erfolge die Erweckung durch die Wirkung des Heiligen Geistes im Herzen, die dem Glaubenden Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit bringe und eine spontane Zustimmung zum Heil folgen lasse.³⁴⁶ Unter der Wirkung des Geistes – obwohl nur bedingt – findet man im wiedergeborenen Menschen eine Wiederherstellung der ursprünglichen Willensfreiheit, die mit dem Sündenfall verloren ging. Der Opfertod Christi blieb dabei zwar die Bedingung für die Verheißung, aber da die Gnade *propter Christum* mit der Christologie verflochten sei, gelinge es nur dem Geist, den Menschen das Vertrauen im Glauben ergreifen zu lassen.³⁴⁷ Dieses Verständnis der Gnade als Gunst Gottes ist der Kern von Melanchthons Lehre von den *beneficia Christi*.³⁴⁸

346 Zum Zusammenhang zwischen Gottes Schöpfungsthat und dem alltäglichen Leben des Menschen, vgl. natürlich auch Luthers *Kleinen Katechismus*. Zur wechselseitigen Beeinflussung der Positionen der Reformatoren, vgl. z.B. Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*. Band 2: Der Glaube. Das Apostolikum (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).

347 Dazu vgl. u.a. Wolfgang Matz, *Der befreite Mensch: Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001). Während Luther die Gabe Gottes zumeist mit dem gegenwärtigen Christus gleichsetzte, übernahm für Melanchthon die Pneumatologie die Rolle des lutherischen fröhlichen Wechsels, indem er die Gabe Gottes mit dem Werk des Heiligen Geistes in das Herzen des Menschen verlegen konnte.

348 In den Zwanzigerjahren wurde sie unter der erasmanischen Formel des *favor Dei* weiterentwickelt und gewann im Laufe der Zeit zunehmend an Bedeutung. Genau der Römerbriefkommentar von 1532 markiert in dieser theologischen Entwicklung des Gnadenbegriffs als *favor Dei* einen ersten Meilenstein. Dazu vgl. Rolf Schäfer, „Melanchthons Hermeneutik im Römerbrief-Kommentar von

Diese Akzentuierung der Ambivalenz des Gesetzes im Erlösungsverfahren verlangte vonseiten Melanchthons eine ausdrückliche ethische Reflexion, die im theologischen System Luthers keinen Platz fand. Ausgeprägter als Luther bekräftigte der *Praeceptor Germaniae* die ethische Dimension des Gesetzbegriffs als Spielraum für eine menschliche ethische Verantwortung in weltlichen Angelegenheiten und im Naturrecht sowie in der Funktion der Obrigkeit und des sogenannten *tertius usus legis*, die ethische Funktion des Gesetzes für das Leben der Wiedergeborenen, dessen Rolle Melanchthon ab der zweiten Fassung seiner *Loci Communes* formalisierte.³⁴⁹

Konkret konnte Melanchthon durch die Lehre von den drei *causae* jenen konsequenten Spielraum schaffen, der dem menschlichen Willen – neben dem Wort Gottes und dem Geist – eine gewisse Fähigkeit zuschreiben durfte, sich konkret an der Bekehrung zu beteiligen (*cooperari*). Die Tatsache, dass er die Lokalisierung der Ursache der menschlichen Zuwendung Gottes *extra nos* stets akzentuierte, scheint die Kontinuität in Melanchthons christologischem Hintergrund zu bestätigen. Darin bestand die nötige Kontrapunktierung zur Hervorhebung des ethischen Bereichs im Erlösungsgeschehen, indem sie die Funktion hatte, jeglichen Verdacht auf Werkgerechtigkeit zugunsten des *sola fide* auszuräumen. Dies war einerseits die Ausgangslage für Melanchthons Formulierung des Begriffs von Imputation und der daraus resultierenden forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre – eine soteriologische Vorstellung die, wie die *causa Osiandri* augenfällig zeigte, bald den Status der lutherischen Rechtfertigungslehre schlechthin erreichte –; andererseits war darin der umstrittene Punkt zu finden, der die kontinuierlichen Vorwürfe des Synergismus und die Gefährdung des Monergismus der göttlichen Gnade gegen den *Praeceptor Germaniae* begründete.

Mit seiner Akzentuierung der menschlichen Beteiligung zur Erlösung kam für Melanchthon eine Widerlegung der Rechtfertigung *sola gratia* als Nichtanrechnung der Sünde nie in Frage; kontrovers war aber die Wortwahl in Melanchthons Beschreibung des menschlichen Willens als die Fähigkeit, die eigene Gnade zu fördern (*facultas applicandi se ad gratiam*).³⁵⁰ Die Willenzustimmung,

1532“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60/2 (1963): 216-235. Id., „Melanchthon's interpretation of Romans 5.15: His departure from the Augustinian concept of grace compared to Luther's“, in *Philip Melanchthon (1497 - 1560) and the commentary* (Sheffield: T&T Clark UK, 1997), 79-104.

349 Zum *tertius usus legis*, vgl. IV.4.

350 In der Tat erfuhr Melanchthons Formel in der *Formula Concordiae* eine eindeutige Zurückweisung. Dazu Conrad Schlüsselburg, *Haereticorum Catalogus*.|| CONRADI || SCHLVSELBVR-||GII, SS. THEOLOGIAE || DOCTORIS ET PROFESSORIS,|| ac in Ecclesà & Gymnasio Stralesundensi, in Po-||merania, Superintendentis, omnium || nostri seculi Hereticorum index || perspicuus ... || LIBER

die durch den neuen Gehorsam (*nova oboedientia*) sichtbar werde, deutete er als einen durch den Geist erweckten Akt, der den bereits versöhnten Menschen betreffe. Der neue Gehorsam begleite die Nichtanrechnung der Sünde allein aus Gnade, widerspreche ihr aber nicht. Die implizite Voraussetzung, die in der Formulierung des *Praeceptor Germaniae* nicht unmittelbar zu erkennen war, war eine nicht gleichrangige Deutung der drei Ursachen, die zur menschlichen Erlösung zusammenwirken.³⁵¹ Diese Position konnte von den radikalen Lutheranern mit dem römisch-katholischen Semipelagianismus gleichgesetzt werden, indem sie zu einer Vorstellung des Heils neigte, die sich scheinbar der mittelalterlichen Leidensfrömmigkeit näherte. Wenn die Buße – oder sogar eine menschliche Gelassenheit – in Form einer Berichtigungsmaßnahme gegen die Sünde gedeutet wird, werde die strukturelle postlapsarische Perversion des Menschen auf eine rein unmoralische Tat reduziert. Die Beschränkung dieses Verfahrens auf den ethischen Bereich kaschiert dennoch die Radikalität der innergöttlichen Veränderung, die die menschliche Rechtfertigung durch den einmaligen Opfertod Gottes voraussetzt: die göttliche Entscheidung, durch seine eigene Menschwerdung das menschliche Leiden und Sterben buchstäblich auf und in sich zu nehmen. Wenn man die metaphysischen Voraussetzungen der Inkarnationschristologie vernachlässigt, wie es Melanchthon in den Augen seiner Gegner tat, ginge die Theopaschie Gottes verloren, und mit ihr die ganze Bedeutung seiner Menschwerdung.

Diese Akzentverschiebung lässt sich teilweise auf Melanchthons Reaktion auf die Ereignisse der kursächsischen Visitation im Jahre 1527 und der daraus folgenden Auseinandersetzung mit Johannes Agricola zurückführen, dessen Anlass zum Ausbruch die Veröffentlichung der von Melanchthon verfassten *Visitationsartikel* bot. In Übereinstimmung mit Luther betonte Melanchthon darin die sittliche Komponente des christlichen Lebens nach der Bekehrung, mit der Absicht, negative ethische Folgen einer Überbetonung des *sola gratia* auszugleichen. Die Aufgabe des Gesetzes sei ebenso wichtig wie jene der Gnade, indem sie die Sündenerkenntnis erwecke und somit zur Buße führe: Nur unter Voraussetzung des Bewusstseins für die eigene Sündhaftigkeit und die erforderliche Buße kann von einer Effektivität der göttlichen Gnade die Rede sein.

Melanchthons Darstellung des Bekehrungsverfahrens musste Agricola wohl umgekehrt vorgekommen sein: War diese Betonung der menschlichen Reaktion

PRIMVS.|| (- Liber XIII. & vltimus.||) JN QVO PRAECIPVI HAERETICI || recensentur, qui<a tempore
reflorescentis et instaure-||tae diuinitus coelestis doctrinae, ministerio Lu-||theri in Ecclesià die extiterunt.||
... || (Frankfurt/Main: Johann Kollitz [Witwe], Peter Kopf, Johannes Saur aus Wetter, Johann Lechler
d.J., 1597-1599) (VD16 S 3038), fol. 183ff.

351 StA 2/I, 245.

im Horizont der Bußauffassung nicht eine Rückkehr Melanchthons zur römisch-katholischen Werkgerechtigkeit? In seinem 1528 veröffentlichten Katechismus *130 gemeinen Fragstücken für die jungen Kinder*³⁵² behauptete Agricola dagegen, das Gesetz sei als ein fehlgeschlagener Versuch Gottes zu bewerten, den Menschen durch Zwang den richtigen Weg zur Erlösung zu weisen. Allein das Evangelium solle man in Form einer wirkenden Kraft deuten, die ihm die barmherzige Seite Gottes erschließe und dessen Gnade ergreifen lasse. Die Reue und die daraus folgende Buße seien dagegen ausschließlich Folgen der Evangeliumsankündigung, nicht der Sündenerkenntnis durch die Anklage des Gesetzes. Andernfalls bestehe die Ursache der Buße nicht in der Liebe zur Gerechtigkeit, sondern in der Furcht vor Strafe, wie es in den Augen Agricolas genau in Melanchthons Vorstellung der Fall war. Aus diesem Grund konnte Agricola gegen Melanchthon behaupten, dessen *violatio filii*, die Verachtung des Kreuzestodes Christi für die menschliche Sündenvergebung, sei die wahre Sünde, nicht die *violatio legis* an sich.

Provisorisch legten sie die Kontroverse durch das Gespräch in Torgau zwischen dem 26. und dem 28. November 1527 bei, zu dem Kurfürst Johann von Sachsen selbst einlud. Daran nahmen – neben den Hauptstreitern Melanchthon und Agricola – auch Luther und Johannes Bugenhagen teil. Die Kompromisslösung bestand in einer Unterscheidung zwischen einer *fides generalis*, die der Buße vorausgeht, und dem Glauben, der die Gnade ergreift und damit die Bekehrung vollendet. Melanchthon gewährte Agricola, dass Liebe und Furcht – *amor iustitiae* und *metus poenarum* – zwei Seiten derselben Medaille in der menschlichen Rechtfertigung zum Ausdruck bringen; Agricola stimmte wiederum Melanchthon zu, dass die Drohung, die aus der Erkenntnis der Sünde folge, jene Reue (*contritio*) ermögliche, die die Rechtfertigung aus menschlicher Sicht einleite. Für die göttliche Seite hielt er aber – anders als Melanchthon – an der göttlichen Verheißung als Bestandteil der Reue an sich fest; an der ethischen Funktion des Gesetzes für das Leben der Wiedergeborenen hielt wiederum Melanchthon fest. Noch im folgenden Jahr wurde diese prekäre Einigung durch die Veröffentlichung einer deutschen Fassung der *Visitationsartikel* zurückgezogen.

Zehn Jahre später stand Luther selbst Agricola gegenüber: Während der Reise des Wittenberger Reformators nach Schmalkalden ließ Agricola drei Sermonen veröffentlichen, in denen er gegen den vor einigen Jahren wieder zum römischen Katholizismus Konvertierten Georg Witzel seine immer schärfere anti-nomistische Position vertrat. Zusätzliche verbotene Veröffentlichungen seiner

352 Zu einer ausführlichen Darstellung der Auseinandersetzung, vgl. insbesondere die historische Einleitung in Irene Dingel, Hrsg., *Der Antinomistische Streit (1556-1571)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016). Berend Kordes, *J. Johann Agricola's Schriften möglichst vollständig verzeichnet* (Altona: J.F. Hammerich, 1817).

Schriften ließ er durch Wittenberg verbreiten. Laut Agricola sei das Evangelium als *nova lex* auszulegen, indem das Gesetz seit der Menschwerdung Christi seine geistliche Funktion endgültig verloren habe. Gewiss hatte er damit nicht vor, abrupt der politischen Bedeutung des Gesetzes zu widersprechen, sondern lediglich auf seine Behauptung gegen Melanchthon zurückzugreifen; eine Integration des Gesetzes in das Bekehrungsverfahren bedeute eine Entwertung der soteriologischen Rolle des Opfertodes Christi, indem die Buße in Agricolas Augen in der Funktion einer Folge – und nicht der Voraussetzung – des menschlichen Empfangs der Gnade aufzufassen sei. Aus Anlass dieser erneuten Wortmeldung Agricolas entschloss Luther, durch eine Disputationsreihe gegen die Antinomer endgültig Stellung zu beziehen. Noch einmal stellte er in seiner Verteidigung die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium in den Mittelpunkt, in grundsätzlicher Übereinstimmung mit dem bereits zehn Jahre zuvor formulierten Standpunkt Melanchthons.

Trotz der Abwesenheit Agricolas fand die erste Disputation am 18. Dezember 1537 statt. Luther betonte die freie Natur der Rechtfertigung und zugleich die Notwendigkeit der Reue (*contritio*) von menschlicher Seite, die aber an sich als erstes Erlösungswerk des Heiligen Geistes verstanden werden soll.³⁵³ Dann forderte der Reformator in der zweiten Disputation, die am 12. Januar des folgenden Jahres gehalten wurde, Melanchthons *tertius usus legis*, den er *triplex usus legis* nannte.³⁵⁴ Nach der Veröffentlichung von drei Thesenreihen Agricolas fand dann am 13. September eine schärfere Disputation statt. Seine von Agricola übernommenen frühen Formulierungen erklärte Luther als situationsgebundene, also ohnehin nicht nutzbar. Agricola erklärte sich dann zum Widerruf bereit.³⁵⁵ Damit war der Streit offiziell beendet – und Johann Friedrich von Sachsen konnte Agricola im Winter 1539 in das neu gegründete Wittenberger Konsistorium berufen.

Die Spannungen im Zusammenhang mit der evangelischen Gesetzes- und Evangeliumsauffassung zwischen dem Ende der Zwanziger- und dem Ende der Dreißigerjahre bildeten die Grundlage für zahlreiche Auseinandersetzungen, welche die Krise in der Interimszeit auslösten.³⁵⁶ Die Tatsache, dass Luther seine Rechtfertigungslehre im Bann von Augustins antipelagianischen Schriften formalisiert hatte, hatte wichtige Auswirkungen auf ihre frühe Rezeption. Die

353 *Erste Antinomerdisputation*, 1537, WA 39/I, 369.

354 *Zweite Antinomerdisputation*, 1538, WA 39/I, 485.

355 Die auf einer Vorlage Melanchthons basierende Revokationsschrift ist in Luthers erst 1539 veröffentlichter Schrift *Wider die Antinomer* enthalten.

356 Dazu vgl. Matthias Richter, *Gesetz und Heil: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

charakteristische Polarisierung zwischen den Begriffen von Buchstaben und Geist sowie von Gesetz und Evangelium, die die Hermeneutik des Römerbriefes charakterisiert, half bei der Erläuterung der zugrunde liegenden dialektischen Struktur sicherlich nicht: das Gesetz sei das Fleischliche, das Evangelium das Geistliche. Ist aber dabei auch der Buchstabe als Wort Gottes zu verstehen, oder ausschließlich der Geist? Sind Gesetz und Evangelium Gegensätze, oder wird damit eine Prozessualität gezeigt, in der der letzte Schritt nicht ohne den ersten auskommen kann?

Wie der Fall Agricola enthüllte, war Luthers Vorstellung der Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium alles andere als eindeutig – geholfen haben muss auch die Tatsache nicht, dass Luther in seinen frühen exegetischen Schriften die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (oder Gnade) unter der Beibehaltung des Begriffs von Gesetz (*lex*) bezeichnete, nachdem das Evangelium nichts anderes als eine *lex nova* sei, die, nach Agricolas Deutung, zum Ersatz des alten Gesetzes zugewiesen sei.

5. Operativer Zusammenhang oder christologisches Defizit? Die Konsolidierung von Melanchthons Rechtfertigungslehre durch Flacius und die Ausweitung Luthers Systematisierungsmangels durch Brenz

Trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung des Standpunkts Melanchthons mit der Rechtfertigungslehre Luthers trat bei der Vorstellung des Letzteren offensichtlich die Schwierigkeit auf, kaum Platz für die sittliche Dimension des Einzelnen offenzulassen. Melanchthons Darstellung einer funktionalen Christologie anvisierte lediglich die satisfaktorische Rolle des Opfertodes der ganzen Personeneinheit als Pfand: Der Vorteil dieser Rechtfertigungsvorstellung bestand in dem Zusammenspiel der Wertschätzung der ethischen Dimension und der persönlichen Verantwortung des Einzelnen mit der Zuschreibung des Erlösungswerks außerhalb des Menschen, die jeglicher meritorischen Aussage zugunsten des *sola fide* eindeutig widersprach. Bald ersetzte sie Luthers offensichtlich ungünstigere Position – nicht nur unter den eigenen Schülern und Gefährten, sondern auch unter den streng gesinnten Lutheranern. Eine Ausnahme dazu bildete der Tübinger Johannes Brenz,³⁵⁷ dessen geringe

357 Vgl. dazu. Nüssel, *Allein aus Glauben*, 48-68. Zur frühen Theologie des Brenz, vgl. Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*. Zur späten Position: Brandy, *Die späte Christologie des Johannes*

Überzeugung über Melanchthons forensisch-imputativer Rechtfertigungslehre sich in seiner Verteidigung – oder, genauer genommen, in der mangelnden Verdammung – der Lehre Andreas Osianders spiegelte.³⁵⁸

In Matthias Flacius Illyricus' Augen stellte genau die Auseinandersetzung mit Osianders Rechtfertigungsvorstellung neben den durch das tridentinische Konzil eingeführten römisch-katholischen Reformen den perfekten Anlass dar, die forensisch-imputative Rechtfertigungslehre zu perfektionieren. Ein problematischer Aspekt, der beiden Seiten ständig aufgezeigt wurde, bestand nämlich in der offensichtlichen Unmöglichkeit, eine reale Wirkung des rechtfertigenden Urteils Gottes nachzuweisen, solange es ein externer Akt bleiben sollte. Dadurch werde der postlapsarische Mensch zwar für gerecht erklärt, jedoch könne damit die jeweilige unmittelbare Reaktion von menschlicher Seite nicht vorgeschrieben werden. Hingegen bestünde mit der Verkündigung eines menschlichen Mitwirkens zur Erlösung – auch in Form eines nicht gleichrangigen Zusammenwirkens, wie in Melanchthons Lehre von den drei *causae*, die Flacius leidenschaftlich bekämpfte – die Gefahr eines Rücktritts zur römisch-katholischen meritorischen Vorstellung. Osianders Vorstellung einer inneren Veränderung des Menschen durch die Infusion der göttlichen Gnade sei ebenfalls schließlich nichts anderes als ein Ausdruck jenes Semipelagianismus. Um die subjektive Wirkung des Heiligen Geistes auf den Menschen zu präzisieren, ging Flacius in seiner Disputation *De iustificatione* und später in seiner Schrift *Clavis scripturae sacrae* merklich über Melanchthons ursprüngliche Auffassung hinaus.³⁵⁹ Zum Ausgleich dieser Entwicklung der Rechtfertigungslehre des

Brenz. Zur theologischen Position des Herzogtums Württemberg, vgl. Martin Brecht und Hermann Ehmer, *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte: Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1984).

358 Dazu vgl. IV.6.

359 Schon zuvor hatte er dem Standpunkt Melanchthons zugestimmt: Seiner Schrift *De voce et re fidei* aus dem Jahre 1549 wurde – trotz der Auseinandersetzungen der Zeit – sogar eine Vorrede Melanchthons beigefügt. Die dogmatische Formalisierung der Imputation wurde mit der Benennung der Vermittlung des Heils für den Einzelnen durch einen offensichtlichen Rückgriff auf Luthers Mitteilung der Eigenschaften im fröhlichen Wechsel kontrapunktiert. Anders als Luther betonte allerdings Flacius die Notwendigkeit, den von Luther thematisierten unmittelbaren Wechsel genauer zu entfalten. Es handele sich in Flacius' Augen um ein doppeltes Urteil und eine doppelte Imputation von göttlicher Seite: die Imputation des Glaubens als Gerechtigkeit und jener der Theologie schlechthin als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bzw. Nichtanrechnung der menschlichen Sünde. Diese Bestimmung des Wechsels in Form der Imputation schließe selbstverständlich die Möglichkeit aus, die Mitteilung der Eigenschaften in Analogie mit dem christologischen Lehrstück der Idiomenkommunikation als realer Kommunikation zu denken. Dagegen sei die Imputation – im Einklang mit Melanchthons Auffassung – in Form eines äußeren Urteils zu denken, das an sich keine Wirkung auf die Innerlichkeit des Menschen verursache. Flacius bestimmte zwar dieses

Praeceptor Germaniae in gefährlich semipelagianischer Perspektive machte er dennoch einen anderen, ebenso radikalen Schritt in entgegengesetzter Richtung: die Formalisierung der späten Erbsündenlehre, die ihm nach einer politischen Isolierung auch eine theologische kostete.

Beide Schritte waren in der Entwicklung von Flacius' Positionierung um die Rechtfertigung völlig konsequent. Schon 1560, zum Zeitpunkt seiner Auseinandersetzung mit Victorin Strigel während der *Weimarer Disputation*, betonte Flacius die Bedeutung des dritten Moments – neben der Sündenerkenntnis und der daraus folgenden Reue und Buße sowie der menschlichen Zustimmung zur Gnade Gottes – im Bekehrungsverfahren: die heftige emotionale Ablehnung der Reue und der Buße in Übereinstimmung mit der menschlichen postlapsarischen Natur. Diese sei die wahrhaftige Voraussetzung für die Erlösung, welche die Wirkung auf den Menschen einer externen Gabe des Heiligen Geistes nachweisen kann, da erst daraus Erneuerung und Wiedergeburt des Sünders folgen können. Die Bekehrung war in der Auffassung von Flacius' Erlösungsverfahren – genauso wie in der Melanchthons – der wesentliche Aspekt der Rechtfertigung, der die subjektive Wirkung der Imputation der Gerechtigkeit Christi nachweist. Durch seine Formalisierung einer Erbsündenlehre konnte Flacius dennoch die Wiedergeburt – oder der Erneuerung, die Flacius ihr gleichsetzte – als Folge der Rechtfertigung von den vorherigen Affekten von Reue und Angst deuten, die die Bekehrung verursachen. Dadurch verhinderte er tatsächlich jeglichen Vorwurf des Synergismus. Somit gewann die lutherische Dogmatik eine gewisse Kohärenz, die – abgesehen von der Strenge der von Flacius vertretenen Position – sogar in der Systematisierung Melanchthons noch fehlte, wie die Entwicklung der nachinterimistischen Streitigkeiten zeigte.³⁶⁰

Verfahren in unterschiedlichen Momenten – Zurechnung der Gerechtigkeit, Erlösung von den Sünden, Gerechtsagung Gottes – die aber als unterschiedliche Aspekte desselben Prozesses zu verstehen seien. Die erste Imputationsweise – jene des Glaubens als Gerechtigkeit – sei als reale Imputation zu denken, dagegen sei die letzte – jene der Theologie als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi – ausschließlich als personale Imputation zu deuten. Wiederum sei innerhalb der realen Imputation zwischen der Zurechnung einer bestimmten Eigenschaft zu unterscheiden, die dem Menschen zukomme, und der stellvertretenden Zurechnung von etwas aus Barmherzigkeit, das an sich nicht genügend wäre. Zu einer ausführlichen Darstellung von Flacius' Rechtfertigungslehre, vgl. Nüssel, *Allein aus Glauben*, 71-111.

360 Dazu vgl. V.1-V.5.

6. Brenz' Kompromittierung im Osiandrischen Streit: Wie sich eine überchristologische Deutung in Antitrinitarismus verwandelt

Trotz des frühzeitigen und relativ unerwarteten Todes Andreas Osianders am 17. Oktober 1552, der im Einklang mit der kontroversen Natur des Betroffenen auch in offiziellen Akten unterschiedlich beurteilt wurde,³⁶¹ blieb neben Katholiken, Anabaptisten und Schwenckfeldianern die – schließlich verworfene, jedoch in der *Formula Concordiae* nicht namentliche – Position Osianders ein besonders unangenehmer Stachel im Fleisch des vorkonkordistischen Luthertums.

Wenn man Melanchthons Beurteilung wahrnimmt, Osiander und sein ebenfalls Anfang der Fünfzigerjahre in Königsberg angesiedelter Gegner Francesco Stancaro verträten eine vergleichbare und zu verdammende Position, in dem Sinne, dass sie in ähnlicher Weise – in der Verleugnung des Dogmas der Personeneinheit und ihrer Rolle zur Rechtfertigung und Erlösung – irreführend seien,³⁶² wird Folgendes klar: Die Gefahr der Position Osianders für das Luthertum beschränkte sich nicht auf den – obgleich wesentlichen – Punkt der Ablehnung der forensich-imputativen Rechtfertigungslehre. Eine entsprechende Ablehnung vonseiten Stancaros zog schließlich keineswegs analoge Konsequenzen nach sich. Sachlich beobachtet, erledigte sich die Angelegenheit innerhalb eines besonders kurzen Zeitraums im Vergleich zu den anderen parallelen Kontroversen: Zum ersten Mal drückte Osiander seine Rechtfertigungslehre am 24. Oktober 1550 mit seiner *Disputatio de iustificatione*³⁶³ aus, wo er in 73 von seinen insgesamt 81 Thesen dem Begriff von Imputation als lediglich melanchthonischer Deutung der Rechtfertigung *sola fide* widersprach. Zwei Jahre später war er verstorben.

Der Fokus lag von nun an allein auf der vermeintlichen Legitimierung der osiandrischen Verirrung durch die Tübinger Theologen innerhalb der lutherischen Kirche. Die Betonung des externen Charakters der Rechtfertigung, der dem postlapsarischen Menschen unter Ausschluss der Möglichkeit ontologischer oder spiritueller Abwandlungen die Gerechtigkeit Christi zuspricht, beschäftigte jedoch mittlerweile die am meisten überzeugten Vertreter der forensich-imputativen Rechtfertigungslehre. Mit diesem Fehltritt vonseiten Brenz' wurde bald klar, dass das Problem nicht in irgendwelcher Irrlehre neben vielen

361 Vgl. Martin Stupperich, *Osiander in Preußen: 1549-1552* (Berlin, New York: De Gruyter, 1973), 352-255.

362 Zu einer Kontextualisierung und zur Positionierung Stancaros Osiander gegenüber, vgl. Stupperich, *Osiander in Preußen*, 166-172.

363 *Osiander Gesamtausgabe*, Bd. 9: Schriften und Briefe 1549 bis August 1551.

anderen bestand, sondern in der Schlawheit einer gemeinsamen theologischen Grundlage, die ihre Legitimität in Erwägung ziehen könnte.

Im Folge der rekatholisierenden Maßnahmen von kaiserlicher Seite, die 1547 der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes in Mühlberg folgten, musste Osiander Nürnberg verlassen. Als sein spiritueller Vater fand er umgehend Unterkunft und Unterstützung bei Herzog Albrecht von Preußen, der ihm eine Professur in Königsberg anbot. Mit seiner *Disputatio de iustificatione* kritisierte Osiander Melanchthons soteriologischen Begriff von Imputation und schlug an seiner Stelle eine der zahlreichen Deklinationen des traditionellen Themas der Einwohnung (*inhabitatio*) Christi vor, wodurch dem neugeborenen Menschen die essentielle Gerechtigkeit (*iustitia essentialis*) versichert werde. Diese menschliche Gerechtigkeit bestehe in der Anwesenheit der göttlichen Natur Christi in der Innerlichkeit des Einzelnen: Durch die in ihm anwesende Gerechtigkeit Christi werde nach Osiander der Mensch in einer Weise gerecht, die mit der Gerechtigkeit Gottes identisch sei.³⁶⁴ Inwiefern diese innerliche Veränderung des Menschen mittels der Einwohnung Christi die melanchthonische Position der zugerechneten Gerechtigkeit widerspreche, ist eindeutig: Sie verwischt die Grenze zwischen Rechtfertigung und Heiligung, sodass die klare Trennung zwischen Soteriologie und Sittlichkeit, die Melanchthon so sehr am Herzen lag, beseitigt wird.

Gegen Osianders Disputation über die Rechtfertigung trat der noch nicht promovierte Martin Chemnitz, damals Bibliothekar in Königsberg, zusammen mit Melchior Isinder ein.³⁶⁵ Zur Beilegung der zahlreichen Kritiken, die vonseiten

364 Zum Osiandrischen Streit, vgl. u.a. Emanuel Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen*, Bd. 4: Emanuel Hirsch gesammelte Werke (Waltrop: Waltrop Spenner, 2003). Jörg Rainer Fligge, *Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus 1522-1568* (Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, 1972). Stupperich, *Osiander in Preußen*. Gottfried Seebaß, „Andreas Osiander d.Ä. und der Osiandrische Streit: Ein Stück preußischer landes- und reformatorischer Theologiegeschichte“, in *Die Albertus-Universität zu Königsberg und ihre Professoren: Aus Anlass der Gründung der Albertus-Universität vor 450 Jahren*, Hrsg. Dietrich Rauschnig und Donata von Nerée (Berlin: Duncker & Humblot, 1995), 33-47. Zu einer ausführlichen Darstellung der Theologie Osianders, vgl. Claus Bachmann, *Die Selbstherrlichkeit Gottes: Studien zur Theologie des Nürnberger Reformators Andreas Osiander* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996). Id., „Das Kreuz mit der Alleinwirksamkeit Gottes: Die Theologie des Nürnberger Reformators und protestantischen Erzketzers Andreas Osiander im Horizont der Theosis-Diskussion“, *Kerygma und Dogma* 49 (2003): 247-275. Zu seiner Bedeutung für die Formalisierung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre, vgl. Nüssel, *Allein aus Glauben*, 23-30.

365 Dazu verfasste Chemnitz den Bericht *De statu controuersiae* über den Streit zwischen Mörlin und Osiander, worin er Partei für Mörlin (und gegen Brenz) nahm. Der Text befindet sich in Chemnitz, *De controversiis quibusdam* (1561), gedruckt in Johann Wilhelm Baier, Hrsg., *D. Martini Chemnitii, Brunsvicensis Ecclesiae Superint. tu makaritu Iudicium de Controversiis quibusdam, quae superiori*

der preußischen Theologen umgehend auftauchten, bat Albrecht im Januar des folgenden Jahres einen ebenso nicht besonders überzeugten Joachim Mörlin, der ebenfalls in Königsberg als Inspektor und Pfarrer tätig war, um Vermittlung zwischen den Parteien. Die Kommission – Osiander und dessen Schwiegersohn Johannes Funck einerseits, Isinder, Georg von Venedig, Petrus Hegemon, Friedrich Staphylus und Georg Tetzl andererseits – tagte bereits schon Mitte des folgenden Monats zum wiederholten Male. Mörlins Bitte an Osiander um eine Stellungnahme war durch die Absicht motiviert, die Ursache der Spannungen zwischen den beiden Parteien zu finden. Am 6. Februar ließ er in diesem Zusammenhang seine Schrift *Bericht und Trostschrift* erscheinen.³⁶⁶ Osiander, welcher Mörlins gezwungene Kompromissbereitschaft als Parteinarbeit für sich selbst missdeutete, wandte sich gegen die Person Melanchthon³⁶⁷ und behauptete, seine Gegner beschränken die Einwohnung auf die Sündenvergebung; sie sei aber mit der menschlichen Gerechtigkeit identisch. Zur Unterstützung seines Standpunkts – oder, genauer gesagt, aus Überzeugung, dass das Problem lediglich in der Ablehnung der Einwohnung an sich vonseiten seiner Gegner bestand, die er dagegen verteidigte – bezog er sich auf Luthers Lob für seine soteriologische Position – die in den letzten zwei Jahrzehnten kaum Veränderungen nachwies – im Schmalkald im Jahre 1537. Diese angebliche Ähnlichkeit mit Luthers Standpunkt vertrat Osiander weiterhin durch die Sammlung von Zitaten des Reformators und die Veröffentlichung von Florilegien. Seinerseits hatte Mörlin als Grundlage der Verhandlungen fünfzehn *Vergleichsartikel* verfasst, in denen er versuchte, die Debatte zu einem schlichten Wortstreit zur Deutung des Begriffs von Imputation zu reduzieren, wofür er die *Confessio Augustana* und ihre *Apologie* als Orientierung vorschlug – es war bekannt, dass die *Apologie* die

*tempore circa quosdam Augustanae Confessionis Articulos motae & agitatae sunt / olim editum per B. D. Polycarpum Lyserum, Pastorem Ecclesiae Wittebergensis A.C. MDXCIV. Wittebergae: nunc denuo luci publicae commissum & Disputationibus Publicis pertractatum in Academia Ienensi a Johan. Guilielmo Baiero, SS. Theolog. D. & Prof. Publ. A.O.R. M.DC.LXXVI. (Jena: Johann Jacob Bauhöfer, 1676) (VD17 12:163343G). Über die Disputation berichteten auch Osianders Gefährte Johannes Funck und nachträglich Mörlin selbst in seiner *Historia*. Dazu vgl. Martin Stupperich, *Osiander in Preußen*, 166-171.*

366 Mörlin, *Historia*, E1a, vgl. auch Stupperich, *Osiander in Preußen*, 123.

367 Die parallelen Streitigkeiten über Interim und Adiaphora sorgten dazu zu dem besonders schlechten Ruf des *Praeceptor Germaniae* überall. Schließlich war auch Osiander selbst aus Nürnberg nach Königsberg aufgrund der politischen Folgen der evangelischen Niederlage gezogen. Ein Bericht über die Sache kam in Preußen als Unternehmen Georg Majors dennoch ziemlich spät, erst im August 1550. Dann kam auch Johannes Pfeffingers Bericht. Albrecht bat dann Osiander um ein Gutachten über den Adiaphoristischen Streit, in dem der Letztere sich sehr kritisch äußerte. Es handelte sich dennoch um private Unterlagen für den Herzog, die nie in die Öffentlichkeit traten. Dazu vgl. Stupperich, *Osiander in Preußen*, 97-105.

erste Formalisierung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre enthielt. Diese Strategie, die sich auf Osianders falschen Vorstellungen stützte, brachte in der Tat Ergebnisse: Osiander stimmte mit Mörlin überein.³⁶⁸

Die andere Seite der Medaille bestand hingegen erwartungsgemäß in der Unzufriedenheit der preußischen Theologen: Nach wie vor herrschte gegen Osiander der Verdacht auf Synergismus, indem er mit seiner Ablehnung der Imputation und der Behauptung der Einwohnung den Eindruck vermittelte, eine zeitliche Unterscheidung zwischen Vergebung und Erlösung vorauszusetzen, welche die zweite mit einer meritorischen Nuancierung konnotieren könnte. Auch die Vorstellung einer *iustitia essentialis* im Herzen des Einzelnen erinnerte in gefährlicher Weise an den römisch-katholischen Begriff von *gratia infusa*. Die preußischen Theologen trugen jedoch bald dazu bei, das Gerücht zu verbreiten, Mörlin sei ein Osianderanhänger. Gegen dieses Misstrauen musste Mörlin mit einer offenen Entkräftung der Position Osianders vorgehen: Die erste Spur davon ist die Veröffentlichung der Schrift *Antilogia seu contraria doctrina inter Lutherum et Osiandrum* am 7. März,³⁶⁹ einer Widerlegung des Hauptpunkts in Osianders Verteidigungsstrategie, der Ähnlichkeit mit Luther.

Ab jetzt wurde Mörlin zu einem der schärfsten antiosiandrigen Kritiker: Er verwechsle die Nichtanrechnung der Sünde (*iustitia formalis*) mit der wesentlichen Gerechtigkeit (*iustitia essentialis*), behauptete er. Nur auf dieser Grundlage könne er behaupten, der Begriff von Imputation sei nicht nötig, weil er die doppelte Gerechtigkeit nicht erkenne. Die wesentliche Gerechtigkeit sei aber nicht die Gerechtigkeit des Menschen, sondern Gottes Gerechtigkeit. Außerdem sei auch sein christologischer Hintergrund verkehrt, da er im Rahmen der Rechtfertigung den Verdienst Christi durch sein Leiden und Sterben nie erwähnte.³⁷⁰

Die schwierige Lage führte Albrecht im Mai dazu, ein Bekenntnis von Osiander zu verlangen. Er erfüllte den Wunsch seines Landesherrn mit der Schrift *Vom einigen Mittler*: Am 9. Juli war das Bekenntnis fertig, zwei Monate später erschien es im Druck.³⁷¹ Somit überschritt die *causa Osiandri* endgültig die preußische

368 Zur Strategie Mörlins, vgl. *ivi*, 127-129. Zu Osianders Behauptung, er habe die Lehre Luthers vertreten, vgl. *ivi*, 133.

369 Der Text ist abgedruckt in Joachim Mörlin, *HISTORIA || Welcher gestalt sich || die Osiandrische schwermerey im || lande zu Preussen erhaben / vnd wie die=||selbige verhandelt ist / mit allen || actis / beschrieben || Durch || Joachim M#[oe]rlin D. vnd Superinten=||dent zu Brunswig.|| ... ||* (Magdeburg: Michael Lotter, 1554) (VD16 M 5879), fol. F2b-F4b (lateinische Fassung), fol. F4b-G2b (deutsche Fassung).

370 Zu Mörlins Auseinandersetzung mit Osiander, vgl. Stupperich, *Osiander in Preußen*, 139, 144-148.

371 Zu einer ausführlichen Zusammenfassung des Inhalts des Bekenntnisses Osianders, vgl. Anna Briskina, *Philipp Melanchthon und Andreas Osiander im Ringen um die Rechtfertigungslehre* (Frankfurt/Main-Berlin, Bern-Wien [u.a.]: Peter Lang, 2006), 148-158.

Grenze; zahlreiche Stellungnahmen tauchten aus ganz Deutschland auf. Einige beantragte der preußische Herzog zusammen mit Osiander selbst – mit dem Zweck, Unterstützung zu finden; andere entstanden als kritische Reaktion zum sich verbreitenden Osiandrismus.

Problematisch war die Tatsache, dass Osiander mit diesem Bekenntnis sein „ontologisches Denken“ – wie es Jörg Rainer Fligge nannte – noch klarer ausdrückte. Das traditionelle Axiom *in Deum non cadit accidens* rückte in *Von einigen Mittler* ins absolute Zentrum seiner Reflexion und machte den Hintergrund von Osianders Rechtfertigungslehre ein für alle Mal eindeutig: Gott sei ein an sich einiges, komplettes, untrennbares Wesen, das überall als Ganzes gegenwärtig sei, obwohl konkret nur einige dessen Eigenschaften als gegenwärtig erklärt werden können. Die Auflösung der Personeinheit, die seine Kontrahenten bereits in seiner *Disputatio de iustificatione* als Ausdruck einer nestorianischen Verirrung pointierten, sei demnach in Osianders Augen eher die konsequente Folge dieser hypertrophischen Vorstellung der Bedingungslosigkeit Gottes.

In diesem Zusammenhang sei die Einwohnung Christi nicht als nestorianische Trennung auszulegen, sondern in Analogie mit der sakramentalen Präsenz: als eine Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi für den Sünder, der eins mit Christus werde.³⁷² Solch eine Vorstellung schloss die forensisch-imputative Deutung der Rechtfertigung zugunsten einer Gemeinschaft quasi nach dem Modell des lutherischen fröhlichen Wechsels aus. Jedoch – und in diesem Punkt stimmte Osiander mit der melanchthonischen Vorstellung überein, obwohl aus unterschiedlichen Prämissen – müsse man die ontologische Grundlage der Personeinheit Christi in der suppositalen Union identifizieren: nicht, weil sie als Dogma primär sei, sondern weil Osianders „ontologisches Denken“ die Idiomenkommunikation auf eine schlichte Redewendung beschränkte, ein sprachlogisches Organon für die analytische Berücksichtigung der Naturendifferenz. Auch die Personeinheit sei nichts mehr als eine rhetorische Synthese.

Dies bedeutet wiederum, dass Osiander die Satisfaktionslehre der anderen Reformatoren zwar teilte, aber nicht in ihrer melanchthonischen Gestalt des *totus Christus*,³⁷³ sondern nach Anselms von Canterbury traditioneller Vorstellung, unter Verweis auf die Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Gehorsam. Jede Natur habe eine spezifische soteriologische Aufgabe. Die einmalige Funktion des Pfands durch den Opfertod Christi betreffe die menschliche Natur; die

372 Diese These war in der Tat nicht neu, dazu, vgl. *Disputation de iustificatione*, Thesen 33., 36., 37., 71., 72. und 75. in *Osiander Gesamtausgabe*, Bd. 9, 434ff.; 444.

373 Überraschenderweise deutete Hirsch allerdings auch Melanchthons Position einer imputativen Rechtfertigung als eine Art einseitiger Soteriologie wie jene Osianders. Dazu vgl. Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander*, 249-263 (nach der originalen Seitennummerierung).

Gerechtigkeit göttlicher Natur sei dagegen jene Gerechtigkeit, die die Sünder gerecht mache.³⁷⁴

Dem *factum passionis* nachfolgend, werde die menschliche Natur an sich bedeutungslos: Vereinigt mit Gott werde der Mensch nicht durch die Wirkung der Personseinheit Christi, sondern allein durch jene Einwohnung, die durch die Ankündigung des Wortes Gottes vermittelt und durch den Glauben im Einzelnen empfangen werde.³⁷⁵ Diese ontologische gottmenschliche Vereinigung geschehe jedes Mal aufs Neue auf so einer tiefen Ebene, dass die Sünde endgültig vernichtet werde.³⁷⁶ Dadurch widersprach Osianders Position dem *propter Christum* der funktionalen Prägung der Christologie Melanchthons.³⁷⁷

Der *Praeceptor Germaniae* meldete sich zunächst privat und zurückhaltend zu Wort, indem er am 1. Mai 1551 drei Briefe nach Königsberg versandte: Zwei davon waren an Osiander gerichtet, der andere an Friedrich Staphylus. Eine reine Missbilligung von Osianders Rechtfertigungslehre nach dem Stichwort Einwohnung Christi war Melanchthons erster vorsichtiger Vorschlag,³⁷⁸ der bald zum Muster für die Ablehnung des Standpunktes seines Gegners wurde. Der Grund für Melanchthons Zurückhaltung war sein Wunsch, um jeden Preis einen Austausch über die umstrittenen christologischen und trinitätstheologischen Voraussetzungen der Kontroverse zu vermeiden.³⁷⁹ Seine private Korrespondenz – und darin schon der Brief an Staphylus, den Osiander gegen den Willen des Verfassers bald lesen konnte – bestätigt dennoch, wie sehr Melanchthon die Verwurzelung von Osianders Rechtfertigungslehre in der Trinitätslehre und der Christologie klar war.³⁸⁰ In einem Sammelband von antiosiandrischen Texten

374 *Disputatio de iustificatione*, Thesen 19. und 21., *Osiander Gesamtausgabe*, Bd. 10: Schriften und Briefe September 1551 bis Oktober 1552 sowie Posthumes und Nachträge, 432.

375 *Vom einigen Mittler*, ivi, 240.

376 *Disputatio de iustificatione*, Thesen 20. und 21., ivi, 432. Theodor Mahlmann beschrieb die Absicht Osianders in seiner Rechtfertigungslehre prägnant als die Aufgabe der Christologie, „dorthin zu verteilen, wohin es vorher auch schon gehörte“, d.h. die Christologie so darzustellen, dass die Konsequenzen aus der hypostatischen Union nicht gezogen werden und das Dogma der Personseinheit eher im Hintergrund bliebe. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 95ff. Dagegen konnte Emanuel Hirsch – bedenklich – keine Zentralität der Christologie in dem Streit erkennen, vgl. Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander*, 229f.

377 Zur Formel *propter Christum*, vgl. IV.1-IV.2.

378 Melanchthon an Osiander (01.05.1551), CR 7, Nr. 4886-4887, 778-781 = MBW 6075-6076, hier Anthologie, Text 4.6.

379 Ebenso bat Melanchthon Herzog Albert, einen Kompromiss zu finden. Vgl. Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander*, 175f.

380 „Usitate dicitur: dato spiritu sancto simul in homine sunt tres personae: pater aeternus, filius et spiritus sanctus, quia personae sunt indivulsae, et pater ac filius spirant spiritum sanctum; et

erschien einige Zeit danach auf Paul Ebers Initiative eine schärfere Reaktion des *Praeceptor Germaniae* zusammen mit Beiträgen von Johannes Bugenhagen und Johann Forster im Druck.³⁸¹ Was Osiander angeblich missverstanden habe, sei in Melanchthons öffentlicher Antwort die doppelte Bedeutung der Rechtfertigung als Nichtanrechnung der Sünde und als Gnade, die zur Wiedergeburt führe. Sie werde immer von der gesamten Personeneinheit Christi vermittelt; eine Einwohnung Christi falle nicht darunte. Die Rechtfertigung ändere die sündige Natur des Menschen an sich durchaus nicht, sie bestehe in einem externen Akt von Nichtanrechnung aus Gnade der trotzdem fortbestehenden Sündhaftigkeit. Die Wiedergeburt blieb nämlich für Melanchthon eine Folge der Rechtfertigung und nicht ihre Voraussetzung, wie es in der Auffassung Osianders der Fall zu sein schien. Mit einer raschen Reaktion³⁸² nach dem Druck des Sammelbandes mit der Schrift Melanchthons hob Osiander selbst erneut jenen christologischen Hintergrund seiner Position hervor, den der *Praeceptor Germaniae* systematisch zu verbergen versuchte.

removendae sunt ab hac spiratione vel processione imaginationes de locali et physica distantia. [...] Quaeso, cogitate de hac tanta re. Nec sunt haec Osiandrica, quia aliud esse de actione, aliud de acceptatione loqui. Nec ipse personas discernit. Et necesse est, hanc fidem praelucere, quod placeat persona propter mediatorem, Deum et hominem. Et quod fides sit fiducia misericordiae propter hunc mediatorem promissae. Et pluris facienda est obedientia, quam filius patri praestat, quam actio in nobis. Quaeso cogitate et rescribite“, Melanchthon an Aurifaber und Chyträus (10.09.1552) CR 7, Nr. 5200, 1067f., nicht in MBW. Vgl. auch die Aussage Melanchthons in einem Brief an Jonas: „Omisi etiam certamina de multis materiis, quas magno cum periculo movet ille Gorgias. Latent in disputatione semina Iudaica de personis. Hanc igitur partem lectoribus piis sumo illustrandam, non recte vel obscurari vel tolli consolationem de merito Christi, cum ait, homines iustos esse iustitia essentiali Patris, Filii et Spiritus S[ancti].“, Melanchthon an Jonas (26.01.1552), CR 7, Nr. 5036, 927f. = MBW 6317. Über den Hintergrund des Osiandrischen Streits informierte Melanchthon schon im Jahre 1549 Camerarius: „Scripsi quaedam περί της ἀρχιερατικής, quae Principi Georgio exhibui, postea huc reversus accepi litteras a Staphylo, qui scribit se et Osiandrum coram principe familiariter disputasse περί δικαιοσύνης, et de Pauli sententia. Tollit omnino imputationem ille novus hospes gentis Hyperboreaе, protulit Staphylus pagellam Lutheri, in qua respondet quaestionibus a me diserte ipsi propositis ante annos quindecim, lecta ea Princeps acquievit et valde laelatus est. Alter confugit ad hoc cresphegeton: Non esse autographon Lutheri. Nunc ille a me petit autographon. Sed haec et alia coram. Adolescenti Argentoratensi dabis litteras ad Doctorem Sebal dum, Ego Gerbelio et Hedioni et aliis quibusdam, etiam adolescentum caussa scripsi. Bene et feliciter vale. Deus tuam Ecclesiam domesticam et publicam servet et regat.“, Melanchthon an Camerarius (12.08.1549), CR 7, Nr. 4572, 443, nicht in MBW.

381 *Antwort auff das Buch herrn Andreae Osiandri*, StA 6, 452-461, 454f., hier Anthologie, Text 4.5 sowie *Iudicium de Osiandro*, CR 7, 892-902. Zu einer historischen Analyse der meinungsbildenden Stellungnahme Melanchthons, vgl. Stupperich, *Osiander in Preußen*, 813; 827; 900.

382 *Widerlegung der ungegründeten, undienstlichen Antwort Ph. Melanthonis samt D. J. Pomerani unbedachtem u. D. J. Porsters Lastergezeug nuß wider min Bekenntnis zu Witteberg ausgangen* (1552). Vgl. CR 7, 900ff. sowie WA 39/I, 79 und Stupperich, *Osiander in Preußen*, 250-258.

Die Dissoziation der Elemente der Erlösung und Rechtfertigung im Rahmen der Auffassung Osianders und die daraus folgende Reduktion der Menschheit Christi auf eine reine Instrumentalität hatte Joachim Mörlin bereits zu Beginn der Kontroverse zum Schwerpunkt seiner Kritik gemacht. Im Abschnitt *Von der communicatione idiomatum und wie Christus unser Gerechtigkeit sey* seiner Schrift *Von der Rechtfertigung des glaubens*³⁸³ meinte Mörlin, die Idiomenkommunikation Osianders sei nicht zurückzuweisen, sondern zu widerlegen, indem sie seine Rechtfertigungslehre gründe, ohne der lutherischen Auslegung der altkirchlichen Dogmen zu entsprechen:³⁸⁴ Nach seinem – zu Recht – bekannten Ausdruck sei Christi Menschheit nämlich „nicht der Brotkorb, sondern das Brot selbst“.³⁸⁵

Als Führer der antiosiandrischen Partei in Preußen wurde Mörlin Anfang des Jahres 1552 von dem Herzog gemahnt. Als Albrecht ein Mandat zugunsten Osianders proklamierte, in dem er erneut eine inkonsequente Gleichsetzung von Gehorsam Christi und menschlicher Gerechtigkeit sah, fing er an, dagegen öffentlich zu predigen. Dies kostete ihn eine sofortige Entlassung und den Bann aus dem Land.³⁸⁶ Die Tatsache, dass die *causa Osiandri* Mörlin auch aus der Ferne weiterhin intensiv beschäftigte, hatte nicht nur mit der Person Andreas Osiander zu tun – immerhin starb er wenige Monate danach –, sondern vielmehr mit der Involvierung des Tübingers Johannes Brenz, nicht nur in seiner Entlassung, sondern auch in der Verbreitung des Osiandrismus.

Wie Mörlin sah sich Brenz aufgrund einer ausdrücklichen Bitte des preußischen Herzogs in die Sache involviert.³⁸⁷ Die erste Reaktion des Tübingers war die Behauptung im August 1551, über die Angelegenheit nicht genug informiert zu sein. Er empfahl aber seinem alten Freund Osiander, die Kontroverse nicht zu übertreiben. Eine erste offizielle Reaktion aus Brenz' Feder kam mit dem *Responsum* im Auftrag der Württemberger Theologen im Januar des folgenden Jahres, obwohl das Gutachten das Datum 5. Dezember 1551 trug. Genauso wie Mörlin, von dessen Position Brenz zu diesem Zeitpunkt kaum Kenntnisse

383 Joachim Mörlin, Peter Hegemon und Georg von Venediger, *Von der Rechtferti=||gung des glaubens:|| gründlicher warhafftiger be=||richt / auss Gottes Wort / etlicher Theolo=||gen zu K[ue]nigsberg jn Preussen.|| Wider die neue verfürische vñ || Antichristische Lehr. ANDREAE OSIANDRI,|| Darinnen er leugnet das Christus jn seinem || vnsch[ue]ldigen Leiden vnd sterben / vn=||ser Gerechtigkeit sey.|| ... || (Königsberg: Hans Lufft, 1552) (VD16 V 561), fol. R4r.*

384 Ivi, fol. L1r; N2v; R4r. Die Intention Luthers wurde mit Melanchthons Begrifflichkeit erklärt.

385 Ivi, fol. I2v, H4r; T3v; S3v.

386 Dazu schrieb er seinen Abschnitt *Die drey argumenta lassen sich nicht eludirn ulla sophistica*, in Mörlin, *Historia*, fol. Y3b-Z1b.

387 Zu Brenz' Position, vgl. Fligge, *Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus*, 310-316.

nachwies, versuchte der Tübinger, die Kontroverse auf ein „bellum grammaticale“ zu reduzieren. Osiander, der sich eine deutlichere Parteinahme und nicht lediglich einen Vermittlungsvorschlag gewünscht hätte, nutzte die Autorität seines Kollegen, um das Druckverbot, das gegen ihn ausstand, zu umgehen und seine Position erneut zu bekräftigen. In diesem Rahmen ließ er eine kurze Zusammenfassung von Brenz' angeblicher soteriologischer Position unter dem Titel *Brentii lehr von der rechtfertigung des glaubens* erscheinen.

Ein zweites Württemberger Gutachten, die im Mai 1552 verfasste *Württemberg Deklaration*, erreichte Königsberg im Juni. Dieser Text wiederholt die entgegenkommende These des Wortstreits bezüglich der Deutung der Rechtfertigung nach den paulinischen Stellen Röm 1, 16-17 und 3. Eine genauere Kenntnis der Position Mörlins lässt jedoch vermuten, der Rekurs auf die These des *bellum grammaticale* habe hier nicht länger eine Vermittlungsfunktion, sondern vielmehr die Aufgabe, die Ernsthaftigkeit Osianders Irrlehre auf einen hermeneutischen Fehler zu reduzieren: Eine unglückliche Deutung sei keine Häresie, eine Verdammung wäre in diesem Fall ungerechtfertigt. Problematisch sei in der Position Osianders die Abwesenheit von Christi Leiden und Sterben – ein Mangel, der den Menschen des Trosts beraube. Gerechtfertigt war in den Augen des Württembergers Osianders aber Kritik am melanchthonischen Begriff von Imputation: Ohne innerliche Erneuerung gäbe es keine Rechtfertigung – und diese dürfte nach Osianders Vorschlag „wesentliche Gerechtigkeit“ genannt werden, indem der Mensch tatsächlich der göttlichen Natur teilhaftig sei.

Brenz motivierte seinen Standpunkt durch eine Unterscheidung zwischen einer vollkommen wesentlichen Gerechtigkeit im ewigen Leben und einer zugerechneten Gerechtigkeit im irdischen. Die Letztere bestehe aus zwei Teilen: die Sündenvergebung und die Heiligung. Obwohl das von Brenz vorgeschlagene Schema eine formale Übereinstimmung mit der Position Melanchthons aufwies, betonte der Verfasser die Heiligung in einer Weise, die Melanchthon fremd war: als Zueignung der göttlichen Natur. Möglich war dies – wie Mörlin sofort erkannte – ausschließlich unter der impliziten Voraussetzung der lutherischen Deutung der Idiomenkommunikation als dialektischer Vorgang, nicht nur auf sprachlogischer, sondern auch auf ontologischer Ebene.

Dem Württemberger Gutachten stimmte Osiander gewiss zu. Ihrerseits erklärten sich die Königsberger Theologen ebenfalls kompromissbereit, solange sich der Herzog auch bereit erklärte, die Fehler in Osianders Position zuzugeben. Peter Hegemon, Georg von Venedig und Mörlin selbst äußerten sich kritisch. In seinem Gutachten vom 17. August an den preußischen Herzog behauptete der bereits verbannte Mörlin, wie Osiander sei Brenz nicht in der Lage, zwischen Erlösung und Rechtfertigung zu unterscheiden. Demzufolge falle er ebenfalls in

den ‚papistischen‘ Verdacht, die Vergebung der Sünden nicht als Gerechtigkeit an sich zu deuten, sondern als eine meritorische Vorbereitung dazu. Und noch schlimmer: Brenz habe den Kern der Kritiken nicht erfasst, da er im Gegensatz zu Osiander die menschliche Natur nicht ausschließe. Osiander sei der Meinung, Christus sei allein nach der göttlichen Natur – nicht *communicazione idiomatum*, wie Brenz es verstand – die menschliche Gerechtigkeit. Brenz dürfe nämlich nicht beides gleichzeitig behaupten: dass die göttliche Natur und die Personseinheit mit der menschlichen Gerechtigkeit identisch seien.

Unerwartet trat Mitte Oktober Osianders Tod ein – von nun an waren die Angriffe im Gefolge des zweiten Württemberger Gutachtens ein Vergnügen für Brenz.³⁸⁸ In seinem Brief an Justus Menius vom 26. November behauptete Mörlin, Brenz sei sogar beklagenswerter als Osiander gewesen, weil er und nicht Osiander derjenige war, der eine Verirrung innerhalb der lutherischen Theologie legitimierte, indem er sie bewusst in seinen Gutachten verbarg.³⁸⁹

Erst im Januar 1553 erschienen die Kritiken am zweiten Württemberger Gutachten im Druck. Zu diesem Zeitpunkt war der preußische Herzog entschlossen, die *causa Osiandri* durch ein Mandat endgültig zu beenden – letztendlich war er schon tot. In seinem *Ausschreiben* machte Albrecht seine osiandrische Parteinahme noch einmal klar, indem er eine Zusammenstellung der Württemberger Gutachten über die *causa Osiandri* drucken ließ und die Theologen um eine nach diesen Gutachten gerichtete Versöhnung bat.³⁹⁰

Zu diesem Zweck verlangte er von Brenz ein drittes Gutachten, das am 30. Januar unter dem Titel *Des ernwürdigen Herrn Johannis Brentij Declaratio von Osiandri Disputatio* in Wittenberg erschien. Die eloquente Wahl des Druckortes sollte eine gewisse Versöhnung zwischen den württembergischen

388 Neben dem Angriff der Königsberger Universität an Brenz am 8. November bezog auch Flacius gegen Osiander Stellung. Vgl. z.B. Matthias Flacius Illyricus, *Verlegung des Bekentnis Osiandri von der Rechtfer=||tigung der armen s#[ue]nder durch die wesentliche || Gerechtigkeit der Hohen Maiestet || Gottes allein.|| Durch || Matth. Fla. Jlyr.|| Mit vnterschreibung Nicolai || Gallj / darin der grund des jrthums || Osiandri sampt seiner verlegung || auff s k#[ue]rtzest verfast ist.|| ... || (Magdeburg: Christian Rödinger d.Ä., 1552) (VD16 F 1514 und VD16 ZV 5902). Dazu bemühte er sich zügig, die Übereinstimmung des Brenz mit der Verirrung Osiander hervorzuheben. Dies geschah mit der Neuausgabe der Markgräfischen und Nürnberger Kirchenordnung des Flacius, die Osiander unter Mitwirkung von Brenz etwa zwanzig Jahre davor, 1533, verfasst hatte. Der Kirchenordnung fügte er als Vorrede seine Schrift *Brentii und Osiandri meinung vom ampt Christi und der rechtfertigung des Sünders*, in der er die angebliche Übereinstimmung signalisierte. Zu einer ausführlichen Darstellung der Auseinandersetzung zwischen den beiden sowie der Haltung von Herzog Albrecht von Preußen, vgl. Stupperich, *Osiander in Preußen*, 137-165; 311-323. Zu Brenz' Verteidigung, vgl. ivi, 330-333. Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander*, 286-296.*

389 Dazu ausführlich, Stupperich, *Osiander in Preußen*, 344.

390 Dazu ivi, 358f.

Theologen und den Theologen melanchthonischer Prägung signalisieren.³⁹¹ Inwiefern diese Angelegenheit Brenz' Autorität endgültig kompromittierte, zeigt die private Reaktion Mörlins im Jahre 1566 – gute dreizehn Jahre nach der offiziellen Beilegung der Kontroverse – auf die zwischen 1561 und 1564 veröffentlichten christologischen Werke des Tübingers. Er deutete sie nicht ausgehend von der unmittelbaren Ursache hinter ihrer Verfassung – dem zweiten Abendmahlsstreit³⁹² –, sondern zog direkt eine Linie zur *causa Osiandri*, mit der Begründung, Brenz habe nach wie vor die korrekte Deutung der Idiomenkommunikation übersehen:

Cum in Borussia controversia incideret de justificatione hominis peccatoris, etsi ea materia proprie nihil videretur pertinere ad tractatum de idiomatum communicatione, tamen cum Osiander nova sua cogitatione eo occurreret, sæpe dixi D[octore] Magistro Martino Chemnitio, et aliis meis amicis [...].³⁹³

In den sechs daraus folgenden christologischen Behauptungen machte Mörlin klar, worauf er sich bezog: Jede Natur behalte in der Personeneinheit die eigenen Eigenschaften und sei für die eigenen Werke verantwortlich, obwohl die Personeneinheit nur als Wirkungseinheit – *totus Christus* – agiere; keineswegs dürfe die Mitteilung der Eigenschaften zu einer Vermischung der Naturen und der jeweiligen Eigenschaften führen. Es handelte sich hier um eine Zusammenfassung im Ansatz vom Inhalt der dogmatischen Wende Melanchthons ab den Dreißigerjahren: „Der gantze Christus ist Mittler und Erlöser“³⁹⁴ behauptete der *Praeceptor Germaniae* stetig gegen Osiander und gegen jegliche Form von „Antitrinitarismus“ – vorausgesetzt, dass er damit die Zerstörung des Dogmas der Trinität durch die Zerstörung einer richtigen Vorstellung des Präexistenten und somit der soteriologischen Bedeutung der Inkarnation meinte. Dazu musste Mörlin, der ihm gegenüber sonst sehr kritisch war, Melanchthon zustimmen. Der *Praeceptor Germaniae* hatte das Problem über Serveto hinaus gegen die Lutheraner im sakramentalen Bereich betont,³⁹⁵ Mörlin über Osiander hinaus gegen Brenz. Der Punkt blieb jedoch der gleiche: Wenn man Luthers ontologische

391 Die Versöhnung könnte dennoch Flacius wohl nicht gut gefallen: Bereits im Mai desselben Jahres ließ er eine Edition von Brenz' *Declaratio* mit eigenen Glossen in Magdeburg drucken. Im folgenden Jahr wurde der Text – ohne Glossen – auch in Königsberg gedruckt.

392 Zu Brenz' Beteiligung am zweiten Abendmahlsstreit, vgl. VI.3.

393 Brief an Johannes Marbach vom 14.03.1566. Vgl. hier Anthologie, Text 4.6 sowie Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 206f.

394 CR 7, 894. *Antwort auff das Buch Osiandri*, StA 6, 455.

395 Dazu vgl. IV.3.

Vorstellung der Idiomenkommunikation und seine besondere theopaschitische Auffassung nicht teilt, verwandelt sich dieser überchristologische Standpunkt in sein Gegenteil: in eine theologische Vorstellung, die den dogmatischen Hintergrund eines angeblich rechtgläubigen ‚Trinitarismus‘ zerstört.

7. Andreas Musculus und Agricolas äußerst lebendiger Geist: Die Theopaschie als Korrektur des Osiandrismus, ihre Verwerfung als antinomistische These und die Folgen der causa Osiandri als Spiegel eines strukturellen Defizits

Zu den christologischen Implikationen, die der Ausbruch des Osiandrischen Streits mit sich brachte, nahm auch Andreas Musculus in zahlreichen Streitschriften mit Bezug auf die Idiomenkommunikation und ihre patristischen Wurzeln unverzüglich Stellung.³⁹⁶ Seinen Standpunkt zur Christologie und zur Idiomenkommunikation hatte er letztendlich bereits im Jahre 1546 klar gemacht: Mit den Disputationsthesen, die er für seine eigene Promotion verfasst hatte, war Musculus bemüht, sich im Zusammenhang mit der lutherischen Polemik nachträglich - mit einer Verspätung von zwei Jahrzehnten! - gegen die Zwinglianer im ersten Abendmahlsstreit zu stellen.³⁹⁷ Mit dieser aus dem

396 Vgl. z.B. Andreas Musculus, *TOMVS PRIMVS || ENCHIRI||DII SENTENTIA=||RVM, AC DICTORVM IN=||signium, et selectifimorum, scripturae sacrae,|| doctorumq; Ecclesiae sanctae, in locos com=||munes ad consensum purae doctrinae || Euangelij, magno labore et studio,|| nec minori indicio,|| digestorum.|| PER ANDREAM || MVSCVLVM DOCTOREM || Theologiae, in Academia & Ecclesia || Francofordiana ad Oderam.|| ADDITI SVNT AD FINEM DVO || indices ... || (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn 1552) (VD16 ZV 22812). Zu einer ausführlichen Darstellung des Inhalts der beiden Schriften, vgl. Ernst Koch, „Das Geheimnis unserer Erlösung‘: Die Christologie des Andreas Musculus als Beitrag zur Formulierung verbindlicher christlicher Lehre im späten 16. Jahrhundert“, in *Veritas et Communicatio: Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. FS zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn*, Hrsg. Heiko Franke (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 143-156, 146f. Im Auftrag der Kurbrandenburg gehörte Musculus, Universitätsprofessor und Superintendent in Frankfurt an der Oder, auch zum Kreis der Redaktoren der *Formula Concordiae*. Zu Musculus' Biographie, vgl. Christian Wilhelm Spieker, *Lebensgeschichte des Andreas Musculus, General-Superintendent ... zu Frankfurt an der Oder*, Reprint (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1964).*

397 Andreas Musculus, *PROPOSITIONES DE ADORANDO MYSTERIO conuertentiae seu communicationis idiomatu[m] in duabus naturis Filij hominis sedentis ad dextera[m] Dei patris* (s.l., 1546) (nicht in VD16). In seinem Brief vom 12.04.1546 an Musculus erwähnte Melanchthon die positive Reaktion Luthers auf Musculus' Disputationsthesen, die aus diesem Grund spätestens aus dem Frühjahr 1546 stammen müssen: „Favebat studiis tuis Lutherus, et ego illi ingenium tuum laudavi, cum una legeremus

Zusammenhang gerissenen Positionierung wollte Musculus offensichtlich nicht seine Feindseligkeit gegenüber den Zwinglianern betonen, sondern vielmehr eine offene Parteinahme für Luthers christologisch-soteriologische Auffassung signalisieren, deren Merkmale mit den kontroverstheologischen Aspekten des ersten Abendmahlstreits eng verbunden waren. Auf dieser Grundlage konnte der brandenburgische Theologe den zahlreichen Osianderskritiken zustimmen und – im überraschenden und mehr oder weniger unpassenden melanchthonischen Ton – behaupten, Osiander habe ein neues Dogma eingeführt: Im Inkarnationsverfahren sei die wahre Erkenntnis Christi ausschließlich als Erlösungswerk zu erkennen, wodurch Gott sich dem Menschen zugewandt habe und selbst in der Personseinheit wahrer Mensch geworden sei.

Die Aufnahme des von Ungarn nach Polen gezogenen italienischen Flüchtlingen Francesco Stancaro in Preußen auf Empfehlung der ungarischen Königin Isabella war für Albrecht kein großer Gewinn gewesen: In der Hoffnung, eine unparteiische Meinung über Osiander in seinem Land zu erhalten, hatte er den antiosiandrischen Hebraisten Andreas Wißling mit allgemeiner Unzufriedenheit im Rahmen der Königsberger Universität entlassen und Stancaro seinen Lehrstuhl angeboten. Nicht so überraschend, wenn man sich seine theologische Position vor Augen hält, die Melanchthon – in diesem Fall nicht ohne Grund – als genaues Gegenteil von derjenigen Osianders zusammenfasste, zeigte sich Stancaro innerhalb von nur einigen Monaten als streng antiosiandrische Figur. Die Forderung nach einer Synode in Preußen zur Verständigung über die *causa Osiandri* und die persönlichen Schwierigkeiten, die mit dem Herzog entstanden, zwangen Stancaro bald erneut zur Flucht.³⁹⁸ Somit machte er seinen Eintritt in Frankfurt an der Oder, wo er als Hebraist 1552 eine Professur erhielt. Dort wollte sich Stancaro zu Wort melden und – im Gegensatz zu Osiander – seine These der Gerechtigkeit Christi allein nach seiner menschlichen Natur klarstellen. Somit betraf die *causa Osiandri* auch

propositiones de duabus naturis in Christo Mediatore: quas maxime probo.“, CR 6, Nr. 3439 104-107, 107 = MBW 4229. Von der Personseinheit von Gott und Mensch in Christus, die er in 55 Thesen dargestellt hatte, deduzierte er nach 30 positiven Thesen über die sakramentale Lehre sowie 15 zusätzliche polemische Thesen gegen die Transsubstantiation. In völligem Einklang mit Luthers Standpunkt widmete sich Musculus unter Berufung auf Cyrill ausführlich der theopaschitischen Frage (Thesen XIV.-XVII.), hinsichtlich derer er die Leidenfähigkeit Gottes ausdrücklich behauptete. In Bezug auf die Dekrete des Konzils von Ephesus bezog sich Musculus noch auf die soteriologischen Gründe und Implikationen der Inkarnationschristologie und des Θεωτόκος nach Joh 1,14 (Thesen XVII.-XXI.). Ein Pendant zu den soteriologischen Implikationen der Menschwerdung Gottes bilden auf menschlicher Seite die Schwere der Sünde (These XXIII.) und die Anleitung zur Buße (These XXIV.). Zu einem Überblick über den Inhalt der Disputation, vgl. Koch, „Das Geheimnis unserer Erlösung“, 144ff.

398 Stupperich, *Osiander in Preußen*, 189.

die Mark Brandenburg, die wiederum zu einem offenen Konflikt mit dem ebenfalls in Frankfurt an der Oder tätigen Musculus führte. Kurfürst Joachim II. beauftragte Melanchthon, eine Stellungnahme zur Streitigkeit zu verfassen, welche die Mark Brandenburg mittlerweile betroffen hatte. Obwohl sich der *Praeceptor Germaniae* in der Deutung des Mittleramtes in Bezug auf die ganze Person Christi auf die Seite von Musculus stellte, notierte er ausdrücklich, die beiden Deutungen der Idiomenkommunikation seien zu weit gegangen: Die Parteien sollten sich darum bemühen, mit den altkirchlichen Dekreten übereinzustimmen.³⁹⁹ Ähnlich äußerte sich Melanchthon zu Musculus im April 1553.⁴⁰⁰

Im folgenden Herbst erteilte Joachim II. Melanchthon einen neuen Auftrag zu einer alten Angelegenheit: Der *Praeceptor Germaniae* hatte ein Gutachten über die antinomistische These seines historischen Feindes – und Musculus' Schwagers – Johannes Agricolae verfassen sollen, Christus sei nach der göttlichen sowie der menschlichen Natur gestorben.⁴⁰¹

Die Verbindung zwischen diesen sich vermeintlich voneinander unterscheidenden Themen war die anonyme Veröffentlichung ohne Vorwort und Widmung – zwei Jahre zuvor, 1551, in der Mitte des Osiandrischen Streits – in Frankfurt an der Oder von drei Predigten Luthers aus dem Jahre 1525.⁴⁰² Diese Edition hätte in der Tat einen Beitrag zur Offensive gegen Osiander leisten sollen.

399 Melanchthons Gutachten an Joachim II. (12.01.1553) zum Streit zwischen Andreas Musculus und Francesco Stancaro: Melanchthon an Joachim II. von Brandenburg (12.01.1553), CR 8, Nr. 5313, 16-18 = MBW 6706. Dazu vgl. hier Anthologie, Text 4.2. Dieses Gutachten im Streit zwischen Musculus und Stancaro machte Melanchthons zum Bestandteil des *Examen ordinandorum* und dadurch des *Corpus doctrinae Philippicum* von 1560.

400 Melanchthon an Musculus (12.04.1553), CR 8, Nr. 5367, 67f. = MBW 6798. Dazu vgl. hier Anthologie, Text 4.3. Über Musculus, dessen Thesen Melanchthon gelesen hatte, hatte er an Buchholzer bereits in November 1552 Folgendes geschrieben: „Reverende vir, et charissime frater: Scripsi D[octori] Musculo, qui mecum expostulavit: optare me, ut harum regionum Ecclesiae tranquillae sint, nec me moturum esse certamen: ac de illis ipsis propositionibus, quas edidit, hortatus sum, ut iudicia audiat Brunsvicensis et Parthenopeae Ecclesiae.“ Melanchthon an Georg Buchholzer (15.11.1552), CR 7, Nr. 5273, 1142f., nicht in MBW. Zu Melanchthons Deutung der Synode von Ephesus, vgl. auch StA 6, 260-277. CR 23, 87-102.

401 Darüber beklagte sich Melanchthon mit Erhard Schnepff ausdrücklich: Melanchthon an Erhard Schnepff (10.11.1553), CR 8, Nr. 5495, 171f., nicht in MBW. Dazu vgl. hier Anthologie, Text 4.4.

402 Der Titel der Sammlung lautet *Drey Sch[oe]ne herliche || Sermones ... || D.Martini Lutheri ... || zu Wittemberg in || der Pfarr Kirche / inn den Oster-||feiertagen / Geprediget.|| Die I. predigt / vber den Text Gen.3.|| ... Die II. predigt vber den Text Gen.22.|| ... Die III. predigt vber den Text Exo.3.|| ... Jetzt new ... || ausgangen / vnd durch Georgium || Buchholtzer Probst zu Berlin / in druck || verfertigt / Anno / 1561.||* (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1561) (VD16 L 5702; VD16 L 5699; VD16 L 5705). Zum Wortlaut Luthers, vgl. WA 20, 321-323. Die darin enthaltenen Texte sind eine Predigt über Gen 3 und Gen 22 = D1r-F3r (WA 20, 340-348, gehalten in Wittenberg am Ostermontag 1525 nachmittags); über Ex 3 = F3r-H4v (WA 20, 356-363, gehalten in Wittenberg am Osterdienstag 1525 vormittags).

Wie er selbst acht Jahre später beim Wiederausbruch des antinomistischen Konflikts zwischen Musculus und Abdias Praetorius in Frankfurt an der Oder in einem Brief an Kurfürst Joachim II. von Brandenburg zugab, war der Berliner Propst Georg Buchholzer Herausgeber der Edition. In seinen Augen hätte diese Edition der Predigten Luthers eine Warnung vor dem erneuten Auftauchen von angeblich vergleichbaren christologischen Überlegungen vonseiten des Musculus darstellen sollen.⁴⁰³ Jedoch sah Musculus darin keinerlei Angriff gegen sich selbst – im Gegenteil: Er benutzte die Sammlung in einer seiner eigenen antiosiadrischen Schriften: Er osiander stets behauptete, sich auf Luthers Wortlaut über die Rechtfertigung zu beziehen.⁴⁰⁴ Gegenstand der Kontroverse um Musculus' Christologie, die möglicherweise bereits Georg Buchholzer problematisiert hatte, war jene theopaschitische Formel, die in Musculus' Auffassung – im Einklang mit Luther – schon seit der Zeit seiner Promotionsdisputation eine zentrale Rolle gespielt hatte. Dagegen habe der anonym veröffentlichte Text unter Verweis auf eine Aussage von Irenäus die These hervorgehoben, Christus habe ausschließlich – nach dem bereits von Melanchthon übernommenen Irenäuswort – „*requiescente verbo*“ gelitten,⁴⁰⁵ die göttliche Natur habe sich in der Passion verborgen und ihre Kräfte nicht zur Wirkung gebracht. Daraus folge, Christus habe nur nach seiner menschlichen Natur gelitten.

Ab 1559 verliet der Streit um den *tertius usus legis* mit dem Melanchthonschüler Abdias Praetorius Musculus' Theologie eine breitere Wirkung.⁴⁰⁶ Im Rahmen der Auseinandersetzung widersprach Praetorius auch dem typisch lutherischen Zusammenhang von Christologie und Abendmahlslehre⁴⁰⁷ – ein

403 Koch machte darauf aufmerksam, dass in einer anderen, 1553 in Frankfurt an der Oder erschienenen Auflage eine Bemerkung für den Leser beigefügt worden sei, aus der hervorgeht, dass diese neu aufgelegte Sammlung gegen eine kürzlich erschienene Publikation veröffentlicht worden sei. Dieser Druck wurde in Auseinandersetzung mit Musculus 1559 von Friedrich Staphylus und anderen Gegnern zitiert – ohne allerdings seine ursprüngliche Gestalt nachzuweisen. Friedrich Staphylus, *Defensio* || *Pro TRIMEM=*||*BRI THEOLOGIA. M.LV-*||*THERI, CONTRA AEDIFICATORES* || *BABYLONICAE TVRRIS.*|| *Phil. Melanthonem.*|| *Shvvenckfeldianum Longinum.*|| *And. Musculum.*|| *Mat. Flacc. Illyricum.*|| *Iacobum Andream Schmidelinum.*|| *Authore Friderico Staphylo.*|| ... || (Dillingen: Sebald Mayer, 1559) (VD16 S 8580). Dazu vgl. Koch, „Das Geheimnis unserer Erlösung“, 149f.

404 Andreas Musculus, *Von der vnzertren=*||*lichen voreynigung in einer Person* || *beider naturn vnsers Herrn Jesu Christi* || *Gottes vnd Marien Son* / || *Docto.Martini Lutheri bekentnis* / || *Glaub / vnd Leer / aus seinen b#[ue]chern zu=*||*sam getragen / wieder den neulichen erregten* || *Nestorischen vnd Eutichischen mies=*||*vorstandt vnd jrthum.*|| *Durch* || *D.Andream Musculum.*|| ... || (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1553) (VD16 L 3478), fol. D4r-E1v; E2r-3r; E3v-F1v.

405 Zum melanchthonischen Leitmotiv des Irenäuswortes, vgl. I.3, VI.2 und IX.7.

406 Zu den antinomistischen Streitigkeiten, vgl. IV.4 und V.2.

407 Vgl. z.B. Abdias Praetorius, *Endlicher* || *Bericht Ab=*||*diae Praetorij* || *VON* || *Seiner Lere in*

Vorstoß, der keinerlei Änderungen in Musculus' christologischem Standpunkt herbeiführte. In einer Thesenreihe, die Musculus knapp zehn Jahre später verfasste,⁴⁰⁸ legte er im Rahmen der Zweinaturenlehre noch einmal das Gewicht auf die Personseinheit und theopaschitische Frage, die aus der Deutung der Idiomenkommunikation auf ontologischer Ebene – als dialektische Stiftung der Personseinheit selbst – folgte. In dieser Hinsicht war Musculus' Standpunkt mit Luthers Position übereinstimmend, dennoch bestand in dem Rekurs auf die theopaschitische Frage ein bewusster Rückgriff auf Luthers Position zum Thema, den Musculus im Rahmen der altkirchlichen theopaschitischen Tradition zu legitimieren versuchte – es handelte sich dabei um keine systemimmanente Theopaschie, sondern um eine Art Theopaschismus.⁴⁰⁹

Die progressive Annäherung an den Calvinismus in Kursachsen ab 1571, die zur aktiven Mitwirkung der Kurbrandenburg beim Zustandekommen der *Formula Concordiae* beitrug, bot Musculus die Gelegenheit, sich in einer Reihe von 1573-1574 an der Universität Frankfurt an der Oder entstandenen Disputationen erneut intensiv mit der christologischen Frage zu befassen. Allerdings bedeutete der Eintritt der Kurbrandenburg in das Konkordienwerk für Musculus eine persönliche Beteiligung an den Kommissionsverhandlungen seit 1576. Infolgedessen konnte seine dem Standpunkt Luthers grundsätzlich treue Position auf dieser breiteren Ebene nicht unwidersprochen bleiben. Die ersten Thesen verfasste Musculus zur Promotion von Christoph Corner,

den Artikeln / || darin er von Doctore Andrea || Musculo aufs heftigste || angegriffen || wird. || ... || (s.l., 1563) (VD16 P 4599), fol. 144. Hier berief sich Praetorius besonders auf einige Thesen, die Musculus 1562 für eine Promotionsdisputation verfasst hatte. Zu Musculus' Reaktion, vgl. z.B. Andreas Musculus, *PRIMA || RESPONSIO || AD || LIBELLOS QVIN=||QVE MAG. GODESCHALCI || Abdiae Praetorij, de Neceßitate || Bonorum operum,|| Edita ab || ANDREA MV=||SCVLO D.|| ANNO 1563.* || ... || (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1563) (VD16 M 7199). Eine positive Darstellung von Praetorius' Abendmahlslehre findet sich dagegen z.B. in: Abdias Praetorius, *DE || DISCRIMI=||NE SENTENTIA=||RVM. || LVTHERI, SACRA=||mentariorum & Pon=||tificarum || IN MATERIA DO=||minicae Coenae || ET || DE SENTENTIA SANA || vel Orthodoxa. || ABDIAS PRAETO=||RIVS.* || (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1562) (VD16 P 4598), sowie in Id., *COMMONEFACTIO NECESSARIA DE CONTROVERSIIS QVIBUS Flaciani turbant Ecclesias recte sentientes*, in Sebastianus Theodoricus, Heinrich Moller, Abdias Praetorius und Matthaeus Wesenbeck, *ORATIONES || ALIQVOT RECI=||TATAE IN ACADE=||MIA VVITEBER=||GENSI. || IN QVIBVS CONTINEN=||tur Commonefactiones piae & vtilis || ad statum praesentium tempo=||rum in Ecclesia & Repub. || accommodatae.* || (Wittenberg: Hans Luft, 1573) (VD16 O 861), fol. B 3r-C1r.

408 Andreas Musculus, *DISPVTATIO || de adorando, & ma=||gnopietatis mysterio,|| manifestationis filij || die in carne.* || *And.Mus.D.* || (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1568) (VD16 ZV 17421).

409 Zum Vorschlag einer Unterscheidung im Wortschatz über die theopaschitische Frage, vgl. die Einleitung, Paragraf 3 sowie I.3.

Christoph Albinus, Johann Hederich und Thomas Brendike am 10. September 1573.⁴¹⁰ Hier wiederholte er die Verbindung der Abendmahlslehre mit der Christologie auf Basis der auf die Personeneinheit gegründeten Realpräsenz des Leibes Christi: „credimus inconcussa et indubitata fide totum Christum esse in vtero virginis, in horto, in cruce, in sepulchro, in coelo et in terris, et sic consequenter in coena sacra.“⁴¹¹ In der im folgenden Jahr erscheinenden zweiten⁴¹² und dritten⁴¹³ Thesenreihe wandte sich Musculus gegen die falsche Anbetung Christi im Sakrament. Gegen die physische Deutung von Himmelfahrt und *sessio ad dexteram* – die Deutung, die die Wittenberger als eminentes Argument zur Kritik der Realpräsenz des Leibes Christi verwendeten – veröffentlichte er dann 1575 seine August von Sachsen gewidmete Schrift *Refutatio opposita necessitati physicae locationis*,⁴¹⁴ in der er sich bei dem kursächsischen Kurfürsten für die energische Beseitigung des Philippismus in den vorherigen Monaten bedankte.⁴¹⁵

Im Zusammenhang des vom 28. Mai bis 7. Juni 1576 abgehaltenen Torgauer Konvents legten die kurbrandenburgischen Pfarrer und Professoren anonym eine Reihe von Artikeln zu Christologie und Abendmahlslehre vor, die sich unter Namensnennung gegen Musculus wandten, der – in Übereinstimmung mit dem Standpunkt Luthers – die Lehre von der *manducatio impiorum*, die Lehre von der Realpräsenz des Leibes Christi im Sakrament und die Illokaliät des Leibes

410 Andreas Musculus, Thomas Brendike und Christoph Corner, *PROPOSITIONES* || *DE VERA, REALI ET SVB*=||*stantiali praesentia Corporis et Sanguinis IESV* || *CHRISTI in Sacramento Altaris, De quibus ...* || *Praeside* || *ruerendo et clarissimo viro, D. Andrea Musculo,*|| *S. Theologiae Doctore et Professore Academiae Fran*||*cofordianae, et Ecclesiarum Marchiae Superinten*=||*dente generali, pro licentia accipiendi, gradum* || *Doctorum in Theologia, in publica* || *disputatione responde*=||*bunt,*|| *M. Christophorus Cornerus, S. Theo*-||*logiae Professor.*|| *M. Christophorus Albinus, Hebraeae* || *linguae Professor.*|| *M. Ioannes Hedericus.*|| *M. Thomas Brendike.*|| *Die X. Septembris.*|| (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1573) (VD16 ZV 11300).

411 Musculus, *Propositiones de vera, reali et substantiali praesentia*, fol. A3r, These IX.

412 Andreas Musculus, *SECVNDA* || *DISPVATIO*,|| *DE VERA, REA*=||*LI ET SVBSTANTIALI* || *praesentia corporis & sanguinis Ie*=||*su Christi, in Sacramento* || *Altaris.*|| *Praeside* || *D. Andrea Musculo.*|| (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1574) (VD16 M 7147).

413 Andreas Musculus, *TERTIA* || *DISPVATIO*,|| *DE COENA DO*=||*MINICA, EX VERIS FVN*=||*DAMENTIS ARTICVLORVM A*=||*scensionis Christi ad coelum ...* || *OPPOSITA VETERVM ET* || *recentiorum Caluinistarum, impijs ... corruptelis ...* || *Andreas Musculus D.*|| ... || (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1574) (VD16 M 7148).

414 Andreas Musculus, *REFVTATIO* || *OPPOSITA* || *NECESSITATI PHYSI*-||*CAE LOCATIONIS, IN CORPO*-||*re Christi clarificato et glorioso.*|| *EX SACRIS CHRISTI ET SAN*-||*CTORVM APOSTOLORVM EIVS* || *eloquijs deprompta, atq; superioribus tribus Dispu*=||*tationibus de Coena Dominica, uberioris decla*=||*rations gratia addita,*|| *PER* || *Andream Musculum D.*|| (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1575) (VD16 M 7207).

415 Dazu vgl. IX.8.

Christi vor der Himmelfahrt billigte. Ende September ließ der Brandenburger seine Antwort *Articuli de coena dominica*⁴¹⁶ erscheinen, der im folgenden Jahr noch eine Widerlegung in deutscher Sprache folgte.⁴¹⁷ Allerdings führten die Artikel gegen Musculus auch dazu, dass die Professoren der Universität Frankfurt an der Oder sich weigerten, das Konkordienwerk zu unterzeichnen, sodass der Kurfürst sie im Juli 1577 explizit dazu auffordern musste.

Die zahlreichen Folgen der *causa Osiandri* – die an sich keine besonders auffällige Angelegenheit im Rahmen der vielen nachinterimistischen Kontroversen darstellte – hoben die im Hintergrund stehenden christologischen Fragen hervor, die einige Jahre später in der Abendmahlkontroverse ausdrücklich entfaltet wurden, sowie einige Schwierigkeiten, die damit verknüpft waren. Der Versuch der Nachfolger Luthers, sich auf Luthers Intention zu berufen, stieß auf die Grenze des Mangels an einem spezifischen Wortschatz. Man griff auf die einzige dogmatische Systematisierung zurück, die zur Verfügung stand: diejenige Melanchthons, die sich von dem Standpunkt Luthers und von seinem Hintergrund deutlich differenzierte.

Luther betonte die grundsätzliche Einheit von göttlichem und menschlichem Handeln in der Personeneinheit Christi, die wiederum den Spielraum für Christi Erlösungswerk definierte: Was für die Einheit der Person gilt, müsse ebenfalls für die Einheit des Werks gelten.

Hingegen lehnte Melanchthon mit der Lehre von den *beneficia Christi* Luthers Versuch ab, die Personeneinheit aus der Sache heraus zu begreifen. Den Unterschied konnten die Lutheraner zweiter Generation dennoch weiterhin nicht dauernd erkennen.⁴¹⁸ Die problematischen Implikationen dieses Verfahrens wurden zur selben Zeit in der Auseinandersetzung Joachim Westphals mit Albert Hardenberg um das Abendmahl eklatant.⁴¹⁹ Die zum Scheitern verurteilten Versuche, mit Melanchthons Wortschatz und Begrifflichkeit über ihn hinaus auf Luthers

416 Andreas Musculus, *ARTICVLII || DE COENA || DOMINICA, MINI=||STRIS ECCLESIAE ET || Scholarū Marchiticarum, mandato ac || iussu Illustrissimi Principis ac Domini || D. IOANNIS GEORGII, Marchio-||nis Brandeburgensis ... pro-||pondi, vt fide cordis, & oris confessione || eos approbent, ac maioris confir-||mationis gratia manuum || subscriptionem || addant.* (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1575) (VD16 ZV 11303).

417 Andreas Musculus, *Widerlegung || Aus Heiliger / || G[oe]ttlicher Schrift / Der || Newen Caluinsten / Nestoriani=||schen / Philosophischen / fleischlichen / || nichtigen vnd vnwarhafftigen || gedanken vnd f[ue]rgeben / || Vom Leibe || Gottes vnd Marie Son / das der || selbige ... || nicht mehr als nur an ei=||nem ort sein k[oe]nne vnd m[ue]sse / vnd von der Him=||melfart anfenglich / im Himmel an einem ort || be-||griffen vnd beschlossen / allda sey vnd || sein m[ue]sse ... || Durch || Andream Musculum D.* (Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1577) (VD16 ZV 20365).

418 Dazu vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 38-40; 46f.

419 Zur Auseinandersetzung zwischen Westphal und Hardenberg, vgl. VII.7-VII.9.

Wiedergabe der Personeneinheit als Heilsgeschehen zurückzugehen, konnte man immerhin zunächst im soteriologischen Bereich spüren. 1552 berief sich Justus Menius gegen Osiander in der christologischen Erörterung seiner Schrift *Von der Gerechtigkeit* auf Luther, nicht auf Melanchthon.⁴²⁰ Dennoch bezog er sich auf die Personeneinheit ausschließlich hinsichtlich ihres soteriologischen Mittleramts, und das konsequent, ohne jegliches christologische Interesse an Luthers Auffassung der Personeneinheit zu zeigen. Somit übernahm er Melanchthons Standpunkt und Wortschatz.⁴²¹ Die einzige auffällige Ausnahme war das Brandenburger Gutachten gegen Osiander, das Musculus zusammen mit Agricola verfasst hatte. Darin wurde die Position Osianders tatsächlich aus christologischen Gründen abgelehnt.⁴²²

In Sachsen kündigten die Herzöge Johann Ernst und Johann Friedrich der Mittlere eine gemeinsame Synode zum Thema an. Zur Widerlegung der *causa Osiandri* versandten sie die handschriftliche Fassung eines dreiteiligen Gutachtens nach Königsberg, das dann nachträglich von Gervasius Stürmer unter dem Titel *Censurae* erschien.⁴²³ Die Zustimmung seitens äußerst heterogen positionierter Theologen bestätigte den Umfang des melanchthonisch geprägten Konsens im antiosiandrischen Standpunkt: Unterschrieben wurde die Stellungnahme von Nikolaus von Amsdorf, Erhard Schnepf, Victorin Strigel, Justus Menius, Johannes Stoltz und Johannes Aurifaber. Das Hamburger Gutachten, eine von Joachim Westphal verfasste gemeinsame Stellungnahme der Hamburger und Lüneburger Theologen, beauftragte der Hamburger Superintendent Johannes Aepin. Dieser Beitrag richtete den Fokus auf Osianders fälschliche Deutung der sittlichen Erneuerung als Bestandteil der Rechtfertigung, die er natürlich ablehnte: Die Gerechtigkeit der Sünder bestehe nicht in den – wenn auch von der Gnade verursachten – eigenen Werken, sondern allein im Gehorsam und

420 Justus Menius, *VOñ der Ge=||rechtigkeit die ff[ue]r || Gott gilt.|| Wider die neue Alcumistische || Theologiam Andreae Osiandri.|| Justus Menius.||* (Erfurt: Gervasius Stürmer, 1552) (VD16 M 4591). Abschnitt Von der Person und Naturen des Mitlers Jhesu Christi, fol. 4Fv-K2v.

421 Menius, *Von der Gerechtigkeit*, fol. G3v-G4r. = Melanchthon, *Enarratio*, CR 23, 338-340, vgl. auch H3r-v.

422 Musculus' Feind Georg Buchholzer unterrichtete Mörlin unverzüglich über das Gutachten. Zu den Stellungnahmen der *causa Osiandri* gegenüber in Mitteldeutschland sowie zu den zahlreichen Schriften zum Thema, alle bei Johann Eichhorn in Frankfurt an der Oder gedruckt. Dazu vgl. Fligge, *Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus*, 127f.

423 Das Vorwort stammte aus Justus Menius' Feder, der Text enthält keine Angaben zu den Verfassern. Wahrscheinlich ist die erste *Censura* ebenfalls ein Werk von Menius, die zweite von Schnepf, die dritte von Strigel. Oder – nach Fligges Vermutung – da Menius das Vorwort schrieb, könnte er aus Bescheidenheit sein Gutachten als Letztes platziert haben. Wäre diese Vermutung korrekt, sollte das erste Gutachten Schnepf zugeschrieben werden. Dazu vgl. *ivi*, 131ff.

im Leiden Christi. Mit dieser Widerlegung des osiandrischen Irrtums, die seinen eigenen Bemühungen um die Präzisierung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre entsprach, stimmte auch Flacius völlig überein.⁴²⁴

Beobachtet man allerdings die Position von Flacius – und Gallus – in einem weiteren Sinne, stehen die Magdeburger bezüglich der *causa Osiandri*, genauso wie zum Problem der Adiaphora, im Gegensatz zu den Wittenbergern. Die relative Kompromissbereitschaft zur Deutung der Position Osianders, die Melanchthon auch während der Verhandlungen des Wormser Religionsgespräch zeigte, war auch von der Lage Georg Majors bedingt.⁴²⁵ Die Flacianer drängten dagegen auf eine Verdammung der Position Osianders als reine Dialektik, die zur Einwohnung als Ergebnis eines reinen Syllogismus komme.⁴²⁶ Obwohl sich Mörlin in seiner christologischen Reflexion auf einem Mittelweg zwischen Flacius und Melanchthon befand, ergriff er in den Verhandlungen gegen Melanchthon und Brenz für die Flacianer Partei.

Somit betonten die Lutheraner – auch die streng gesinnten unter ihnen – die Zentralität des Erlösungswerks Christi für die Personeneinheit in einer ausgeprägt melanchthonischen Weise. Sie deuteten den Standpunkt Osianders als eine die Menschheit ausschließende Unterordnung des Erlösungswerks Christi unter der Souveränität Gottes; eine Unterordnung, die fähig war, die Personeneinheit und die Bedeutung der ganzen Inkarnation zu zerstören: Der Versuch war nämlich, Luthers Akzentuierung der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* auf Grundlage von Melanchthons programmatisch antispekulativen Gleichsetzung der Erkenntnis Christi mit seinen *beneficia* zu deduzieren. Dieses häufig inkonsequente Vorhaben seiner Schüler, die Personeneinheit aus den Themen der Menschwerdung, des Opfertodes und der Auferstehung heraus

424 Umso wichtiger war die Betonung der menschlichen Passivität, wenn man an die parallele heftige Kontroverse zwischen Magdeburg und Wittenberg über die Adiaphora denkt. Der gleichen Ansicht war auch Nikolaus Gallus, der in einem Brief an Joachim Westphal (18.02.1552) von einer soteriologischen Beteiligung der Personeneinheit *secundum utramque naturam* redete. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Cod. Cath. 2, fol. 207-208. Zu den Stellungnahmen der *causa Osiandri* gegenüber in Norddeutschland, vgl. Fligge, *Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus*, 125f. Flacius und Gallus befanden sich zur Zeit des Osiandrischen Streits noch in Magdeburg, Amsdorf in Eisenach. Auch der Letztere ließ dennoch seine antiosiandrischen Schriften eloquent weiterhin in Magdeburg bei Christian Rödinger drucken. Dazu *ivi*, 128ff.

425 Zum Majoristischen Streit, vgl. V.2 und V.5. Es war aber auch nicht das erste Mal. Melanchthons Gutachten über die Position Osianders für Brenz und Andreae wies einen deutlich gemilderten Ton auf: CR 9, 405.

426 Der Menschheit Gottes bildet eine Einheit mit der Gottheit und wir sind Glieder der Menschheit Christi, folglich wohnt Gott in uns wie in Christus, wir bilden wie Christus mit Gott eine Person. Zur Rekonstruktion des Syllogismus. Dazu vgl. Fligge, *Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus*, 138.

unter Einbeziehung des göttlichen Sterbens zu deduzieren, entging Melancthon logischerweise nicht – aus diesem Grund hatte er lange auf eine christologische Erläuterung von Osianders Irrlehre zugunsten einer Betonung der soteriologischen Grundlage des *totus Christus* verzichtet. Seine – oft verschleierte – Kritik wollten, oder konnten, seine eigenen Schüler aber nicht beachten.

V.

Von dem postlapsarischen Menschen: Die Darstellung der Bekehrung, der Eigensinn als Hochburg des eschatologischen Sieges und der weltliche Misserfolg

1. Die Grenzen des sola fide, oder von der Mitwirkung des Menschen antichristlichem Zeichen: Der Synergismus als Mängelbehebung des Monergismus und die Versicherung der Theodizee

In den Dreißigerjahren erlebte die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam über die Willensfreiheit eine Renaissance. Für eine erste Fortsetzung der Argumentation über die Rechtfertigung vonseiten Luthers und Melanchthons bot Conrad Cordatus, Pfarrer in Niemeck, die Gelegenheit.⁴²⁷ Diese Konfrontation – ein Teil des zweiten Antinomistischen Streits – gehört zusammen mit Luthers Streit gegen Erasmus zur Vorgeschichte der Streitigkeiten über Gesetz, Willensfreiheit und Sündenfall, die im Bann der Auseinandersetzungen um das Interim ausbrachen. Es war unter diesen Umständen, dass Melanchthons vollständige Auffassung seiner Lehre von den drei *causae* hervorkam,⁴²⁸ die dann auch viele seiner Gefährten mit bedeutsamen Folgen übernahmen.

Der Standpunkt des *Praeceptor Germaniae* zum Thema der menschlichen Beteiligung im Erlösungsverfahren war allerdings alles andere als unbekannt: Ausarbeitungen davon sind in den Schriften von mehreren Gefährten Melanchthons zu finden – neben Johannes Pfeffinger und den Vertretern von ebenso umstrittenen Standpunkten Georg Major und Victorin Strigel, waren Befürworter einer gewissen Teilnahme des menschlichen Willens im

427 Zu Cordatus' Leben, vgl. Dezsó Wician, „Beiträge zum Leben und Tätigkeit des Conrad Cordatus“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 55 (1964): 219-222.

428 Dazu vgl. IV.4.

Bekehrungsprozess ebenfalls Paul Eber, Paul Crell und Christoph Lasius. Indem die kursächsischen Theologen die Lehre von den drei *causae* dem Augsburger Interim und der Leipziger Landtagsvorlage beifügten, wo Melanchthon seinen Standpunkt unter Beibehaltung der Voraussetzung des *sola fide* formuliert hatte – sprich, nicht in Übereinstimmung mit dem römisch-katholischen Lehrstück des *meritum de congruo*⁴²⁹ –, wurde diese bereits datierte melanchthonische Lehre Teil der evangelischen Bekenntnisgrundlage. Im Gefolge der Veröffentlichung der Leipziger Landtagsvorlage betonte Melanchthon in der Darstellung seiner Position über die Willensfreiheit in der Ausgabe der *Loci Communes* von 1553 seine Abhängigkeit von den Kirchenvätern.

Die Bedeutung des gesamten Inkarnationsverfahrens bestehe im Einklang mit der bereits 1521 formalisierten Lehre von den *beneficia Christi* im Mittleramt Christi.⁴³⁰ Im Gegenüberstehen Christi mit den Menschen agiere die ganze Personeneinheit Christi in ihrer operativen Wirkung als Mittler (*mediator*), die wiederum das Erlösungswerk Gottes kommuniziere. Diese praktisch-ethische Dimension, die – auf verschiedenen, nicht unmittelbar miteinander konkurrierenden Ebenen – der Passivität und der Bestimmung des postlapsarischen Menschen zum Bösen entgegenwirkte, stand im Mittelpunkt melanchthonischer Streitigkeiten über den Begriff von Gesetz – des Antinomistischen, des Osiandrischen und des Synergistischen Streits – und wurde zum Gegenstand des Vorwurfs von streng lutherischer Seite, Melanchthon habe eine semipelagianische Rechtfertigungslehre vertreten.

Tatsache ist, die Akzentuierung der ethischen Implikationen der Rechtfertigung *sola fide* in der Positionierung des *Praeceptor Germaniae* wurde wahrhaftig von seinen Bedenken über Luthers Auffassung der Willensfreiheit verursacht,⁴³¹ und zwar bereits zum Zeitpunkt von Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam. Dieser eine Faktor spielte dann eine immer größere Rolle in seiner ganzen theologischen Produktion, bis zum Punkt seines Vorwurfs auf Synergismus im Zusammenhang mit den nachinterimistischen Streitigkeiten.⁴³²

429 Der Text des Rechtfertigungsartikels wurde aus dem Augsburger Interim in die Leipziger Landtagsvorlage wörtlich übernommen. Er ist abgedruckt in CR 7, 51f., Nr. 4290.

430 Dazu vgl. IV.1 sowie die bekannte Stellungnahme Luthers: „Vera theologia est practica“ (WATR 1, Nr. 173, 72). Die Frage, ob die *Loci Communes* Melanchthons überhaupt als Dogmatik gelten sollen, bleibt selbstverständlich eine Frage der persönlichen Interpretation.

431 Vgl. z.B. *De servo arbitrio*, WA 18, 616; 685; 709; 718.

432 *Loci Communes* 1535, CR 21, 371ff. *Loci praecipui*, StA 2/I, 224. Aber bereits in Melanchthons Deutung des Römerbriefes ist die Veränderung deutlich zu merken: Während in der Römerbriefauslegung von 1532 das als externe Gnade und Imputation deutlich betont wurde, wurde in der zweiten Fassung von 1540 die donative Rolle der Rechtfertigung im Sinne einer Erneuerung bzw. einer Wiedergeburt des Menschen durch den Heiligen Geistes stärker hervorgehoben. Die Behauptung einer gewissen

In der ersten Fassung seiner *Loci Communes* hatte sich Melanchthon im Grunde noch Luthers Standpunkt angeschlossen; nur im Fall der weltlichen Werke gestand er eine gewisse Willensfreiheit zu. Den freien Willen betrachtete Melanchthon außerdem unter dem Aspekt der göttlichen Vorherbestimmung, der vernunftgesteuerten Fähigkeit zu äußeren Werken und der Affekte, die den Bereich der menschlichen Sittlichkeit an sich bildeten.⁴³³ Die erste wesentliche Veränderung in dieser Richtung nahm der *Praeceptor Germaniae* 1527 in den *Scholia in epistolam Pauli ad Colossenses* vor, in denen er jegliche deterministische Prädestinationsvorstellung zum ersten Mal ausdrücklich ablehnte.⁴³⁴ Seine Positionierung begründete Melanchthon mit der These, ein ausgeprägter Monergismus im theologischen und ethischen Bereich könne nicht von einer Widerlegung der Theodizee getrennt werden.⁴³⁵

Die Lehre von den drei *causae*, die Melanchthon schon vier Jahre vor der zweiten Fassung der *Loci Communes* entworfen hatte,⁴³⁶ lässt die Entwicklung dieser Gedankenlinie nachweisen: Wort, Geist und ein nicht passiver (*non sane otiosa*) menschlicher Wille wirken als die drei miteinander verbundenen und zusammentreffenden Ursachen des Glaubens (*causae fidei*).⁴³⁷ In der

Willensfreiheit war aber auch in Melanchthons Auffassung auf den Bereich des Weltlichen begrenzt. Den Glauben zu wecken stehe dagegen allein in Gottes Macht. Zur Entwicklung der Willenslehre Melanchthons unter Verweis auf seinen Hintergrund und auf die Anklage auf Synergismus, vgl. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*. Haendler, *Wort und Glaube bei Melanchthon*, besonders 533-557. Matz, *Der befreite Mensch*. Zu einer ausführlichen Textanalyse, vgl. Hartmut Oskar Günther, „Die Entwicklung der Willenslehre Melanchthons in der Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus“ (unveröffentlichte Dissertation, 1963). Zu den exegetischen Disputationen Melanchthons mit Erasmus, vgl. Timothy Wengert, *Human freedom, Christian righteousness: Philipp Melanchthon's exegetical dispute with Erasmus of Rotterdam* (New York: Oxford University Press, 1998).

433 Zur Rolle der Affekte in Melanchthons Vorstellung des Bekehrungsprozesses, vgl. IV.2.

434 StA 4, 222.

435 Vgl. Melanchthon an Veit Dietrich (22.06.1537), CR 3, Nr. 1588, 383f. = MBW 1914, hier Anthologie Text 5.1.

436 Die Lehre erschien zum ersten Mal in: Philipp Melanchthon, *ELEMEN||TORVM || RHETORICES || LIBRI || DVO.|| Autore Philippo || Melanchthone.* (Wittenberg: Georg Rhau 1531) (VD16 M 3101). Sie wurde dann 1535 in der zweiten Fassung der *Loci Communes* in Bezug auf Röm 8, 26 vollständig expliziert.

437 „In hoc exemplo videmus coniungi has causas, Verbum, Spiritum sanctum, et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae“, *Loci Communes* 1535, CR 21, 376. Weitere Äußerungen Melanchthons über die Lehre von den drei *causae* findet man in mehreren Schriften. Zum Thema, vgl. z.B.: „Concurrunt igitur in conversione hae causae, verbum Dei, Spiritus sanctus, quem Pater et Filius mittunt, ut accendat nostra corda, et nostra voluntas assentiens, et non repugnans verbo Dei“, *Examen ordinandorum*, CR 23, 15. „Contritionis, id est, terrorum causae sunt lex, arguens peccata, et Spiritus sanctus efficax per legem, et impellens voluntatem. Et voluntas adsentiens ac non

Widerlegung eines theologischen und ethischen Monergismus setzte der *Praeceptor Germaniae* eindeutig den Fokus auf die Aktivität – oder, genauer gesagt, auf die mangelnde Passivität. Darauf könne der menschliche Wille dank des Geschenks des Heils und seiner Verheißung zielen und, da diese durch Gottes Wort wirke, bestehe genau darin die erste Ursache des Glaubens. Somit werde die Bindung an das vorgängige Wirken Gottes im Geist als konstitutiv dargestellt: „Voluntas nostra non est efficax sine Spiritu sancto, sed [...] adiuatur a Spiritu sancto“.⁴³⁸ Der menschliche Akt sei auf eine Reaktion auf das von Gott geforderte Heil beschränkt, die der Verheißung glaube und sie nicht ablehne.

In dieser Rückkehr (*redire*) des Menschen bestehe jene Freiheit der Menschen *in renatis* als wahres Geschenk Gottes (*donum Dei*)⁴³⁹ – nicht auf soteriologischer, sondern auf protologisch-schöpferischer Ebene.⁴⁴⁰ Die Erfahrung der Anklage des Gesetzes, dessen Aufgabe *semper accusare* laute, sowie die daraus resultierenden Gefühle von Schuld und Verzweiflung – das *agere poenitentiam* – gelten demnach als erstes Werk Gottes durch sein Gesetz zur Rückkehr des menschlichen Willens und zur Heilung. Hier fange die Rückkehr des Gläubigen zu Gott und seiner Gnade durch die Sündenerkenntnis an.⁴⁴¹ Selbst diese Rückkehr sei also allein das Erlösungswerk Gottes durch den Geist, das seinen Grund in der zuvorkommenden Gnade Gottes finde. Das Innehalten des Menschen (*non repugnare, obtemperare, obsequi*) nach der Anklage und das Erschrecken entsprechen der zweiten Phase dieses Erlösungsverfahrens, das den Menschen

repugnans Spiritui sancto, non ipsis peccatis indulgens, eaque repetens“, *Elementa rhetorices*, CR 13, 426. *Enarratio in Ioannem* 6, 39, CR 15, 143. *Disputatio de Poenitentia*, These 44., CR 12, 554. *Doctrina de poenitentia*, StA 6, 434. *Liber de anima*, CR 13, 162. *Postille*, Act 9, 1 f., CR 24, 315. Lk 19, 2ff. CR 24, 425. *Enarratio Symboli Nicaeni*, CR 23, 280; 288 f.; 435; 544. *Commentarium in Psalmos* 11, 14, CR 13, 1117. *Ethica doctrina*, CR 16, 192. *Enarratio in Romanos*, CR 15, 808. *Responsio ad articulos inquisitionis Bavaricae*, StA 6, 315. *Loci praecipui*, StA 2/I, 243; 246. *Disputatio de bonis operis*, These 12., CR 12, 671. 438 *Disputatio de sententia: Deus vult omnes homines salvos fieri*, These 7, CR 12, 481. „Deus antevertit nos, vocat, monet, adiuvat“, *Explicatio Symbolis Nicaeni*, CR 23, 544.

439 *Loci Communes* 1535, CR 21, 372. „Sicut igitur Deus universam naturam condidit, ita condidit etiam hoc naturae donum seu modum agendi, videlicet, libertatem“, *ibid.* „[...] libertas fuerat donum in creatione inditum generi humano, et sustentatio divina non impediabat illud donum“, *Loci praecipui*, StA 2/1, 230.

440 Vgl. *Scholia in Colossenses* 1, 15f., StA 4, 222.

441 „Denn ein solcher Mensch empfähet die Wohlthaten Christi nicht, wo nicht durch vorgehende Gnade der Wille und das Herz bewegt wird, daß er für Gottes Zorn er schrecke, und ein Mißfallen habe an der Sünde“, *Scripta de iustificatione et bonis operis*, CR 7, 51. „Causa vero contritionis movens cor Petri fuit, quod Christus eum intuitus, accendit agnitionem huius tanti lapsus et dolorem. Ita fit contritio movente corda Spiritu sancto per verbum Dei“, *Enarratio in Ioannem* 18, 25 f., CR 15, 401. Vgl. ebenso *Conclusiones in Matthaum* 26, 69ff., CR 14, 1016 sowie *Doctrina de poenitentia*, StA 6, 429 und *Commentarium in Romanos* 12, 6, CR 15, 708.

zum ersten Mal vom Evangelium als Heilswort durch den Geist betreffe. Wie die Erkenntnis des gnädigen Gottes das Vertrauen (*fiducia*) als ihren Vollzug habe, so sei auch für die Erkenntnis des zornigen und strafenden Gottes die Furcht (*timor*) die Durchführung des Werkes und der Gabe des Geistes. In diesem Zusammenhang übe der Mensch seinen Willen aus.

Seinen Standpunkt bekräftigte Melanchthon anschließend in der Fassung der *Confessio Augustana Variata*, indem er Folgendes zum Ausdruck brachte: „Efficitur autem spiritualis iusticia in nobis, cum adiuuamur a Spiritu sancto“.⁴⁴² Kurz vor seinem Tod, in den *Loci praecipui*, behauptete er dann noch offener: „Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei“.⁴⁴³ Mit dieser späten Formulierung der Willensfreiheit, die einen großen Einfluss auf die Schriften zahlreicher Gefährten Melanchthons ausübte, stellte sich Melanchthon im Gefolge der erasmianischen Tradition tatsächlich über die Willensfreiheit, wie seine Gegner schon Jahrzehnte zuvor vermutet hatten. Erasmus hatte gegen Luther den Willen als die „*facultas applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam*“ definiert; nun traute sich Melanchthon, diese öffentlich antilutherische Definition beinahe wörtlich zu übernehmen: „*Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam*“.⁴⁴⁴

Im Gegensatz war Melanchthons Behauptung, der ausgeprägte Monergismus der streng gesinnten Lutheraner sei eine Art Manichäismus und Stoizismus, nicht lediglich ein Gegenschlag nach dem Vorwurf des Synergismus, den seine Opponenten gegen ihn richteten. Als der Leipziger Professor und Superintendent Johannes Pfeffinger, damaliger Melanchthonschüler, der auch an der Leipziger Landtagsvorlage mitgewirkt hatte, im Jahre 1555 das Thema des freien Willens in zwei akademischen Disputationen behandelte,⁴⁴⁵ entflammte der Synergistische Streit um jenen Standpunkt über die Willensfreiheit, den Melanchthon zwanzig Jahre zuvor als Lehre von den drei *causae* formalisiert hatte.⁴⁴⁶

442 StA 6, 23f.

443 *Loci praecipui*, StA 2/I, 243.

444 *Loci praecipui*, StA 2/I, 245. Ein vergleichbarer Standpunkt, der auch eine Anklage auf Manichäismus für die Vertreter eines strengen Monergismus enthält, ist im *Examen ordinandorum*, ebenso 1559 veröffentlicht, zu finden. CR 23, 15.

445 Johannes Pfeffinger, *DE LIBERTA=||TE VOLVNTATIS || HVMANAE, QVAESTIO=||NES QVINQVE.|| D.Johannes Pfeffinger.||* (Leipzig: Georg Hantzsch 1555) (VD16 P 2327).

446 Eine nicht unparteiische, dennoch wenigstens von einem Zeitgenossen verfasste Chronik der Ausbreitung des Synergistischen Streits bot der streng gesinnte Lutheraner, zum Zeitpunkt der

Nachdem die Formel in der Leipziger Landtagsvorlage eingeführt wurde – eine Angelegenheit, die sofortigen Widerspruch von Nikolaus Gallus erregte⁴⁴⁷ – zogen Pfeffingers Äußerungen erneut Aufmerksamkeit auf das Thema. Somit war ebenso Melanchthon – allerdings erst zwanzig Jahre nach der Auffassung seiner Deutung der menschlichen Mitwirkung zur Erlösung – von dem Vorwurf des Synergismus betroffen. Letztendlich hatte Pfeffingers Thesenreihe über die Willensfreiheit die perfekte Gelegenheit geboten, dieses alte Thema an die Öffentlichkeit zu bringen: Daraus konnten die streng gesinnten Lutheraner annähernd reibungslos ein weiteres Beispiel der Zugehörigkeit von Melanchthons Gefährten zur Kirche des römischen Antichristen machen.

Der erste Widerspruch kam von Nikolaus Gallus; als Pfeffinger sich Melanchthons weitgehend akzeptierter Lehre von den drei *causae* anschloss, tauchte zusätzlich eine Verwerfung der Lehre Johannes Pfeffingers vonseiten Nikolaus von Amsdorfs, Erhard Schnepffs und Victorin Strigels durch einen Thüringer Theologenkonvent in Weimar am 12. Januar 1556 auf. Die Krönung dieses Vorhabens erblickte dann im März 1558 mit der Bezeichnung „Synergisten“ in der von Flacius verfassten *Refutatio propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio* das Licht, die er der Gegenschrift des ernestinischen Hofpredigers Johannes Stoltz beifügte.⁴⁴⁸ Nikolaus von Amsdorf schloss sich im selben Jahr erneut an. Allerdings antwortete er nicht – wie zu der Zeit üblich – mit einer

Ereignisse Jenaer Magister, Conrad Schlüsselburg im fünften Buch seines *Haereticorum Catalogus* an. Den Katalog verfasste er zehn Jahre später, im 1569, anlässlich des Altenburger Colloquiums. Die Definition von „Synergisten“ war Flacius' Erfindung, sie wurde im Gegensatz zum streng lutherischen Monergismus als Synonym von „Pelagianer“ oder „Semipelagianer“ benutzt.

447 Gallus an Melanchthon (09.11.1556) CR 8, Nr. 6113, 895-902 = MBW 8017. Gallus behauptete, Melanchthons Formulierung sei sogar für schlimmer als Erasmus' Formulierung zu halten. Um seine These zu stärken, ließ Gallus in diesem Zusammenhang eine neue Auflage des antierasmianischen Werks Luthers *De servo arbitrio* veröffentlichen: Nikolaus Gallus und Justus Jonas, Hrsg., *Das der freye Wille nichts sey*: || Antwort / D. Martini || Lutheri / an Erasmum Roteroda=||mum / Verdeudscht durch D. Justum || Jonam / Zuuor niemals al=||lein im Druck aus=||gangen. || Mit einer nutzlichen notwendi=||gen Vorrede. ||(Ni=||colai Galli. ||) (Regensburg: Heinrich Geißler, 1559) (VD16 L 6675).

448 Er handelte sich um eine Reihe von 140 Thesen unter Bezug auf die Schrift, die Kirchenväter und die Theologie Luthers: Johannes Stoltz, *M. IOANNIS STOLSII CONCIONATORIS AVLICI Ducum Saxoniae Refutatio propositionum Pfeffingeri de Libero arbitrio, cum Praefatione M. Ioannis Aurifabri. MATTH: FLA: ILLYRICI DE eadem controuersia. Ezech. 36. Ego Dominus dabo uobis COR NOVVM, & Spiritum NOVVM ponam in praecordia uestra: auferam cor LAPIDEVM de carne uestra; & dabo uobis cor CARNEVM. Inferam Spiritum MEVM in interiora uestra & efficiam ut ambuletis in statutis meis, & iudicia mea custodiatis atque faciatis: EGO uos saluabo ab omnibus immundicijs uestris. Sic & Ieremias inquit Cap. 31. et Thren. 5. CONVERTE nos Domine et CONVERTEMVR ad te. Hinc apparet, an ACTIVE aut PASSIVE nos habeamus. Anno M. D. LVIII. (Jena: Thomas Rebart, 1558) (VD16 S 9267, VD16 F 1478), fol. D4vff.*

zusätzlichen Streitschrift, sondern mit einem neuen Glaubensbekenntnis, dem *Öffentlichen Bekenntnis*.⁴⁴⁹ Der Hauptanklagepunkt bestand immer in der angeblichen Behauptung, der Mensch könne dem Wort Gottes aus eigenen Kräften folgen. Auf diese Angriffe antwortete Pfeffinger im selben Jahr⁴⁵⁰ und wies die Anklage seiner Gegner zurück; dennoch verteidigte er weiter eine gewisse Aktivität des menschlichen Willens im Bekehrungsprozess: Sie gäbe es nämlich, wenn der menschliche Wille von dem Geist zur Bewegung gebracht werde, damit der Mensch nicht wie „ein todter stein oder klotz“⁴⁵¹ agiere, wie seine Gegner behaupteten – und wie Melanchthon kurz danach als Zeichen einer manichäischen Einstellung beurteilte. Dazu ließ Pfeffinger seine Thesenreihe nachdrucken.⁴⁵² Weitere Reaktionen von ernstlicher Seite folgten,⁴⁵³ jedoch blieb die Kontroverse ungelöst. Selbst nach der *Weimarer Disputation* von 1560

449 Nikolaus von Amsdorf, *Offen[n]tliche Bekenntnis der reinen Lehre des Euangelij / Vnd Confutatio der jtzigten Schwermer. Niclas von Amsdorff. Item ein Register Jlyrici / etlicher bittern vnuarheiten Menij vnd anderer. Jeremias am 23. Cap. Aber bey den Propheten zu Jerusalem sehe ich gwewel / wie sie Ehebrechen (verstehe geistlich / mit falscher Lehre vnd Abgötterey) vnd gehen mit Lügen vmb / vnd stercken die Boshafftigen / Auff das sich ja niemand bekere von seiner bosheit etc. Denn von den Propheten zu Jerusalem kompt Heucheley aus ins gantze Land. Gedruckt zu Jhena / Durch Thomas Rewart. Anno M. D. LVIII.* (Jena: Thomas Rebart, 1558) (VD16 A 2382), in Nikolaus von Amsdorf, *Nikolaus von Amsdorff: Ausgewählte Schriften*, Hrsg. Otto Lerche (Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann, 1938), 79-97.

450 Johannes Pfeffinger, *Antwort: || D. Johan Pfeffin=||gers / Pastoris der Kirchen zu || Leiptzig. || Auff die || Öffentliche Bekent=||nis der reinen Lare des Euan=||gelij / vnd Confutation der jtzigten || Schwermercy / || Niclasen von Amsdorff. ||* (Wittenberg: Georg Rhau [Erben], 1558) (VD16 P 2322).

451 Pfeffinger, *Antwort ... auf die Öffentliche Bekenntnis*, fol. D1v-D2r.

452 Johannes Pfeffinger, *DEMONSTRA-||TIO MANIFESTI MEN=||DACII, || QVO INFAMARE CONA=||TVR DOCTOREM IOHANNEM || PFEFF. LIBELLVS QVIDAM MALE=||dicus & Sycophanticus germanicè editus titu=||lo Nicolai ab Amsdorff, Necessaria propter || Veritatis assertionem & auersionem Scan=||dali, & tuendam existimationem || sinceræ doctrinae. || ...* || (Wittenberg: Georg Rhau [Erben], 1558) (VD16 ZV 12421).

453 Nikolaus von Amsdorf, *Das D. Pfeffinger || seine missethat b[oe]sslich vnd felsch=||lich leugnet / vnd gewaltiglich vber=||zeugt wird / das er die Kirchen || Christi zust[oe]rt vnd zur[ue]t=||tet / vnd die Schrift || verfelschet vnd || verkert || hab. || Niclas von Amsdorff. ||* (Magdeburg: Ambrosius Kirchner d.Ä., 1559) (VD16 A 2339). Nikolaus Gallus, *Erklärung vnd Con=||sens vieler Christlicher Kirchen / der || Augspurgischen Confession / auff die || neue verfelschung der Lehre vom Freyen wil=||len / Wie die aus dem JNTERJM || von etlichen noch gef[ue]rt || vnd verteidigt || wird. ||* (Regensburg: Heinrich Geißler, 1559) (VD 16 G 271). Matthias Flacius Illyricus, *Bericht M.Fla. || Jlyrici / Von etlichen Artikeln der || Christlichen Lehr / vnd von seinem Le=||ben / vnd enlich auch von den Adia=||phorischen Handlungen / wider || die falschen Geticht der || Adiaphoristen || ...* || (Jena: Thomas Rebart, 1559) (VD16 F 1280). Zum Thema, vgl. meinen Aufsatz „Nikolaus von Amsdorf’s reply to Johannes Pfeffinger. Some remarks on Luther’s harvest in the so-called Adiaphoristischer Streit“, in *More than Luther: The Reformation and the Rise of Pluralism in Europe*, Hrsg. Karla Boersma und Herman J. Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 131-150.

war die Auseinandersetzung nicht beendet – vielmehr weitete sie sich sowohl in konfessioneller als auch in konfessionspolitischer Richtung aus. Diese Themen, die sich mit weiteren aufgeflammtten theologischen Konfliktfeldern der Zeit verbanden – die Erbsünde, die Rechtfertigungslehre, die Gnadenwahl und die Bedeutung der guten Werke – brachten erneut alte Konflikte ans Licht. Sie schwelten weiter bis zum Entstehen der *Formula Concordiae*, mit der schließlich ein gewisser Ausgleich der Positionen gelang.

Dieses über zwanzig Jahre alte Thema betrachteten die Ernestiner mit jenen Augen, die auf der Suche nach Spuren von Melanchthons Kompromittierung mit dem römischen Antichristen und seinem *meritum de congruo* waren. Man fand auch, wonach man so unermüdlich suchte: Die öffentliche Beschämung der Gegenseite war auch diesmal meist Domäne des Flacius, der sich in der Zeit zwischen dem Scheitern des Wormser Religionsgespräches und der Anfertigung des *Frankfurter Rezesses* bemühte, dem Standpunkt Melanchthons zu widersprechen. Weitere Beiträge kamen auch von Nikolaus von Amsdorf und Nikolaus Gallus.⁴⁵⁴ Thematisch war letztendlich, die Reihe von Auseinandersetzungen, die man allgemein als Synergistischer Streit bezeichnet, nicht deutlich von den anderen Debatten um die Deutung der Rechtfertigungslehre zu trennen. Selbst die Benennung von „Synergismus“ blieb eher zweitrangig: Jede Abweichung von Luthers Lehre wurde nach wie vor von deren Gegnern als „Adiaphorismus“ bezeichnet. Trotz des charakteristischen streitsüchtigen Tons, der Flacius' kontroverstheologische Produktion ausnahmelos prägte, war die Entwicklungslinie des Standpunktes Melanchthons über die Willensfreiheit dem streng gesinnten Lutheraner dennoch durchaus einleuchtend, wie Melanchthons Äußerungen im Jahre vor seinem Tod bestätigten: Hauptquelle des *Praeceptor Germaniae* war in dieser Hinsicht Erasmus, und zwar genau in den Aussagen, die er in seiner Auseinandersetzung mit Luther selbst gemacht hatte.

Die Fassung der Lehre von den drei *causae* in den *Loci praecipui* zeigt einerseits, dass Flacius' Vermutung korrekt war; andererseits aber auch, wie Melanchthon durch seine Verkündigung den Bruch betonen wollte, den er bereits mit dem

454 Besonders bekannt ist diese Widerlegung der Formulierung der Leipziger Landtagsvorlage, wo der menschliche Wille einem Block gleichgesetzt wird und die Lehre von den drei *causae* knapp – aber effektiv – verspottet wird. Dazu vgl. Matthias Flacius Illyricus und Nikolaus Gallus, *Der Theologen bedencken / odder (wie es durch die ihren inn öffentlichem Drück genennet wirdt) Beschluss des Landtages zu Leiptzig / so im December des 48. Jars / von wegen des Auspurgischen Jnterims gehalten ist / Welchs bedencken odder beschluss wir / so da widder geschrieben / das Leiptzigsche Jnterim genennet haben. Mit einer Vorrede vnd Scholien / was vnd warumb jedes stück bisher fur vnchristlich darin gestraffet ist. Durch Nicolaum Gallum vnd Matthiam Flacium Illyricum. Psal: 125. Die abweichen auff jhre krumme wege / wirdt der Herr wegtreiben mit den übelthetern / Aber friede sey vber Jsrael. 2. Tim: 3. Ihre torheit wirdt offenbar werden jederman. 1550 (Magdeburg: Michael Lotter, 1550) (VD16 S 926).*

Frankfurter Rezess signalisiert hatte. Der ernestinische Anschlag trug dazu bei, eine Parabel in der Debatte zu skizzieren, die mit Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus Mitte der Zwanzigerjahre angefangen hatte⁴⁵⁵ und die endlich in der Verwerfung des freien Willens durch die *Formula Concordiae* kulminierte.⁴⁵⁶

Die Gelegenheit, seinen Standpunkt bezüglich der Anklage des Synergismus zu klären, hatte Melanchthon in Diskussion mit Johannes Brenz während des Wormser Religionsgesprächs zwischen dem 11. September und dem 28. November 1557. Seine Deutung der Willensfreiheit hatte dabei Erfolg: Alles andere als inkonsequent und semipelagianisch wurde Melanchthons Formel dann in den Sechziger- und Siebzigerjahren – nach dem Tod seines Verfassers – ebenfalls von Nikolaus Selnecker, Martin Chemnitz und den Mansfeldischen Theologen übernommen und unterstützt.

Je mehr die streng gesinnten Lutheraner die menschliche Passivität oder sogar ein feindliches Verhalten Gott gegenüber betonten, desto radikaler wirkte Melanchthons Vorstellung einer Zustimmung des menschlichen Willens zum Heil. Der menschliche Wille könne, wie Melanchthon ausführte, kein Stück Holz, kein Stein oder keine Statue sein, da nicht die Rede davon sein könne, dass sich der Wille vollständig passiv (*pure passive*) unter dem Wirken des Geistes verhalte.⁴⁵⁷

455 Zur Ablehnung der erasmianischen Formel in *De servo arbitrio*, vgl. z.B. WA 26, 661.

456 Nach der *Formula Concordiae* sei die Willensfreiheit nämlich die „*facultas applicandi se ad gratiam*, das ist, natürlich sich zur Gnade schicken aus unsern eignen natürlich Kräften“, *Solida Declaratio* II, 78, BS 904.

457 „Non probo deliramenta Manichaeorum, qui prorsus nullam voluntati actionem tribuebant, ne quidem adiuvante Spiritu sancto; quasi nihil interesset inter statum et voluntatem“, *Loci Communes* 1535, CR 21, 377. Melanchthon schilderte in diesem Sinne ein passives Verhältnis des Menschen neben die Aussage, der menschliche Wille verhalte sich unter dem Wirken des Geistes nicht „*pure passive*“: „[...] multa Deus in sanctis agit, in quibus voluntas se tantum passive habet.“, *Explicatio Symbolis Nicaeni*, CR 23, 545. „Vom Heiligen Geist ist diese Regel zu wissen sehr nützlich: wahr ist es, daß Gott sehr viel wunderbarerlicher Erleuchtung und Werk in der Bekehrung, und sonst im ganzen Leben in den Heiligen wirket, die der menschliche Wille nur annimmt, ist nicht Mitwirker, hält sich *pure passive*.“, *Bedenken vom Synodo*, CR 9, 465, sei unter dem Wirken des Geistes nur *subiectum*, genauer: „*subiectum patiens*“, das heißt: nur vom Geisthandeln Gottes betroffenes, selbst passives Objekt. Vgl. u.a. Melanchthon an Nikolaus Gallus (01.12.1556), CR 8, Nr. 6127, 915-917 = MBW 8042. Vgl. z.B. den Brief Jakob Runges an Jakob Andreae: „*Meministi ipse, D[octorem] PHILIPPUM, Wormatiie An. 1557. interrogatum a D[octore] BRENTIO, an de homine renato, vel non renato loqueretur, cum diceret, liberum arbitrium esse facultatem applicandi se ad gratiam, petiisse, ut praecedentes tres lineae in contextu locorum communium adspicerentur, quae sic habent: Scito, volle Deum [...] Haec an in homine non renato existant, aut fiant, facile est cernere*“, sowie Jakob Andreaes Äußerung im Protokoll des Herzbergischen Colloquiums (21.-24.08.1578): „BRENTIUS interrogavit PHILIPPUM Wormatiiae: *Varia disputantur de tuis Locis, de applicatione ad gratiam, et quod homo aliquo modo possit assentiri. Intelligisc hoc de voluntate renata, vel non renata? Respondet PHILIPPUS: de renata intelligo*“, beide Zitate nach Haendler, *Wort und Glaube bei Melanchthon*, 546. Eine umfassende Analyse

Die Verschiebung des Fokus auf den wiedergeborenen Menschen (*homo renatus*) allein ließ den traditionell gewordenen Gegensatz zwischen dem *servum* und dem *liberum arbitrium* entfallen, die zwei verschiedenen Phasen der menschlichen Rückkehr angehören.

Die Betonung der Erbsündeneffekte für den postlapsarischen Menschen gilt in Melanchthons Auffassung als Versicherung der Theodizee: Der Mensch, wenn er dem Wort Gottes widersteht und sündigt, tue es freiwillig. In der Wiedergeburt oder Neuschöpfung des Menschen bestehe Gottes Werk im Geist: Es könne die korrumpierte ursprüngliche Freiheit (*ante lapsum*) wiederherstelle (*incipit sanare voluntatem*).⁴⁵⁸ Somit sei es dem Wiedergeborenen durch seinen befreiten Willen erneut möglich, eine wahrhaftig eigene Entscheidung zwischen dem „obtemperare“ und dem „non obtemperare“ (oder radikaler: „repugnare“) zu treffen.

In der Wiedergeburt bestehe zwar die Möglichkeit einer menschlichen Zuwendung zu Gott, die im Verständnis des Wortes Ausdruck finde, dennoch bleibe diese Freiheit eine vom Geist empfangene: In der Entwicklungslinie, die sich von der „libertas voluntatis humanae ante lapsum“ über die „libertas voluntatis humanae post lapsum“ bis zur „libertas, cum corda renata reguntur Spiritu sancto“ erstreckt,⁴⁵⁹ sei der menschliche Wille dem Werk des Geistes nicht koordiniert, sondern konsekutiv nachgeordnet. Diese diachronische Differenzierung der Funktionen und der Rollen des menschlichen Willens im Bann des von Gott allein verursachten Bekehrungsprozesses⁴⁶⁰ – *ante regenerationem, in regeneratione* und *post regenerationem* – ist der Kernpunkt der Vorstellung Melanchthons, indem sie erlaubt, die Ursache der Bekehrung im Bereich des Externen zu behalten. Die drei Ursachen seien nicht gleichrangig nebeneinander und auf einer Ebene im Zusammensein wirkend; vielmehr sei der Geist als die einzige *causa efficiens* zu bestimmen, wobei der menschliche Wille, zusammen mit dem Wort, lediglich eine zweitrangige *conditio sine qua non* bleibt.⁴⁶¹

der Terminologie Melanchthons findet man in Günthers Dissertation: Günther, „Die Entwicklung der Willenslehre Melanchthons“. Zu einer ausführlichen Darstellung des Arguments Melanchthons, vgl. meinen Aufsatz „La dottrina dei beneficia Christi e il risvolto etico della cognitio peccati“.

458 *Explicatio Symbolis Nicaeni*, CR 23, 545. Zum melanchthonischen Leitmotiv des Anfangs der menschlichen Freiheit, der in der vom Geist verschenkten Freiheit besteht, vgl. u.a. auch *Responsio ad articulos inquisitionis Bavaricae*, StA 6, 317; *Explicatio Symbolis Nicaeni*, CR 23, 467; *Disputatio de bonis operis*, These 14., CR 12, 672.

459 *Definitiones*, StA 2/II, 784.

460 Dazu gelten die typisch reformatorischen Überlegungen Melanchthons zur Rolle des Geistes, vgl. z.B. Haendler, *Wort und Glaube bei Melanchthon*, 489-493. Zur Verknüpfung mit der Anklage auf Synergismus z.B. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken*, 75-108.

461 Zur Unterscheidung zwischen effektiv-konstitutiver Ursache und *causa* oder *conditio sine qua non*, vgl. z.B. *Erotemata dialectices*, CR 13, 673ff. sowie *Initiae doctrinae physicae*, CR 13, 306f.: „Vocant

2. Zur Notwendigkeit der guten Werke: Major, der Rückgriff auf Luthers Standpunkt gegen Cordatus und die erneute Auslösung des Antinomismus

Die publizistische Offensive der streng gesinnten Lutheraner gegen Georg Major brach ebenfalls mit der Bezugnahme des Betroffenen auf Melanchthons Lehre von den drei *causae* aus. Parallel zur neuen Fassung der *Loci Communes* im Jahre 1553, in der Melanchthon – aufgrund des streng lutherischen Widerstands gegen die Lehre von den drei *causae*, wie sie in der Leipziger Landtagsvorlage dargestellt wurde – seinen Standpunkt zur Willensfreiheit unter Verweis auf einige Kirchenväter präziserte, veröffentlichte Albert Christianus in Magdeburg eine neue Ausgabe von Luthers Thesenreihe zur Promotion von Palladius und Tilemann⁴⁶² – diesmal jedoch mit zusätzlichen Glossen, die er speziell gegen Melanchthons Gefährten Georg Major verfasst hatte. Der Grund dieser neuen lutherischen Ausgabe war der Inhalt jener Promotionsdisputation, die eine Widerlegung der melanchthonischen Aussage zum Ausdruck brachte: Die Reue sei *causa sine qua non* der Rechtfertigung.⁴⁶³ Die Notwendigkeit (*necessitas*) der guten Werke hatte Luther zunächst gelehrt, um sich Melanchthons Bedenken nach den Beobachtungen im Jahre 1527 während der kursächsischen Visitation anzuschließen – dennoch milderte er schrittweise seinen Standpunkt im Laufe der Disputationen, bis zur *Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann*, wo er die Formulierung „gute Werke sind zur Seligkeit notwendig“ (*bona opera sunt necessaria ad salutem*) ausdrücklich ablehnte. Gegen den Rückgriff auf diese

autem vere causam, quae aut pars est constituens effectum, aut sua vi agit aliquid, ut fiat effectus. Sed causa sine qua non, ὧν οὐκ ἄνευ, non est pars constituens effectum, nec agit aliquid in efficiendo eo quod fit, sed ita adest, ut sine eo non fieret effectus. Galenus sic definit [...]: Quae nihil conferunt, non possunt autem separari a conferentibus habent rationem causae, quae dicitur ὧν οὐκ ἄνευ. Et [...] discernit causam, sine qua non et accidentia. Causa sine qua non, est qua posita aliud sequitur, sed aliunde. Sed vere dicta causa, est quae vi propria agit, aut pars est [...]“.

462 Albert Christianus, Hrsg., *DISPVTA=||TIO REVERENDI PA=||tris D.Martini Lutheri, de operi=||bus legis & gratiæ,cum argumen=||tis oppositis & earundem solutio||nibus ... collectis, Per M.|| Albertum Christianum uerbi || diuini ministrum Magde=||burgae,ad S.Vdal=||ricum.|| ... ||* (Magdeburg: Michael Lotter, 1553) (VD16 L 4442) (= WA 39/1, 200-202). Sie entstanden im Rahmen des Cordatus-Streits und waren ursprünglich nicht gegen Major gerichtet waren – der im Übrigen, nachdem er 1537 nach Wittenberg zurückgekehrt war, an der Antinomer-Disputation vom 12.01.1538 aktiv teilnahm. WA 39/I, 482.

463 Hier situierte Luther nämlich die guten Werke auf der Ebene des angemessenen, ethischen Verhaltens und lehnte Melanchthons Formulierung „necessaria ad salutem“ oder „ad vitam aeternam“ als missverständlich ab: *Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann*, 01.06.1537, WA 39/I, 224a-226a. In einer früheren Disputation verzichtete Luther ausdrücklich auf den problematischen Begriff von Notwendigkeit. Dazu vgl. WA 39/I, 210.

Formulierung war die erneute Veröffentlichung von Luthers *ipsissima verba* demzufolge eine mächtige Waffe in den Händen der streng gesinnten Lutheraner.

Die abgelehnte Formulierung stammte von dem Wittenberger Professor Caspar Cruciger, Prediger an der Schlosskirche, der 1536 behauptete, Christus sei zwar die einzige Ursache der Rechtfertigung, aber für ihre Vervollständigung müsse es aufseiten des Menschen eine gewisse Beteiligung geben: in Form der Reue als Folge der Sündenerkenntnis und der entsprechenden Vorbereitung zum Empfang der Gnade Gottes.⁴⁶⁴ In diesem Fall ging es ebenso um nichts anderes als um einen Rückgriff auf die im vorherigen Jahr veröffentlichte Lehre von den drei *causae*; deren Mangel an Erklärungen ließ dennoch vonseiten des Conrad Cordatus vermuten, die Reue wäre in dieser Formulierung zur *causa sine qua non* für die Rechtfertigung gemacht worden.⁴⁶⁵

Luthers Disputationsreihe zielte durch eine öffentliche Stellungnahme auf eine endgültige Beseitigung des Streits ab.⁴⁶⁶ Die Behauptung, gute Werke seien zur Seligkeit notwendig, erklärte Luther zunächst durch die enge Verknüpfung von Glauben und Rechtfertigung *sola fide* mit dem Beginn eines neuen Lebens für den betroffenen Menschen; eine meritorische Implikation der guten Werke schloss er logischerweise weiterhin aus. Schrittweise distanzierte er sich dennoch von Crucigers kontroverser Formulierung.

Der Majoristische Streit, die Zusammenstellung der kirchenpolitischen Offensiven, die im Laufe von fast zwanzig Jahren – von 1552 bis zum Tod Majors im Jahre 1570 – die streng lutherische Seite gegen Georg Major richtete, fing mit der Behauptung der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit im Augsburger Interim an⁴⁶⁷ – eine Formulierung, die dann ebenfalls in der

464 Zum Einfluss Melanchthons Theologie auf Cordatus' Äußerungen, die Rolle der Affekte in der Bekehrung sowie die sogenannte Lehre von den drei *causae*, die genau im vorherigen Jahr in der zweiten Fassung der *Loci Communes* zum ersten Mal veröffentlicht wurde, vgl. IV.4. Ähnlich äußerte sich Cruciger in einem Brief direkt an Cordatus im selben Jahr: „iustificamur fide, diserte hoc dixi, quod tamen Christus sit causa iustificationis propter quam. Deinde hoc adidi in hac exclusiva, gratis iustificamur, nunc excludi contritionem, sed eam necessariam esse in homine iustificando, et nostram contritionem vocavi causa sine qua non, quia sine ea non potest existere fides“, Cruciger an Cordatus (10.09.1536), in: CR 3, Nr. 1466, 159-161, 160.

465 Vgl. hier Anthologie, Text 5.2.

466 *Disputatio De iustificatione* (10.10.1536), WA 39/I, 82-133. Eine private Stellungnahme Luthers wurde dagegen im Januar 1552 mit Melanchthons Antwort an Osiander veröffentlicht. Vgl. den undatierten Brief (vermutlich aus dem Jahre 1536), den Luther Melanchthon schrieb: WABr 12, Nr. 4259a, 191-194, erwähnt auch in: Martin Greschat, *Melanchthon neben Luther: Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537* (Witten: Luther-Verlag, 1965), 230-242. Zur Auseinandersetzung Melanchthons mit Osiander, vgl. IV.6.

467 CR 7, 22.

Leipziger Landtagsvorlage wörtlich übernommen wurde.⁴⁶⁸ Genauso wie zwanzig Jahre zuvor, sahen die streng gesinnten Lutheraner das *sola fide* dadurch verraten. Der Erste, der sich erneut zu Wort meldete, war Nikolaus von Amsdorf, der im Dezember 1551, einen Monat nach dem Ende der Belagerung der Stadt Magdeburg, eine Streitschrift gegen Georg Major und Johannes Bugenhagen veröffentlichen ließ. Die Adressaten von Amsdorfs Streitschrift waren lediglich schuldig, an der Verfassung der Leipziger Landtagsvorlage mitgewirkt zu haben. Darin warf Amsdorf diesen sogenannten „Adiaphoristen“ vor, das *sola fide* bei der Rechtfertigung in Zweifel gezogen zu haben.⁴⁶⁹ In seiner Antwort⁴⁷⁰ erklärte Major, gute Werke seien doch zur Seligkeit notwendig, indem durch böse und ohne gute Werke niemand selig werde.⁴⁷¹ Als bald erschienen die Reaktionen von Amsdorf, Flacius und Nikolaus Gallus, von den Mansfelder Predigern Michael Coelius und Johannes Wigand sowie von Joachim Mörlin und der Jenaer Theologischen Fakultät.⁴⁷²

468 CR 7, 63.

469 Nikolaus von Amsdorf, *Das Doctor Po=||mer vnd Doctor Maior mit iren || Adiaphoristen ergernis vnnd zur=||trennung angericht / Vnnd den Kirchen || Christi / vn[ue]berwintlichen scha=||den gethan haben.|| Derhalben sie vnd nicht wir zu Magde=||burg / vom Teuffel erwegt seint / wie || sie vns schmehen vnd lestern.|| Niclas von Amsdorff Exul.|| ... ||* (Magdeburg: Michael Lotter, 1551) (VD 16 A 2340). Dies hatte tatsächlich auch praktische Konsequenzen: Ende 1551 trat Major eine Stelle als Superintendent in Eisleben an, in der Grafschaft Mansfeld. In Eisleben wollten die Geistlichen Major als Superintendenten nur unter der Bedingung anerkennen, dass er diesen Vorwurf entkräftete. In Mansfeld dagegen, wo auch Johannes Wigand tätig war, lehnten sie ihn überhaupt ab.

470 Georg Major, *Auff des Ehrenwir||digen Herren Niclas von Ambsdorff || schrift / so jtzundt neu-lich Men=||se Nouembri Anno 1551. wider || Georgen Maior #[oe]ffentlich im || Druck ausgegangen.|| Antwort || Georg: Maior.|| ... ||*. (Wittenberg: Georg Rhau [Erben], 1552) (VD16 M 1996). Edierter Text in Irene Dingel, Hrsg., *Der Majoristische Streit (1552-1570)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 25-45.

471 „Das bekenne ich aber, das ich also vormals geleret vnd noch lere vnd förder alle meine lebtag also leren will, das gute werck zur seligkeit nötig sind, vnd sage öffentlichen vnd mit klaren vnd deutlichen worten, das niemands durch böse werck selig werde vnd das auch niemands one gute werck selig werde, vnd sage mehr, das wer anders leret, auch ein Engel vom Himel, der sey verflucht.“, ivi, 36.

472 Vgl. z.B. Nikolaus von Amsdorf, *Ein kurtzer vnter=||richt auff D. Georgen Maiors || Antwort / das er nit vnsch#[ue]ldig || sey / wie er sich tragice || rh#[ue]met.|| Das gute werck zur seligkeit nit von || n#[oe]ten sind.|| Das gute werck zu eim Christlichen leben hie || auff erden n#[oe]tig sind.|| Niclas von Amsdorff Exul.||* (Magdeburg: Michael Lotter, 1552) (VD16 A 2379), edierter Text ivi, 55-73. Die fiktive Ortsangabe dieser Schrift und auch der folgenden Veröffentlichungen, die sehr wohl aus der Magdeburger Druckereien stammten, ist wahrscheinlich durch ein kaiserliches Druckverbot zu begründen. Matthias Flacius Illyricus, *Wider den Euange=||listen des heiligen Chorocks / || D. Geitz Maior.|| Matth. Flac. Jly.|| ... ||* (Magdeburg: Michael Lotter, 1552) (VD16 F 1558), edierter Text ivi, 81-95. In seiner Antwort versuchte Flacius Majors Argument über die Notwendigkeit der guten Werke ad absurdum zu führen und dadurch die Inkonsistenz seiner Lehre darzustellen. Nikolaus Gallus, *Auff*

Gegen den Rat Melanchthons und seiner Gefährten⁴⁷³ veröffentlichte Major 1553 dann einen Sermon über menschlichen Bekehrung zu Gott, von Flacius ironisch als „langes Comment“ bezeichnet.⁴⁷⁴ Hier bezog sich der Autor auf die neulich erschienenen Streitschriften in einer ausführlichen Erläuterung seiner Position: Gute Werke seien zu jener Seligkeit notwendig, die jeden menschlichen Verdienst ausschließt und allein aus Gnade verschenkt werde. Diese der Gnade nachfolgenden guten Werke und Seligkeit seien als ihre Bewahrung zu verstehen – doch nicht als Verdienst (*meritum*), sondern als Schuld (*debitum*). Durch Majors Entscheidung, die Streitfrage auf die Kanzel zu bringen, uferete die Auseinandersetzung weiter aus. Seine Position, die im Grunde von Melanchthons ethischer Auffassung abhängig war, hatte Letzterer schon in den vorherigen Jahren eindeutig unterstützt.⁴⁷⁵ Um an den Aussagen Majors, ein neuer Gehorsam sei notwendig (*nova oboedientia est necessaria*) und ein neuer Gehorsam sei eine Schuld (*nova oboedientia est debitum*), festhalten zu

des Herrn D. || Maiors verantwortung vnd De=||claracion der Leiptzigischen Pro=||position / wie gute werck zur selig=||keit n#[oe]tig sind / zum zeugnis seiner || vnschult / das er mit der Leiptzi=||gischen handlung nichts zu || thun habe. || Antwort. || Nicolai Galli. || ... || (Magdeburg: Michael Lotter, 1552) (VD16 G 255), edierter Text ivi, 103-128. Gallus deutete Majors Standpunkt im Zusammenhang mit dem Missbrauch der evangelischen Freiheit.

473 Zu Melanchthons Stellungnahme, vgl. den Brief Melanchthons an Georg von Anhalt (01.04.1553): „Illustrissime et Reverendissime Princeps, Gregorius Nazianzenus diaconum, cui fuit nomen Marimo, habuit familiarissimum: hic maximis adfectus beneficiis a Gregorio, profectus est bis Alexandriam, et calumniis perfecit, ut Gregorio mandaretur, ut Episcopi gradum in urbe Constantinopoli cederet huic Maximo. Cum igitur contentiones crescerent, cessit Gregorius, et dixit se malle in mare abiici, quam videre contentiones illas. Experiinur et nos saeviciam calumniatorum, et minus dolerem si me in Albi mergerent et occiderent. Sed commendemus nos Deo, et modeste necessariam doctrinam recitemus, nec iracunde iritemus inimicos, qui iam triumphant propter nova bella. Fui dissuasor Georgio edendi illas responsiones, in quibus non plus proficit, quam si ignem gladio foderet. [...] necesse fuit mitigare quaedam verba, et oro nullam mentionem fieri formulae Misnensis, quia nomine isto irritantur vicini Critici. Et illa verba, notig zur Selikeit, sunt in impressione ommissa, nec velim haec certamina renovari, etsi magna differentia est inter haec dicta: Sunt necessaria ad salutem ut merita, et sunt necessaria ad salutem, sicut paries ut sit albus; Albedo est necessaria, necessitate causae formalis, quia ipsa vita aeterna est novitas omnium virtutum, vel potius est ipsa vita qua vivificamur per Filium Dei et efficimur conformes Deo. Sed iam non volo rixari cum hominibus ebris superbia et odio. lui dicium erit penes pios et doctos.“ CR 8, Nr. 5363, 63f., 64 = MBW 6788.

474 Georg Major, *Ein Sermon von S. || Pauli vnd aller Gottf#[ue]rchtigen men=||schen bekerung zu Gott / || Durch || D. Georg: Maior. || Hieraus ist klar zubefinden / das Do=||ctori Maiori / von seinen abg#[ue]nstigen / vnbillich || aufferleget / wie er lehre / das gute werck zum || vordienst der seligkeit n#[oe]tig sein / vnd wird hie || angezeigt / ob / wie / welchen / vnd war=||umb gute wercke dennoch zur Se=||ligkeit von n#[oe]tten. || ... || (Leipzig: Wolfgang Günther, 1553) (VD16 M 2186), edierter Text in Dingel, *Der Majoristische Streit*, 137-279.*

475 Vgl. z.B. *Melanchthon ad Senatam Northusanum* (13.01.1555), CR 8, Nr. 5718, nicht in MBW.

können, sicherte Melanchthon sie mit einer entsprechenden Definition der Hauptbegriffe von neuem Gehorsam (*nova oboedientia*), notwendig (*necessarium*) und guten Werken (*bona opera*), die mit der Rechtfertigungslehre in Einklang standen. Obwohl der *Praceptor Germaniae* die Position Majors unterstützte und verteidigte, musste er ohnehin die Streichung des Zusatzes „zur Seligkeit“ (*ad salutem*) vorschlagen, um Missverständnisse im Sinne einer Werkgerechtigkeit auszuschließen. Die Erneuerung, der neue Gehorsam und die guten Werke folgen notwendig auf die menschliche Rechtfertigung allein aus dem Glauben.⁴⁷⁶ Auch die von Melanchthon vorgeschlagene Kompromissformel „zur Seligkeit“ (*ad salutem*) – oder „zum ewigen Leben“ (*ad vitam aeternam*) – lehnten die streng gesinnten Lutheraner ab, denen Melanchthon wiederum dafür Antinomismus vorwarf.⁴⁷⁷

Die politische Lage hatte sich also zum Teil zu Lasten der Majoristen geändert. Graf Albrecht VII. von Mansfeld konnte mit dem Abschluss des Passauer Vertrags im Jahre 1552 in seine Grafschaft zurückkehren und zwang Major sofort, das Land zu verlassen. Ein *Bedenken*⁴⁷⁸ der Mansfelder Prediger zur Predigt Majors über die Bekehrung des Paulus erschien in diesem strikt lutherischen Zusammenhang im folgenden Jahr mit einer vermutlich von Flacius stammenden polemischen Nachschrift. Stephan Agricola d.J., ebenfalls Mansfelder Prediger und Majors Gefährte,⁴⁷⁹ hatte das *Bedenken* nicht unterschrieben. Infolgedessen ließen seine Mansfelder Kollegen im März 1553 eine deutsche Antwort auf Agricolas auf Latein verfasste Schlussreden⁴⁸⁰ erscheinen. Zur Beilegung der Auseinandersetzung in Mansfeld ließen die Landesherren eine Synode aller Theologen der Grafschaft für den 13. Februar 1554 nach

476 *Compositio Francoford* (18.03.1558), CR 9, Nr. 6483, 489-507, 496-499. Vgl. z.B. die Liste der Nachweise in Karl Thieme, „Die Schädlichkeit der guten Werke bei Luther“, *Theologisches Literaturblatt* 29 (1908): 41-43.

477 Dazu vgl. CR 9, 474f.; 552.

478 Michael Coelius und Johannes Wigand, *Bedencken / das diese || Proposition oder Lere / nicht n#[ue]tz / || not / noch war sey / vnm̄d one ergernis || in der Kirchen nicht m#[oe]ge ge=||eret werden. || Das gute werck zur seligkeit n#[oe]tig sind. || Vnd vnm#[ue]glich sey / one gute werck se=||lig werden. || Gestellet durch die Prediger zu Mansfelt / Vnm̄d || vn̄terschrieben von andern Predigern ... ||* (Magdeburg: Michael Lotter, 1553) (VD16 B 1455), edierter Text in Dingel, *Der Majoristische Streit*, 291-314.

479 Dazu vgl. Stephan Agricola d.J., *Propositiones Stephani Agricolae Avgvs=tani, Ecclesiae Christi in Comitatu Mansfeldensi Ministri, De bonis ope=ribus, Et Quaes=tione: An opera sint ad salutem necessaria.* (s.l., 1553), edierter Text ivi, 321-331.

480 *Der Prediger in || der herrschafft Mansfelt antwort / || auff Stephani Agricole Pfarhers || zu Helbra aussgegangene schlussreden || vnd schmeschriefften / die newen lere || in vnsern Kirchen / Das gute || werck zur seligkeit n#[oe]=||tigsein / belan=||gende. ||* (Magdeburg: Michael Lotter, 1553) (VD16 P 4744), edierter Text ivi, 339-352.

Eisleben unter dem Vorsitz des neuen Superintendenten der Grafschaft Erasmus Sarcerius einladen. Die Verhandlungen resultierten für Agricola und weitere Gefährten Majors in der Verbannung aus dem Land.⁴⁸¹ So konnte man aus religionspolitischen Gründen die eminente Rolle der alleinigen Autorität Martin Luthers klarstellen.

Als sich 1554 der Gothaer Superintendent Justus Menius verweigerte, während einer Visitation der ernestinischen Lande in Thüringen die von Nikolaus von Amsdorf und Johannes Stoltz getroffene Auswahl theologischer Schriften von den Thüringer Theologen als Zeichen der Verurteilung adiaphoristischer Irrtümer zu unterschreiben, warf man ihm vor, selbst ein Majorist zu sein. Gegen Amsdorf behauptete Menius, es bestehe keine ernsthafte inhaltliche Differenz zwischen den beteiligten Positionen: Der postlapsarische Mensch, der Gerechtigkeit und ewiges Leben allein aus Gnade durch den Glauben erhalten habe, müsste letztendlich aufgrund der Wirkung des Heiligen Geistes notwendig gute Werke hervorbringen. Menius' Vorstellung einer neuen Seligkeit des postlapsarischen Menschen weckte wiederum das Misstrauen des ernestinischen Herzogs, der Gutachten zur Position des Gothaer Superintendenten forderte. Trotz der Zurückhaltung einiger Kollegen – vor allem Erhard Schnepff, Maximilian Mörlin und Johann Stössel – stand die Mehrheit der kursächsischen Theologen Menius' Position sehr kritisch gegenüber. Er gab freiwillig sein Amt auf, übernahm das Superintendentenamt im albertinischen Leipzig und konnte nun auf die Angriffe des Flacius⁴⁸² öffentlich reagieren.⁴⁸³

Aufgrund der Verschärfung der Auseinandersetzung wurden die Thüringer Theologen in der Zeit zwischen dem 2. und dem 7. August 1556 zu einer Synode nach Eisenach eingeladen, die Johann Friedrich der Mittlere präsiidierte. Victorin Strigel, Hauptverfasser des Abschlusses, führte die Verhandlungen. Die Synode erreichte zwar keine Beilegung der Streitigkeiten, im Abschlussbekenntnis verwandten die Verfasser allerdings die Kompromissformel, kein Mensch sei in der Lage, die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen; man könne im Rahmen

481 Das Protokoll der Synode wurde ebenfalls veröffentlicht: *Acta oder hand=||lungen des L#[oe]blichen Synodi / in || der Stad zu Eisleben / in der Graff || vnd Herschafft Mansfelt / den xiiij. || Frebru. des Jars / 1554. versamlet / wi=||der etliche falsche Leren / darin=||nen verdammet. ||(Etliche zeugnis D. Lutheri seli=||ger / dadurch des Synodi Acta confir||miret vnd bestetiget werden. ||)* (Eisleben: Jakob Bärwald, 1554) (VD16 A 151 und VD16 L 3479), edierter Text ivi, 361-389.

482 Matthias Flacius Illyricus, *Die alte vnd newe || Lehr Justi Menij / jederman zur || Warnung vnd jtz zu einem vor=||drab Matth. Fl. Illyrici. || ... ||* (s.l., 1571) (VD16 M 4537), edierter Text ivi, 399-406.

483 Justus Menius, *Kurtzer Beschaid || Justi Menij: || Das seine Lare / wie er die fur der || zeit gefurt / vnd noch f#[ue]ret / nicht mit jr || selbs streittig noch widerwertig / sondern || allenthalben einerley / vnd der || warheit des Euangelij || gemes sey. || Auff den Vortrab || Flacij Jlyrici. || ... ||* (Georg Rhau [Erben], Wittenberg 1557) (VD16 M 4573), edierter Text ivi, 419-438.

der Lehre vom Gesetz aber theoretisch von einer Gesetzerfüllung reden, die Seligkeit bringe – eine Behauptung, die im Rahmen der Rechtfertigungslehre trotzdem bedeutungslos blieb. Es wurde ausgesagt, die guten Werke seien zwar zur Seligkeit notwendig (*bona opera sunt necessaria ad salutem*), aber „abstractiv et de idea in doctrina legis“.⁴⁸⁴ Somit konnte man das Gesetz auf seine normative Aufgabe in der ethischen Gestaltung christlichen Lebens beschränken: So griff die Synode auf jenen melanchthonischen *tertius usus legis* zurück, den der *Praeceptor Germaniae* im ersten Antinomistischen Streit gegen Agricola etwa zwanzig Jahre zuvor und dann in der zweiten Fassung seiner *Loci Communes* theoretisiert hatte.⁴⁸⁵ Diese Formulierung schien dem Konsens zunächst einen Weg zur Beilegung des bereits seit Jahren schwelenden Majoristischen Streits zu ebnen. Jedoch entzündete sie eine erneute Ausbreitung des Antinomismus, deren Effekte kumulativ als dritter Antinomistischer Streit (1556-1571) bekannt sind.

Unter Verweis auf eine spontane Wirkung des Geistes allein als Ursache der guten Werke widersprachen die Lutherschüler Anton Otho und Andreas Poach sowie Andreas Musculus der Vorstellung eines dritten Gebrauchs des Gesetzes neben dem Spiritual- und dem Naturgesetz. Zu dem Thema äußerte sich Amsdorf in den folgenden Jahren in Auseinandersetzung mit Justus Menius: Er bereute die Zustimmung zur Lehrformel und formulierte im Zusammenhang mit der parallelen Diskussion mit Major die These von der Schädlichkeit guter Werke zur Seligkeit.⁴⁸⁶ Ihrerseits billigten Flacius und Johannes Wigand den Abschied – immerhin ohne seine Veröffentlichung zu empfehlen –, zu dem der Weimarer Hof sie beauftragte, Stellung zu nehmen. Gleichwohl spezifizierten sie die Funktion des Gesetzes als eine doppelte. Dadurch vermieden sie die Gleichsetzung dessen dritten Gebrauchs zur Seligkeit mit der forensisch-impulativen Rolle, die das Rechtfertigungsverfahren voraussetzt.

Die Einstellung von Flacius – und Joachim Mörlin – gegenüber dem Beschluss der Eisenacher Synode empfanden die ehemaligen Wittenberger Studenten

484 „Der erste Artickell oder Proposition. Etsi haec oratio, Bona opera sunt necessaria ad salutem, in doctrina legis abstractivae, et de idea tolerari potest, tamen multae sunt graues causae, propter quas vitanda et fugienda est, non minus quam illa: ‚Christus est creatura‘. Das ist: Wiewol diese Rede ‚Güte werck sind notig zur seligkeit‘ mochte geduldet vnd gelitten werden, so ferne sie eine gesetzlehre ist vnd bleibet vnd verstanden wird abstractivae vnd de idea, Jedoch sind viel grobwichtiger vrsachen, vmb welcher willen sie nicht jm predigen oder schreiben solle gebraucht werden, gleich wie man sich hütet vor diesen worten: ‚Christus ist ein Creatur‘.“, in Irene Dingel, Hrsg., *Der Antinomistische Streit (1556-1571)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 30.

485 Zum ersten Antinomistischen Streit gegen Agricola und zum Begriff von *tertius usus legis*, vgl. IV.4.

486 Es gäbe – so Amsdorf – keine guten Werke auf abstrakte Weise, sondern lediglich konkrete – und die konkreten guten Werke dürfe man keineswegs als nötig zur Seligkeit bezeichnen. Zu den Quellen, vgl. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, 516.

Anton Otho und Andreas Poach als eine persönliche Herausforderung. Genau wie Amsdorf hatten sich die beiden kritisch gegenüber dem dritten Gebrauch des Gesetzes geäußert.⁴⁸⁷ In Frankfurt an der Oder stand der streng gesinnte Lutheraner Andreas Musculus Melanchthons Gefährten Abdias Praetorius in einer Auseinandersetzung gegenüber, die erst mit der Niederlage der philippistischen Auffassung im Jahre 1564 ein Ende fand.⁴⁸⁸ Anders als in Nordhausen und Frankfurt an der Oder, rückte in Magdeburg im Herbst 1562 der bisher überhaupt nicht umstrittene *usus politicus* ins Zentrum der Aufmerksamkeit, als Wigand versuchte, mit Tilemann Heshusius' Unterstützung nach seiner Entlassung aus Jena nach Magdeburg zurückzukehren und der Stadtrat aufgrund von Unstimmigkeiten bezüglich genau dieser Entlassung die Wahl untersagte.⁴⁸⁹

Eine Gelegenheit für Flacius' Einschreiten in die Streitigkeit bot der *Frankfurter Rezess* in 1558 und die Veröffentlichung des ernestinischen Gegenbekenntnisses im folgenden Jahr. Mit der Schrift *Dass die Buße allein aus dem Gesetz zu*

487 In Nordhausen hatte der Majoristische Streit zu einer Spaltung der Pfarrrschaft geführt: Auf der einen Seite vertraten Jakob Sybold, der Diakon Laurentius Tunger und Johann Noricus die These der Heilsnotwendigkeit guter Werke, auf der anderen Seite widersprachen ihnen Anton Otho, der Diakon Lampert Faust, Johann Wirth, der Diakon Martin Hartkese und Andreas Weber. Anfang 1555 forderte Melanchthon einerseits die Nordhäuser Theologen auf, die These Majors nicht länger zu verteidigen, andererseits erkannte er in Othos Standpunkt antinomistische Tendenzen. Mehrere ernestinische Theologen, Erhard Schnepff, Johann Stoltz und Justus Menius übersandten ebenfalls zum selben Zeitpunkt ihre Gutachten. Aus Magdeburg ließ Johannes Wigand eine Schrift über den Streit in Nordhausen und die Gefährdung der wahren Lehre durch die Verbreitung der These Majors veröffentlichen. Zu einer ausführlichen Darstellung der Ereignisse, sowie zu den wichtigsten Texten, vgl. Dingel, *Der Antinomistische Streit 1556-1571*.

488 Während der Erste die Bedeutung des Gesetzes auf den *usus theologicus* beschränken wollte, verteidigte Praetorius den melanchthonischen dritten Gebrauch des Gesetzes. Auslöser der Auseinandersetzung war Musculus' scharfe Kritik in zwei Predigten gegen den *Frankfurter Rezess*, der von seinem Landesherrn Joachim II. von Brandenburg durchgeführt wurde. Hauptpunkt der Kritik von Musculus war die Übernahme der These Majors von der Notwendigkeit guter Werke. Der Melanchthonschüler Praetorius sah sich dadurch herausgefordert und beidseitig eskalierte die Polemik. 1560 sorgte ein Friedensmandat des Kurfürsten für eine Unterbrechung, bald setzte die Auseinandersetzung fort.

489 Der Stadtrat Magdeburg beauftragte Amsdorf, seine Position zu verteidigen. In seiner Verteidigungsschrift behauptete er, der Magdeburger Rat habe die betroffenen Theologen aufgrund seiner Amtspflichten so behandelt und nicht aufgrund eines Vorwurfs, sie seien Verfolger der wahren evangelischen Lehre. Allerdings habe Heshusius diese bitteren Konsequenzen für sich selbst gezogen, da er die Bitte des Rates verweigert und die Polemik dagegen fortgesetzt habe. Durch ihre Ausschließung der Obrigkeit aus der Gemeinde seien Heshusius und seine Mitstreiter einfach ihrem eigenen Willen gefolgt. Wigand meldete sich dann mit einer Schrift zu Wort, in der er Amsdorf aufgrund seiner Stellungnahme als mitschuldig erklärte. Amsdorf klagte ihn und die anderen Prediger wiederum eines intriganten Verhaltens an. Dagegen habe der Rat sein politisches Mandat zu Recht ausgeübt.

predigen sei bezog Flacius Stellung zum bereits seit Jahrzehnten strittigen Thema des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium:⁴⁹⁰ Hauptaufgabe des Gesetzes sei und bleibe die *cognitio peccati*, behauptete Flacius unter Verweis auf Schriften Luthers und Melanchthons. Gegen Flacius' Standpunkt griffen anonyme Theologiestudenten der Leucorea auf die Position Agricolas in ihrer Schrift *Wider die Verfälschung der Definition des Evangelii* zurück:⁴⁹¹ Das Evangelium erwecke keine Reue und strafe keine Sünde; dies sei nämlich die Aufgabe des Gesetzes, das vom Evangelium nicht aufgehoben, sondern lediglich erfüllt werde. Darauf reagierte Flacius wiederum mit einer *Kurzen Antwort*⁴⁹² unter Verweis auf Melanchthon selbst, dessen Rechtfertigungsauffassung er ernsthaft teilte: Unter dem Stichwort Evangelium sei nicht die bloße Predigt der Buße oder der Vergebung der Sünden zu verstehen, sondern beides.

3. Die Weimarer Disputation: Die konfessionspolitische Spaltung der Ernestiner und der Misserfolg einer theologischen Wiedergutmachung

Melanchthons Anklage auf Stoizismus und Manichäismus gegen den ausgeprägten Monergismus von streng lutherischer Seite wurde letzten Endes in die *Formula Concordiae* aufgenommen,⁴⁹³ indem die Verfasser Flacius' Identifizierung der Erbsünde als Wesen (*substantia, natura* oder *essentia*) des Menschen sowie die korrelative Verwendung der Begriffe von Substanz und

490 Matthias Flacius Illyricus, *Das die Buss / Rewe / || oder erkenntnis des Zorns vnd der S#[ue]nden / || eigentlich allein aus dem Gesetz: Vnd widerumb die ver=||gebung der S#[ue]nden / oder Gnade / allein aus dem E=||uangelio zu predigen sey / welcher vnterscheid || des Gesetzes vnd Euangelij auff's || fleissigst zu Mercken || ist. || M.F. Jlyr.: || ... ||* (Jena: Thomas Rebart, 1559) (VD16 F 1331), edierter Text in Dingel, *Der Antinomistische Streit*, 55-69.

491 *Wieder die verfel=||schung der Definition oder be=||schreibung des Euangelij / so || Flacius Jlyricus newlichen in einer || Schrift one gr#[ue]nde vnd wider || sein gewissen vnter das || Volck ausge=||sprengt. || STVDIOSI VVITENBERGENSES. ||* (Wittenberg, 1559) (VD16 W 2467), edierter Text ivi, 77-96.

492 Matthias Flacius Illyricus, *Kurtze antwort Jlyr. auff die || Schrift der Adia. vom Euan. ||* (Jena: Thomas Rebart, 1559) (VD16 F 1435), edierter Text ivi, 103-106.

493 Die in der *Formula Concordiae* dargelegte Lehre bereiteten in Anknüpfung an Luthers Lehrposition in *De seruo arbitrio* die Jenaer Theologen vor, als sie im Anschluss an das Altenburger Colloquium in ihrem Bekenntnis vom freien Willen jeder Mitwirkung eine Absage erteilten. *Bekentnis || Von F#[ue]nff Freit=||tigen Religions || Artickeln. || Durch || Die Theologen zu || Jhena gestellet.* (Jena: Christian Rödinger d.J., 1570) (VD16 B 1571), fol. C3v-D4r.

Akzidenz im Anschluss an Luthers Äußerungen in *De servo arbitrio* als manichäischer Irrtum verdammt. Die damit verknüpfte Ablehnung einer aktiven Fähigkeit des postlapsarischen Menschen zur Vorbereitung zur Gnade Gottes (*capacitas activa*) zugunsten der nüchternen Darstellung einer passiven Fähigkeit (*capacitas passiva*) in der Bekehrung (*conversio*), die allein gnädiges Werk Gottes bleibe, ist zweifellos als Echo der melanchthonischen Lehre von den drei *causae* und des folgenden Adiaphoristischen, Majoristischen und Synergistischen Streits zu erkennen: Es gäbe keine Mitwirkung vonseiten des Menschen – dennoch sei dessen Wille auch nicht als Klotz, Stein oder Statue zu deuten.

In den ernestinischen Territorien spitzte sich die erst mit der *Formula Concordiae* beigelegte Auseinandersetzung weiter auf das Thema der Erbsündenlehre zu. Im Zuge des Majoristischen Streits wurde eine Differenzierung zwischen Bekehrung (oder Rechtfertigung) und Heiligung eingeführt: Obwohl der Mensch zur Bekehrung nicht beitragen könne, sei er dennoch Mitwirkender seiner eigenen Heiligung. Dagegen sei in der radikalen ernestinischen Auffassung der Bekehrung, die Flacius verteidigte, dem postlapsarischen Menschen nicht nur eine Passivität, sondern auch eine aktive Feindschaft Gott gegenüber zuzuschreiben – die Vorstellung eines passiven Verhaltens sei lediglich eine quasi optimistische Deutung des streng lutherischen Standpunkts von gegnerischer Seite.⁴⁹⁴ Gegen die Meinung seiner Jenaer Kollegen Erhard Schnepff und Victorin Strigel sowie des Jenaer Superintendenten Andreas Hügel, jedoch mit der Unterstützung des Herzogs Johann Friedrich II. des Mittleren, betrieb Flacius im *Weimarer Konfutationsbuch* eine Verurteilung des angeblichen Synergismus melanchthonischer Art.⁴⁹⁵ Der postlapsarische Mensch sei für Gott tot und komplett unfähig, bei der Bekehrung mitzuwirken. Alles, was den Willen für Gott statt des Willens gegen ihn hervorrufe, werde vom Heiligen Geist verschenkt.

Die differierende Attitüde der beiden Seiten spiegelte sich desgleichen in den konkurrierenden politischen Haltungen im Rahmen des Wormser Religionsgesprächs: Dort nahm Strigel für einen Ausgleich Partei,⁴⁹⁶ während die Flacianer – unter welchen jedoch Flacius nicht als Wormser Teilnehmer zu

494 Flacius, *Bericht ... Von etlichen Artikeln der Christlichen Lehr*, fol. C1v; Musäus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, fol. 382.

495 Dazu vgl. Wilhelm Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit* (Erlangen: T. Bläsing, 1861), Bd. 2, 426-431. Thomas Kaufmann, „Die Anfänge der Theologischen Fakultät Jena“. Ernst Koch, „Victorin Strigel (1524-1569): Von Jena nach Heidelberg“, in *Melanchthon in seinen Schülern* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997), 391-404, 392. Slenczka, *Das Wormser Schisma*, 487, 493.

496 Dazu vgl. Koch, „Victorin Strigel“, 402.

zählen war⁴⁹⁷ – die Verhandlungen als Protestaktion abbrachen.⁴⁹⁸ Mit der Fassung eines eigenen Glaubensbekenntnisses entflammte diese Spannung weiter, auch im Gebiet der internen Konfessionspolitik.⁴⁹⁹

Zusammen mit seinen Mitstreitern – dem Juraprofessor Basilius Monner, dem Weimarer Hofprediger Johannes Aurifaber und dem Lutheraner der ersten Stunde Nikolaus von Amsdorf – genoss Flacius zu diesem Zeitpunkt einen mächtigen Einfluss auf seine Landesherrn.⁵⁰⁰ Die Nachgeschichte des Wormser Religionsgesprächs zeigt diese Tendenz deutlich: Bereits Ende des Jahres 1557 verfolgte Flacius das Vorhaben, ein Bekenntnis in Form eines *Konfutationsbuches* mit Johann Friedrich II. als Herausgeber – unter Berufung auf das dynastische Selbstverständnis sowie auf die christliche Obrigkeit seines Landesherrn als Verteidiger der wahren Lehre – veröffentlichen zu lassen. Damit traf er auf die Skepsis von Schnepff, Strigel und Hülgel.⁵⁰¹ Nach Aufforderung des Herzogs erklärten sich die drei am 19. Februar 1558 bereit, ein Bekenntnis zu verfassen – jedoch unter der Bedingung, nicht mit Flacius und Amsdorf arbeiten zu müssen.⁵⁰² Diese Abgrenzung begründeten sie unter Verweis auf die Uneinigkeit im Majoristischen Streit. Das Ergebnis war die positive Darstellung eines in Loci unterteilten Bekenntnisses nach dem Vorbild der *Confessio Augustana* und der *Loci Communes* von 1543-1544, die auf Flacius' Opposition stieß. Während eines Konvents in Weimar im Mai 1558 schlug er einige Veränderungen vor, darunter die Verschiebung des Schwerpunkts auf die namentliche Verdammung und die Widerlegung der falschen Lehre.⁵⁰³

Im Januar 1559 konnte die endgültige Version des von Flacius vorgeschlagenen Bekenntnisses dann veröffentlicht werden. Der große Einfluss des Theologen auf die ernestinische Konfessionspolitik der Zeit führte dazu, dass das *Weimarer Konfutationsbuch* im ernestinischen Sachsen neben der Heiligen Schrift, der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* sowie den *Schmalkaldischen Artikeln*

497 Dazu vgl. Slenczka, *Das Wormser Schisma*, 481-494.

498 Zum Abbruch des Gesprächs, vgl. Ivi, 476f. Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557*, 281f.; 285; 421; 560. Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 98; 115-117; 119; 213. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 69f.

499 Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 146; 158. Zur Vorgeschichte der Differenzen, vgl. Friedhelm Gleiß, *Die Weimarer Disputation von 1560: Theologische Konsenssuche und Konfessionspolitik Johann Friedrichs des Mittleren* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 51f.

500 Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 155.

501 Ivi, 122f.; 153.

502 Gleiß, *Die Weimarer Disputation von 1560*, 47ff.

503 Dingel, „Bekenntnis und Geschichte“, 78f. Leppin, „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung“, 299f., 303ff. Gleiß, *Die Weimarer Disputation von 1560*, 49ff.

zur verbindlichen Lehrnorm wurde.⁵⁰⁴ Die Opposition von Schnepff, Strigel und Hügel, die Flacius zunächst auf der Weimarer Synode entgegentraten und sich weigerten, das *Konfutationsbuch* anzunehmen, führte zu ihrer Verhaftung.⁵⁰⁵ Flacius ersetzte den gefangen genommenen Theologieprofessor Victorin Strigel durch ihm gleichgesinnte Kollegen: Es waren Simon Musäus, Matthäus Judex und Johannes Wigand, die nun in Jena versammelt waren.⁵⁰⁶ Strigels Sympathisanten schlossen die in Jena versammelten Flacianer umgehend vom Sakrament aus.

Strigels Gefangenschaft, nach seiner Verweigerung, das *Konfutationsbuch* zu unterschreiben, und die daraus folgende Polarisierung der ganzen Stadt Jena stellten für Herzog Johann Friedrich II. einen Anlass zu Bedenken dar. Der Dringlichkeit, eine Lösung für die Spannungen in seinen Territorien zu finden, begegnete er mit dem Vorschlag, eine Disputation zur Beilegung der Streitigkeiten zu veranstalten. Im Laufe einiger Vermittlungsgespräche zwischen Flacius und Strigel wurde dieser Vorschlag erstmals im Oktober 1559 von Flacius, Musäus und Balthasar Winter geäußert. Strigels skeptische Reaktion verzögerte die Planung von Ablauf und Regeln der Disputation, die erst für den kommenden April festgelegt werden konnte.⁵⁰⁷ Schon im November 1559 lud Flacius dennoch zu einer Disputation zum Thema der Erbsünde ein;⁵⁰⁸ mit Rücksicht auf eine Reise Johann Friedrichs II. fand die Disputation schließlich zwischen dem 2. und dem 8. August 1560 in Anwesenheit des Herzogs statt; Kanzler Christian Brück d.J. führte den Vorsitz.⁵⁰⁹

504 Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 133.

505 Ivi, 157. Zum Thema, vgl. auch Gleiß, *Die Weimarer Disputation von 1560*, 56-63.

506 Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 165-176.

507 Ivi, 184. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 126.

508 Matthias Flacius Illyricus, *DISPVTA=||TIO DE ORIGINALI PEC=||CATO, ET LIBERO ARBITRIO,|| contra praesentes errores.|| M. Flac. Illyricus. || ... ||(die 10.|| Nouemb. In Academia Ie=||nensi 1559.))* (Jena: Donat Richtzenhan, 1559) (VD16 F 1347), neulich ediert in Hans-Otto Schneider, *Der Erbsündenstreit (1559-1580)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 33-61.

509 Gleiß, *Die Weimarer Disputation von 1560*, 63-70; 121f. Slenczka, *Das Wormser Schisma*, 54. Die Disputation wurde dennoch wegen des Todes eines Sohnes des Kurfürsten ergebnislos abgebrochen. Das offizielle Protokoll wurde nicht veröffentlicht, kurz darauf ließ aber Musäus seine eigene Fassung der Akten des Streits als *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio* erscheinen: Simon Musäus, Hrsg., *DISPVATIO || DE ORIGINALI PECC-||ATO ET LIBERO ARBITRIO, INTER MA-||thiam Flacium Illyricum & Victorinum Strige=||lium publicè Vinariae per integram hebdomadam,|| praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus,|| Anno 1560. initio mensis Au=||gusti habita:|| CVM Praefatione ... || ACCESSERVNT eiusdem argumenti et alia quaedam || scripta ... || Item, Rerum & uerborum ... || INDEX.||(DE ORIGINALI PEC=||CATO ET LIBERO ARBITRIO,|| M. Flacio Illyrico Autore.))* (*DISPVATIO M. FLACII || ILLYRICI DE ORIGINALI PECCATO,|| et libero arbitrio, contra Pontificios, et eorum collusores, pu=||blicè in Schola Ienensi biduò tractata.))*(*ROSTOKIENSIVM IV=||DICIVM DE CONTROVERSIA || inter Illyricum & Vi-||ctorinum.))* (Basel: Johann Oporinus, 1562) (VD16 F

Als Disputanten traten nur Flacius und Strigel an. Zunächst verteidigte Flacius seine Lehre, dann Strigel seine.⁵¹⁰ Hauptgegenstand der Disputation war das unterschiedliche Verständnis der Bekehrung, der Willensfreiheit und der Erbsünde zwischen den beiden. In der Auseinandersetzung warf auch Strigel – genau wie Melanchthon im Jahre 1558⁵¹¹ – Flacius Manichäismus vor. Der anschließende Versuch Johann Friedrichs II., den Konflikt durch die Erarbeitung einer Konsensformel zu lösen, scheiterte im Dezember 1560:⁵¹² Die vorher ungeklärten Deutungsalternativen im Rahmen der reformatorischen Anthropologie wurden nun aber zum ersten Mal geschildert, bis zur *Formula Concordiae* konnte man keinen Lösungsvorschlag für diese Angelegenheit finden.

Der Vorgang der Bekehrung bestand für Flacius in der Erweckung des Sünders durch die Anklage des Gesetzes und der daraus folgenden Buße. Die Sündenerkenntnis sei selbst als Gnadengabe zu verstehen; der Sündenfall habe die Menschheit in ihren wesentlichen Bestimmungen geändert: Der postlapsarische Mensch habe nicht nur alle guten geistlichen Kräfte verloren, sondern an deren Stelle seien auch die schlechtesten Kräfte getreten. Er sei nicht nur unfähig, das Gute zu tun, sondern tue zwangsläufig das Böse – er sei von der *imago Dei* zur *imago satanae* geworden.⁵¹³ Demzufolge sei in der Bekehrung von einer

1352 und VD16 F 1349, VD16 F 1459, VD16 R 3190, dann ebenda im folgenden Jahr erneut gedruckt: VD16 F 1354, VD16 F 1351, VD16 F 1382, VD16 F 1450, VD16 F 1462, VD16 H 5822, VD16 M 5058, VD16 R 3192, VD16 S 9221, VD16 S 9268), fol. 367-397. Eine kritische Edition des Textes der *Sessio secunda* nach VD16 F 1352 befindet sich in Schneider, *Der Ebsündenstreit*, 75-101. Die vorliegende Untersuchung verweist dennoch nicht auf Abschnitte der *Sessio secunda*: Aus diesem Grund wird der Referenztext nicht an die einzige bis dato existierende partielle kritische Edition angepasst: VD16 F 1352 wird der im Jahre 1563 erschienene und um einiges erweiterte Text von VD16 F 1354 bevorzugt. Jede Angabe, die im Folgenden erscheint, bezieht sich auf diesen Text. Zum Thema, vgl. auch Stefan Michel, „Der Synergistische Streit: Theologische und religionspolitische Positionen über den freien Willen des Menschen“, in *Politik und Bekenntnis: Die Reaktionen auf das Interim von 1548*, Hrsg. Irene Dingel und Günther Wartenberg (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 249-278, 268. Koch, „Victorin Strigel“, 394. Zu den Gründen der Beendigung, vgl. Gleiß, *Die Weimarer Disputation von 1560*, 131ff.

510 Dazu *ivi*, 118ff.

511 01.09.1558, CR 9, Nr. 6588, 603, nicht in MBW.

512 Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 187. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 146-148.

513 In der *Sessio tertia* vertrat Flacius gegen Strigels Auffassung und in Anschluss an Luthers Auslegung der Genesis (WA 42, 24) die These einer wesentlichen Veränderung der menschlichen Substanz infolge der Erbsünde: Insofern die *iustitia originalis* mit der ursprünglichen *imago Dei* verbunden sei, lasse ihr Verlust das plötzliche Erscheinen der Erbsünde als *substantia* des postlapsarischen Menschen zu, die mit der *imago diaboli* gepaart werden müsse. Musäus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, fol. 74.

völligen Passivität des Menschen auszugehen: Ihre einzige Voraussetzung könne nur das gnädige Handeln Gottes sein.

Die Bekehrung sei dagegen für Strigel kein bestimmtes punktuelles Ereignis, sondern die lebenslange Reaktion, die Melanchthon zu dem Gesetz postuliert hatte, das den postlapsarischen Menschen ständig anklagt (*semper accusat*).⁵¹⁴ Das ist der Zusammenhang, in dem der natürliche Wille des Menschen mit der Gnade kooperiere⁵¹⁵ und jene Kräfte wiederbelebt, die, obwohl durch den Fall gemindert, anwesend seien. In Übereinstimmung mit Melanchthons Lehre von den drei *causae* gelte immer das Folgende: Nur durch die Unterstützung des Geistes könne der postlapsarische Mensch an der Bekehrung teilnehmen, nicht aus eigener Kraft; die Mitwirkung des Menschen sei lediglich eine Zustimmung zum gnädigen Handeln Gottes.⁵¹⁶

Strigel entwickelte die Begrifflichkeit, die in der *Weimarer Disputation* zum Einsatz kam, von Melanchthon her. Sogar die bekannte Differenzierung zwischen Substanz und Akzidenz hatte er in der Vorlesung über die *Loci Communes* von 1553 aus Melanchthons *Erotemata dialectices* übernommen⁵¹⁷ und nun auf die Deutung des Begriffspaares von Erbsünde als Akzidenz und freiem Willen als Substanz übertragen.⁵¹⁸ Laut Melanchthons erster Definition sei Akzidenz alles, was von der Substanz getrennt werden kann: Da die Erbsünde in der Auferstehung weggenommen werden müsse, sei sie lediglich eine Akzidenz. Überdies unterschied er zwischen Substanz und Eigenschaft (*qualitas*) des Willens: Der Wille könne der Eigenschaft nach – nicht der Substanz nach – gut oder böse sein.

Diese Position, die an sich keine Neuschöpfung, sondern eine Veränderung des Willensvermögens vorschlug, verstand Flacius als Behauptung einer neuen Substanz für den Menschen. Im Einklang mit der Argumentationsweise seines Gegners formulierte er dann seine kontroverse Behauptung der Erbsünde als Substanz des Menschen: In der Urstandsgerechtigkeit (*iustitia originalis*) nach Gottes Bild bestehe in Luthers Verständnis das Wesen (*essentia*) des Menschen;⁵¹⁹

514 Zur Bedeutung der ständigen Anklage des Gesetzes unter dem Stichwort „semper accusare“ in Melanchthons Vorstellung, vgl. IV.1.

515 Musäus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, fol. 19.

516 *Sessio tertia*, ivi, fol. 62-71.

517 Vgl. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 199.

518 Substanz des Menschen seien nämlich Verstand, Wille und Herz. Im Gegensatz zu den Tieren seien dem Menschen Selbstbestimmung und Eigenverantwortlichkeit zuzuschreiben. *Sessio tertia*, in Musäus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, fol. 53.

519 In diesem Zusammenhang unterscheidet Flacius zwischen einer gewordenen *forma substantialis*, die grundsätzliche Trägerin des Bösen sei, und *substantia materialis*, die als Möglichkeit, etwas Gutes zu wirken, noch *subsistere*. *Sessio tertia*, ivi, fol. 54.

diese Substanz sei zwar als entfernt zu deuten, aber doch auf die eine oder andere Weise weiterhin erkennbar. Dagegen wäre eine Deutung des Erbsündenbegriffs als Akzidenz eine Banalisierung der Wirkung des Sündenfalles auf die postlapsarische Anthropologie.⁵²⁰

Gegen Strigels Auffassung vertrat Flacius im Anschluss an Luthers Genesisauslegung⁵²¹ die These einer wesentlichen Veränderung der menschlichen Substanz infolge der Erbsünde: Solange die *iustitia originalis* mit der ursprünglichen *imago Dei* verbunden sei, lasse ihr Verlust das plötzliche Erscheinen der Erbsünde als *substantia* des postlapsarischen Menschen zu, die mit der *imago satanae* gepaart werden müsse. Anders als bei Strigel, war für Flacius die menschliche Neuschöpfung allein ein Werk Gottes, das keine Zustimmung des menschlichen Willens voraussetzt.⁵²² In diesem Zusammenhang unterschied Flacius zwischen einer gewordenen *forma substantialis*, die grundsätzliche Trägerin des Bösen sei, und einer *substantia materialis*,⁵²³ die als Möglichkeit, etwas Gutes zu wirken, subsistiere.

Diese Problematik, die Flacius seit Jahren beschäftigte und während der *Weimarer Disputation* ungelöst blieb, bot die Grundlage für den Flacianischen Streit über die Erbsünde – und somit für eine weitere Spaltung innerhalb der streng gesinnten Lutheraner.

4. Melanchthons Einigungsvorschlag: Minimalkonsens oder neues Bekenntnis undercover?

Seinen November 1557 datierten Einigungsvorschlag, die *Formula Consensus*, konzipierte Melanchthon als Übergangsformel zur Beseitigung der konfessionellen Unterschiede, die im Wormser Religionsgespräch ungelöst geblieben waren: die seit dem Leipziger Interim umstrittene Frage der Adiaphora, die osiandrische Rechtfertigungslehre, Majors Lehre von der Notwendigkeit guter Werke und das Abendmahlsverständnis. Die vorgeschlagene Lösung bestand offensichtlich in der Fassung eines neuen Glaubensbekenntnisses: Bekennen sollten sich die lutherischen Theologen – samt der jeweiligen Landesherren – selbstverständlich

520 Genesisvorlesung (1535-1538), WA 42, 123f. Vgl. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 202.

521 WA 42, 24.

522 *Sessio quarta*, in Musäus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, fol. 74.

523 *Sessio tertia*, ivi, fol. 54.

zur *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie*, aber auch zu den *Schmalkaldischen Artikeln*. Sogar die namentlichen Verwerfungen, die den Ernestinern so leidenschaftlich am Herzen lagen, wurden Melanchthons Vorschlag beigefügt:⁵²⁴ In den *Schmalkaldischen Artikeln* und den namentlichen Verwerfungen bestand insgesamt gesehen Melanchthons eindeutiges Friedensangebot an die streng lutherische Seite – letztendlich zielte er auf eine Einigung ab.

Seine Hoffnungen musste der *Praeceptor Germaniae* dennoch bald aufgeben: unerwarteterweise, jedoch nicht aufgrund einer Stellungnahme der Ernestiner, sondern infolge der Konflikte mit Johannes Brenz, der sich während des Wormser Religionsgesprächs erneut für Osiander einsetzte und seine Zustimmung zu dem Artikel über den Osiandrismus sowie über die namentliche Verwerfung des Verfassers der entsprechenden Lehre verweigerte. Die Gefahr einer weiteren Spaltung war klar und deutlich zu sehen. Demgemäß zog Melanchthon sofort seine Formel zurück.

In der *Declaratio*,⁵²⁵ die er kurz danach dem Kurfürsten zukommen ließ, konnte Melanchthon seine Verzweiflung kaum kaschieren:⁵²⁶ Darin ist keine Kompromissbereitschaft mit den Ernestinern mehr zu spüren. Melanchthon beschloss schließlich, das Bekenntnis auf die *Schmalkaldischen Artikel* zu verweigern sowie auf die namentlichen Verwerfungen zu verzichten.⁵²⁷ Ferner kümmerte er sich darum, öffentlich über jene Haltung des Brenz hinsichtlich der Lehre Osianders zu berichten, die den Konsens unmöglich gemacht hatte. Auf eine Betrachtung der umstrittenen Fragen verzichtete er unter Verweis auf eine künftige Synode.

Der Wunsch nach einer theologischen Synode verstärkte sich nach diesem erneuten Scheitern der politischen Verhandlungen – auch bei Brenz' Landesherrn Christoph, nachdem die Einigung am Votum seines Rates gescheitert war. Diese Zusammenkunft geschah in Form eines Konvents von den Kurfürsten August von Sachsen, Joachim II. von Brandenburg, Ottheinrich von der Pfalz sowie dem Landgrafen Philipp von Hessen und dem Pfalzgrafen Wolfgang in Begleitung ihrer Theologen und politischen Räte, der anlässlich der Übertragung der Kaiserwürde auf Ferdinand I. am 25. Februar 1558 in Frankfurt stattfand. Dafür verfasste Melanchthon ein neues Bekenntnis, *Bedenken vom*

524 Für die Gnesiolutheraner war die Praxis namentlicher Verwerfungen nicht nur zur Bestätigung der wahren Lehre gezielt, sondern auch zur Wiedergewinnung einer echten Einheit. Zur Frage der Verwerfungen, vgl. Gensichen, *Damnamus*.

525 *Declaratio* (01.12.1557), CR 9, Nr. 6414, 385-390.

526 Text in CR 9, Nr. 6425, 403-411.

527 Vgl. CR 9, 366f.

Synodo.⁵²⁸ Ihrerseits zeigten sich die Fürsten bereit, es zu unterzeichnen. Die daraus folgende erste theologisch-politische Einigung nach dem Scheitern des Wormser Religionsgesprächs, als *Frankfurter Rezess* bekannt,⁵²⁹ ließ zunächst auf eine Einigung der Evangelischen hoffen. In diesem Sinne bemühten sich die Unterzeichner, zum Konsens andere Landesherren zu gewinnen.⁵³⁰

Die Einigung wurde auf Grundlage eines Minimalkonsenses angestrebt: Melanchthon stellte seine Lehrformulierung Melanchthons als schlichte Wiederholung der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* vor.⁵³¹ Die bekanntlich besonders kritischen Stellen – die Grundlage der Abendmahlslehre, die *Schmalkaldischen Artikel*, die Notwendigkeit namentlicher Verwerfungen – wurden einfach nicht erwähnt. Dennoch stellte Melanchthon hinsichtlich der Rechtfertigung, der Notwendigkeit guter Werke und des Abendmahls den verschärften Standpunkt im Vergleich zu seiner *Formula Consensus* von Dezember 1557 dar und erwähnte gleichzeitig die Theologen, die er für Irrlehren als verantwortlich hielt: Nikolaus Gallus und Anton Otho für die Abwertung des menschlichen Willens; Andreas Osiander und dessen Schwiegersohn und Gefährte Johann Funck für die Verfälschung der Rechtfertigungslehre; die Bremer Gegner Albert Hardenbergs, Joachim Westphal und natürlich Huldrych Zwingli für die Verfälschung der Abendmahlslehre. Auf eine Namensnennung jener Theologen, die ihm näherstanden, verzichtete er, obwohl ihre Äußerungen ebenso umstritten waren: Parallel war Melanchthon mit dem zweiten Abendmahlsstreit beschäftigt, in dem er im Rahmen der Bremer

528 *Bedenken vom Synodo aller Chur und Fürsten und Stände Augsburgischer Confession. Von Philippo Melanchthon gestellet* (04.03.1558), CR 9, 462-478.

529 Der *Frankfurter Rezess* (18.03.1558) ist abgedruckt in CR 9, Nr. 6483, 489-507. Dazu vgl. Dingel, „Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: Der Frankfurter Rezeß“. Leppin, „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung“.

530 Vor allem strebten sie darauf, den ernestinischen Fürsten Johann Friedrich II. den Mittleren zu gewinnen, an der Position dessen Theologen zahlreiche Konsensbemühungen gescheitert waren. Ottheinrich von der Pfalz sollte sich um Straßburg und die benachbarten Städte bemühen; August von Sachsen und Joachim II. von Brandenburg sollten sich gemeinsam an den Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach, die Fürsten zu Anhalt, die Stadt Magdeburg und weitere Nachbarstädte wenden; Joachim sollte seinen Bruder, Markgraf Johann von Brandenburg-Küstrin gewinnen und neben ihm noch die Häuser Lüneburg, Mecklenburg und Pommern. Christoph von Württemberg sollte um den Beitritt seines Veters, Georg von Württemberg, und den der oberdeutschen Städte werben.

531 CR 9, Nr. 6483, 494. Die *Confessio Augustana* und ihre *Apologie* wurden als *Summarium* und *Corpus Doctrinae* definiert, in dem die Aussagen der Heiligen Schrift und der drei altkirchlichen Symbola zusammengefasst seien. Die Bezeichnung eines Kommentars zur *Confessio Augustana* als „repetitio“, um eine Abweichung von der wahren Lehre auszuschließen, wurde bereits in der deutschen Fassung der *Confessio Saxonica* (1551) benutzt (CR 28, 481f.).

Kontroverse Partei für Hardenberg ergriff, sowie mit dem Majoristischen Streit. Von den Namen Georg Major und Albert Hardenberg gab es allerdings im *Frankfurter Rezess* keine Spur.⁵³²

Hinsichtlich der Abendmahlslehre konnte Melanchthon die Abgrenzung von der Transsubstantiationslehre deutlich aussprechen, jedoch blieb er – wie schon in der *Formula Consensus* – in Bezug auf die innenprotestantischen Unterschiede grundlegend zurückhaltender. Er übernahm die sakramentale Fassung der *Confessio Augustana Variata*,⁵³³ die lutherischen Merkmale der *manducatio oralis* und *impiorum* schloss er somit konsequent – wenn gleich implizit – aus. Dagegen betonte Melanchthon nach 1Kor 10, 16 die Gemeinschaftsstiftung im Abendmahlsgeschehen: Brot und Wein stiften eine wahre Gemeinschaft des Christen mit Leib und Blut, mit der Menschheit Christi – Melanchthons Darstellung konnte demnach nicht vorgeworfen werden, bloß zeichenhaft zu sein.⁵³⁴ Legitimerweise rezipierten die streng gesinnten Lutheraner Melanchthons Formulierung als eine Opposition zu ihrem an Luther orientierten Standpunkt.⁵³⁵ Obwohl das ungeklärte christologische Thema im *Frankfurter Rezess* nicht erwähnt wurde, führte Melanchthons Auffassung des Abendmahlsartikels trotz ihrer eher zurückhaltenden Formulierung zur Fortsetzung der Streitigkeiten.

532 Zu Westphal, vgl. Reiner Kuhn, *Bekennen und Verwerfen: Westphals Ringen um Luther und Melanchthon* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019); zu Hardenberg, vgl. Wim Janse, *Albert Hardenberg als Theologe: Profil eines Bucer-Schülers* (Leiden [u.a.]: Brill, 1994). Zur Auseinandersetzung zwischen den beiden, vgl. VII.6-VII.8.

533 Damit war einer Verständigung über den X. Artikel der *Confessio Augustana* auch offiziell der Weg geebnet. Diese Entscheidung wurde 1561 vom Naumburger Fürstentag in ähnlicher Weise wiederholt. Dazu vgl. u.a. Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 387-392.

534 Zur Bedeutung der paulinischen Stelle für Melanchthons Abendmahlslehre, vgl. II.2.

535 Hier hatte Melanchthon sich gegen die Auffassung Westphals von einer Allgegenwart der Menschheit Christi gewandt und die These der Allgegenwart der ganzen Person Christi in Gottheit und Menschheit vertreten. Somit schloss sich Melanchthon der Lehre von der Allgegenwart der ganzen Person Christi dank der Idiomenkommunikation an, lehnte aber die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi ab. Bereits in seinem *Bedenken vom Synodo* hatte Melanchthon diese Auffassung auch deutlich zur Sprache gebracht und die Abendmahlsdiskussion in den Zusammenhang der beginnenden christologischen Kontroversen gestellt, vgl. CR 9, 470.

5. Apokalyptische Umstellung der strittigen Themen: Melanchthons nominale Zustimmung zur Osiandrischen Rechtfertigungslehre und die endzeitlich ketzerische Transfiguration der ‚adiaphoristischen‘ Irrlehre

Georg Major erklärte sich schon 1558 bereit, auf seine bestrittene Formulierung zu verzichten, um einen Schlusspunkt in der Debatte zu setzen.⁵³⁶ Dennoch insistierte Nikolaus von Amsdorf wiederholt auf seine Anklage, die mit der Zeit eine stetig zunehmende apokalyptische (bzw. ‚resttheologische‘) Nuancierung erhielt.⁵³⁷ Majors Rückgriff auf Melanchthons Lehre von den drei *causae* war zu einer endzeitlich ketzerischen Transfiguration einer angeblich adiaphoristischen Irrlehre schlechthin geworden. Einen klareren Rückgriff auf die theologisch-politische Lage der Zeit in einer Schrift gegen Amsdorf aus dem Jahre 1559⁵³⁸

536 Georg Major, *CONFESSIO* || *D. GEORGII MAIORIS, || DE ARTICVLO IVSTIFICATIONIS, || hoc est, de doctrina, #[Quo] homo sola || fide abs#[que] ullis meritis propter || Dominum nostrum Iesum Chri=||stum, habeat remissionem pecca=||torum, & coram Deo iustificetur, || & sit hères uiuē & salutis p̄ternę. || Et de bonis operibus, quae fidem || ueram, tanquam fructus, || sequi necesse est.* || (Wittenberg: Hans Lufft, 1558) (VD16 ZV 10595). Die deutsche Fassung wurde zweimal in Wittenberg gedruckt, erst bei Hans Lufft, dann bei Peter Seitz d.J.: Id., *Bekentnis* || *D.Georgij Maio=||ris von dem Artickel der Iusti=||fication / das ist / von der Lere / das der || Mensch allein durch Glauben / on alle || verdienst / vmb des HErrn Christi will||len / vergebung der s#[ue]nden habe / || vnd fur Gott gerecht / vnd Erbe || ewiger seligkeit sey. || Vnd von guten wercken / welche dem || warhafftigen Glauben / als fr#[ue]ch=||te der gerechtigkeit / folgen sollen.* || (Wittenberg: Hans Lufft, 1558) (VD16 M 2005) und *Bekentnis* || *D. Georgij Maio=||ris von dem Artickel der Iusti=||fication / das ist / von der Lere / das der || Mensch allein durch Glauben ... || vergebung der s#[ue]nden habe / || vnd f#[ue]r Gott gerecht ... || sey. || Vnd von guten wercken / welche dem || warhafftigen Glauben / als fr#[ue]ch||te der gerechtigkeit / folgen sollen.* || (Wittenberg: Peter Seitz d.J., 1559) (VD16 M 2008). Die parallele Edition von lateinischer und deutscher Fassung befindet sich in Dingel, *Der Majoristische Streit*, 452-467. Vgl. auch Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 395f.

537 1555 wiederholte er seine Position in einer Vorrede zu dem im folgenden Jahr veröffentlichten ersten Band der Jenaer Ausgabe der deutschen Schriften Luthers: *Der Erste Teil || aller Bücher vnd Schrifften des || thewren | seligen Mans Doct: Mart: Lutheri | vom II XVII.jar an | bis auff das XXII. || ... || Hrsg. v. (M. Georgium Rorarium ... ||)* || (Jena: Christian Rödinger d.Ä., 1555) (VD16 L 3323). 1557 erklärte er sie noch einmal in seiner Vorrede zu den bisher ungedruckten Predigten Luthers zu Joh 18-20: *Das achtzehend vnd || neunzehend Capitel | vnd ein Stück || aus dem zwentzigsten S. Johannis von || dem Leiden | Sterben | vnd Ausserste= || hung vnsers HErrn Jhesu || Christi. || Gepredigt vnd ausgelegt durch Doc. || Mart. Luth. Anno M.D.XXVIII. || vnd XXIX. || Vorhin nie im Druck ausgangen || vnd jizi allererst zusammen bracht.* || (Jena: Christian Rödinger d.Ä. [Erben], 1557) (VD16 L 3637).

538 Nikolaus von Amsdorf, *Das die Propositio* || <Gute werck sind zur Seligkeit || schedlich> *ein rechte ware Christ=||liche Propositio sey / durch die || heiligen Paulum vnd Lu=||therum gelert vnd || gepredi=||get.* || *Niclas von Amssdorff.* || ... || (Magdeburg: Ambrosius Kirchner d.Ä., 1559) (VD16 A 2336). Text in in Dingel, *Der Majoristische Streit*, 477-487.

erklärte, inwieweit die Deutung der Position Majors immer weniger mit dem eigentlichen Standpunkt seines Gegners zu tun hatte und inwieweit sie von Amsdorf – und mit ihm, von seinen ernestinischen Gefährten – als endzeitliche Entscheidungssituation gewertet wurde, in der die Rechtfertigungslehre Luthers möglichst unverfälscht und in Abgrenzung von einer vermeintlich papistischen Art Werkgerechtigkeit zu sichern sei. Die Tatsache, dass zehn Jahre nach dem Ausbruch einer inhaltlich sekundären Lehrstreitigkeit – und trotz der Bereitschaft der betroffenen Partei, die strittigen Aussagen zurückzunehmen – die angeblich irrtümliche Lehre weiterhin zur Diskussion stand, zeigt unmissverständlich, inwiefern die Auseinandersetzung für die Ernestiner nicht mehr auf die Ebene der Lehrstreitigkeiten zu begrenzen war, sondern vielmehr eine erheblich bedeutsamere Richtung eingeschlagen hatte.

Die ernestinischen Theologen ließen die fürstlichen Einigungsbemühungen scheitern, als sie zunächst auf dem Frankfurter Fürstentag im Jahre 1558, dann 1561 auf dem Naumburger Fürstentag, die Verhandlungen mit der Motivation abbrachen, keine Bereitschaft zu einem Kompromiss mit den Häresien dulden zu wollen. Hingegen beharrten sie auf einer namentlichen Verdammung der Irrlehren – insbesondere des angeblich weit verbreiteten Adiaphorismus. Seinerseits versuchten Melanchthon und August von Sachsen, für eine Abgrenzung von falschen Lehren ohne namentliche Verwerfung der Vertreter zu sorgen. Die Angriffe gegen Major ließen bis zu seinem Tod im Jahre 1574 nicht nach. Er hatte mit einer neuen theologischen Wende an der theologischen Fakultät Wittenberg zu kämpfen, die sich in den Siebzigerjahren immer deutlicher abzeichnete. In seinem 1570 verfassten Testament⁵³⁹ bekannte er sich noch einmal zur *Confessio Augustana*, ihrer *Apologie* und dem *Corpus doctrinae Philippicum*; dadurch bescheinigte er erneut die gemäßigte philippistische Position, die er lebenslang vertreten hatte. Die erneute Wortmeldung der Jenaer Theologen zu Majors Testament, in der sie noch einmal auf die Ereignisse der Fünfzigerjahre zurückblickten, machte deutlich, dass die Theologen ganz unterschiedliche Perspektiven vertraten. Die ernestinische Konfessionspolitik war nämlich darauf ausgerichtet, Luthers reine Lehre von den Einflüssen Melanchthons und seiner Gefährten zu säubern. Dass dieses Vorhaben jedoch zum Scheitern verurteilt war, wurde in den parallelen Reaktionen während der Streitigkeiten im christologischen-sakramentalen Bereich immer offensichtlicher.

539 Georg Major, *TESTAMEN=||TVM DOCTO=||RIS GEORGII || MAIORIS.||... ||* (Wittenberg: Hans Lufft 1570 und Nürnberg: Nikolaus Knorr, 1570) (jeweils VD16 M 2192 und VD16 M 2189), edierter Text in Dingel, *Der Majoristische Streit*, 553-562.

In der Darstellung der Rechtfertigungslehre des *Frankfurter Rezesses* arbeitete Melanchthon an einer Kompromisslösung bezüglich der Rechtfertigungslehre vor dem Hintergrund der Lage seines Gefährten Majors. Diese war so wichtig, da sie die strittigen Themen der nachinterimistischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte sowie die – obgleich oberflächliche – Richtung der Debatte um die Position Osianders zusammenfasste.

Zunächst behauptete Melanchthon, aus der Imputation der Gerechtigkeit Christi erfolge eine Erneuerung des Menschen, die als eine Einwohnung Gottes in den gerechtfertigten Menschen gedeutet werden könne:

Nämlich zum ersten, so viel die Lehre betrifft, da gelehrt wird, wie wir vor Gott gerecht werden, da soll gelehrt werden, daß der Glaube soll vertrauen auf die verheißene Barmherzigkeit Gottes, der uns gewißlich annimmt; allein wegen des Gehorsams Christi, wie der Text spricht, *iustificati sanguine ipsius Iesu Christi*, wir sind durch sein Blut gerecht geworden. Und allein durch diesen Glauben ist der Mensch vor Gott gerecht geachtet, um Christi willen, das ist, er hat Vergebung der Sünden und *imputatam iustitiam propter Christum*, wird vor Gott gerecht geachtet, um Christi willen, und ist Gott gefällig, und wird die Person also gerecht vor Gott, das ist, ihm angenehm, so der Glaube auf den Mittler, den Herrn Christum, und seinen Gehorsam und Verdienst vertrauet. Also treten die Propheten und alle Heiligen vor Gott, suchen die verheißene Barmherzigkeit, um des Mittlers willen, und sind durch diesen Glauben gerecht, und haben Friede durch Gott, wie David spricht: Hilf mir um deiner Barmherzigkeit willen. Wiewohl nun Verneuerung folgt und anfähet, so ist sie doch nicht dieses, darum die Person vor Gott gerecht und gefällig ist; denn in diesem sterblichen Leben ist noch Sünde im Menschen, und bleibt der Spruch; *totus mundus sit reus Deo*, die ganze Welt ist vor Gott schuldig. Darum muß dieser Trost für und für bleiben, daß die Person durch Barmherzigkeit, von wegen des Mittlers und seines Gehorsams und Verdienstes gerecht sey, das ist Gott gefällig, allein durch den Glauben an ihn.

Nach diesem Trost ist wahr, daß Gott im Menschen wohnt, und Verneuerung folgt, und daß dieselbige Verneuerung Gottes Werk ist, wie viele Sprüche sagen: Ioh. 14. cap. [Joh 14] „Wer mich liebet, der wird meine Rede bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm Kommen, und Wohnung bei ihm machen“. Ioh. 4. [Joh 4] „Er ist von uns, denn von seinem Geiste giebt er uns“.

Aber obgleich dies neue und angefangene Licht und angefangener Gehorsam in den Gläubigen auch Gerechtigkeit genannt wird, welches recht zu verstehen ist, nämlich, daß der Gehorsam gegen Gottes Gebot also anfähet, und in den Gläubigen Gott gefällig ist (ja es ist Gottes Werk); so wissen doch alle Heiligen, daß neben diesem Anfang des neuen Gehorsams und göttlicher Wirkung in uns in diesem sterblichen Leben große Schwachheit und Sünde bleiben, wie der Psalm spricht: vor dir ist kein Lebendiger gerecht, und wie Job spricht cap. 9 [Job 9]: „Ich weiß wahrlich, daß kein Mensch gerecht ist vor Gott, und ist diese ernstliche Lehre sehr oft in göttlicher Schrift erholet“.

Darum ist dieser Trost für und für im Leben zu wissen, daß die Person nicht von wegen der folgenden Neuigkeit, sondern durch den Glauben an Christum und sein Verdienst allein, aus Barmherzigkeit, um des Herrn Christi willen gerecht, das ist, Gott gefällig sey und Vergebung der Sünden empfahe. Diese Lehre ist ihm klar in göttlicher Schrift ausgedrückt, und ist durch Gottes Gnade in unsern Kirchen bekannt, ist nicht unrichtig oder unverständlich, sondern muß in täglicher Anrufung, Glauben und Vertrauen geübt werden.⁵⁴⁰

Die leichte Verschiebung änderte nichts daran, dass die Erneuerung dem Rechtfertigungsgeschehen nachgeordnet bleiben müsse: Die Auffassung Osianders von einer Einwohnung der *iustitia essentialis* in dem gerechtfertigten Menschen blieb Melanchthon wesentlich fremd. Dennoch wollte er in der Formulierung Osianders Wortschatz aufgreifen – im Versuch, auch die Württemberger in die Einigungsformel einzubeziehen.

Die These eines Handelns Gottes in dem Menschen durch eine innere Einwirkung (oder Einwohnung) hatte im vorherigen Jahrzehnt Osiander vertreten. Aus diesem Grund wurde ihm einerseits Spiritualismus schwenckfeldianischer Art vorgeworfen; andererseits sahen die Gegner in diesem Einwirken Christi auf den gerechtfertigten Menschen ein gefährliches Vertrauen in eigene Werke und somit eine Annäherung an den römisch-katholischen Standpunkt. Nun ging Melanchthon über diese in der Vergangenheit diskutierten Positionen hinaus und erklärte Osianders Standpunkt zu einer Variante der lutherischen Lehre: Somit blieb die melanchthonische und streng lutherische Ablehnung seiner Lehre implizit, und Brenz, der in diesem Standpunkt jenen Luthers gespiegelt sah, konnte zustimmen. Mit dieser Strategie ebnete Melanchthon den Weg für einen breiteren Konsens, in den ebenfalls die schon lange umstrittene Stellungnahme Majors zum neuen Gehorsam des Menschen einbezogen werden sollte. Gleich danach verteidigte Melanchthon ausdrücklich Majors Formulierung der Rechtfertigungslehre im zweiten Artikel *Von dieser Proposition: gute Werte sind nöthig zur Seligkeit*:

Es ist gewiß göttliche, unwandelbare Wahrheit: *Nova obedientia est necessaria*, der neue Gehorsam ist nothwendig in den Gerechtfertigten; und sollen diese Worte in ihrem rechten Verstand bleiben. Nöthig heißt göttliche Ordnung: *Nova obedientia est necessaria und nova obedientia est debitum, eo ipso, quia ordo immotus est, ut creatura rationalis Deo obediat*, neuer Gehorsam ist nöthig, und, neuen Gehorsam sind wir schuldig, eben darum, daß es ist Gottes unwandelbare Ordnung, daß die vernünftige Creatur Gott gehorsam sey. Dagegen machen etliche eine grobe Deutung; nöthig heiße: das erzwungen ist durch Furcht oder Strafe. Diese Worte: gute Werke, werden auch grob verstanden,

⁵⁴⁰ *Compositio Francoford*, CR 9, Nr. 6483, 489-507, 495-496.

allein von äußerlichen Werken; diese Rede aber, nova obedientia, neuer Gehorsam, soll also verstanden werden: das neue Licht im Herzen, durch das Wort Gottes vom Sohn und heiligen Geißt angezündet, and Freude in Gott, Anrufung, guter Vorsatz, daraus äußerliche gute Werke kommen. [...] Daß auch anderer Gehorsam denen, so gerechtfertigt, nöthig sey von wegen der Folge, Causa et Effectus ist klar, denn der heilige Geist wird in das Herz darum gegeben, daß dieser Gehorsam angefangen werde im Herzen und äußerlich. [...] Wiewohl nun diese Propositio festzuhalten ist: *Nova obedientia est necessaria*, der neue Gehorsam ist nöthig, so wollen wir gleichwohl diese Worte: ad salutem, zur Seligkeit nicht daran hengen weil dieser Anhang gedeutet wird auf das *meritum* oder Verdienst, und wird die Lehre von der Gnade verdunkelt; denn dieses bleibt wahr, daß der Mensch vor Gott gerecht und ein Erbe der ewigen Seligkeit sey, aus Gnaden, um des Herrn Christi willen, allein durch den Glauben an ihn.⁵⁴¹

Aber auch diese Strategie Melanchthons konnte den kritischen Zustand, der Major drohte, nicht wesentlich ändern.

6. Die Parabel der Verteidigung der ‚wahren‘ Lehre: Die selbsterfüllende Prophezeiung des weltlichen Misserfolges

Noch in seinem *Bedenken vom Synodo* hatte Melanchthon den streng lutherischen kompromisslosen Grundsatz, dass nichts als ein freigelassenes Mittelding (*adiaphoron*) gelten könne, wenn das rechte Bekenntnis auf dem Spiel stehe (*nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali*), obwohl ablehnend, in Erwägung gezogen.⁵⁴² Ob der *Praeceptor Germaniae* diese Änderung um des Friedens Willen oder aus Verzweiflung vornahm, ist eine Frage der Auslegung; Tatsache ist dennoch, dass dieses Bedenken von streng lutherischer Seite im *Frankfurter Rezess* keinen Platz mehr fand und dass eine Einigung der evangelischen Stände auf der Basis der Kompromisslösung Melanchthons zur theologisch-politischen Isolierung der Ernestiner führte. Das Damoklesschwert der ernestinischen Abwertung jeglichen Friedensangebotes vonseiten Melanchthons

541 *Compositio Francoford*, besonders CR 9, 496-499.

542 Hase, *Die Gestalt der Kirche Luthers*, 59-63. Flacius' Haltung während der Verhandlungen wurde in Melanchthons Briefen wiederholt diskutiert. Dazu vgl. die Briefe an Albrecht von Preußen (09.05.1558, CR 9, Nr. 6521, 544f. = MBW 8610), an Aurifaber (09.05.1558, CR 9, Nr. 6522, 545 = MBW 8589) und an Camerarius (ca. 12.05.1558, CR 9, Nr. 6526, 547f. = MBW 8545) sowie das Gutachten im Auftrag der Leucorea für den Nürnberger Stadtrat (14.05.1558), CR 9, Nr. 6527, 548-554 = MBW 8616.

schwebte ebenfalls über dem *Frankfurter Rezess*: Wie gewohnt, wollten die Ernestiner auf die Gelegenheit einer erneuten Provokation nicht verzichten.

Zeichen von Melanchthons Kompromittierung mit dem römischen Antichristen wurden – wie zu erwarten – in Melanchthons Verteidigung der Position Majors und der fehlenden Verwerfung der Lehre Osianders aufgespürt. Flacius, der den *Frankfurter Rezess* in einer ungedruckten Schrift sofort als „samaritanisches Interim“, eine Fortsetzung des Augsburger Interims, brandmarkte, machte sich prompt an die Arbeit: Die Früchte seiner Mühe waren schon im selben Jahr im *Weimarer Konfutationsbuch* zu bewundern.⁵⁴³ Amsdorf äußerte sich gleicherweise gegen den *Frankfurter Rezess* in verschiedenen, ungedruckt gebliebenen Gutachten. Seinerseits schloss sich der ernestinische Herzog Johann Friedrich II. der Kritik seiner Theologen an – ohne Melanchthon je namentlich zu nennen –, lehnte den *Frankfurter Rezess* ebenfalls ab⁵⁴⁴ und unterzeichnete das *Konfutationsbuch*, das dann Anfang 1559 im Druck herausgebracht wurde.

Die Vollendung der Parabel, die mit dem Augsburger und Leipziger Interim über zehn Jahre zuvor angefangen war, gilt auf beiden Seiten: Wenn der *Frankfurter Rezess* als reife Frucht der Kompromittierung Melanchthons gedeutet werden solle, dann war das *Weimar Konfutationsbuch* die reife Frucht des Widerstands, den die damalige Magdeburger „Herrgotts Kanzley“ nach dem Augsburger Interim und noch deutlicher während der Belagerung in den Jahren 1550-1551 geleistet hatte.⁵⁴⁵ Ein derartiger Gegendruck, der programmatisch so harsch auf eine radikale Widerlegung der theologisch-politischen triumphierenden Instanzen stützt, ist stets eng mit einem theologisch-politischen Misserfolg verknüpft. Nach jeglicher apokalyptisch konnotierten Prophezeiung haben die Verteidiger der wahren Lehre und des Wortes Gottes nicht mit weltlichem

543 Mit der Ausarbeitung des Textes wurden zunächst die Jenaer Theologieprofessoren Erhard Schnepff und Victorin Strigel sowie der Jenaer Superintendent Andreas Hügel beauftragt. Flacius übernahm die Verfassung des Textes aufgrund von Schnepffs Tod noch im Jahre 1558, was die Formulierung des Bekenntnisses deutlich schärfer ausfallen ließ als ursprünglich geplant: Koch, „Der Weg zur Konkordienformel“, 25. Eike Wolgast, *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998).

544 Zur Reaktion Johann Friedrichs II., die Melanchthon in seinen Briefen an Buchholzer (05.08.1558, CR 9, Nr. 6563, 578f. = MBW 8678) und an Baumgartner (10.08.1558, CR 9, Nr. 6566, 580f. = MBW 8683) erwähnt hatte, vgl. Heinrich Ludwig Julius Hepp, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1585*, Bd. 3: 1574-1577 (Frankfurt/Main: Karl Theodor Völcker, 1865), 86-98. Zu einer antiadiaphoristischen – oder eher gewissermaßen legitimerweise gezielt antimelanchthonischen? – Parteinahme von Philipp von Hessen, vgl. hier Anthologie, Text. 5.3.

545 Vgl. Leppin, „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung“. Reinhard Schwarz, „Lehrnorm und Lehrkontinuität: Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften“, in *Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*, Hrsg. Martin Brecht und Reinhard Schwarz (Stuttgart: Calwer Verlag, 1980), 253-270, besonders 259f.

Erfolg zu rechnen; die störrische Verteidigung der Radikalität der eigenen theologischen Positionierung macht diese Prophezeiung ausnahmslos zu einer selbsterfüllenden.

Bei den Ernestinern war es ebenso der Fall: Zur Zeit der Herrschaft Johann Friedrichs I. erlebte das ernestinische Sachsen im Gefolge der Wittenberger Kapitulation eine geografische Reduktion; die lange Gefangenschaft demütigte den Landesherrn selbst. Der neue Landesherr Johann Friedrich II. bemühte sich, das Erbe Luthers in Sachsen-Weimar trotz des immer tieferen Verlustes an politischer Macht hartnäckig zu bewahren, sodass sich nach dem Verlust der Stadt Wittenberg seine Versuche auf die Konstitution einer neuen religiösen Topographie richteten, in der Jena die Rolle des Zentrums des Luthertums einnahm.⁵⁴⁶ Die Berufung von streng lutherisch gesinnten Professoren nach Jena – insbesondere von Flacius, der in dieser ganzen Parabel der Bewahrung eines angeblich wahren Luthertums von Wittenberg über Magdeburg nach Jena mitspielte⁵⁴⁷ – bestätigte diese Absicht. Bald wurde die ganze Magdeburger Gruppe in Jena versammelt. Durch die Einsetzung Johann Friedrichs II. gewannen die innenlutherischen Auseinandersetzungen eine politische Bedeutung. Ein Teil von Flacius' Vorschlag im Zuge des Synergistischen Streits war, die Häresien zu verbieten und ein zusätzliches Lehrverbot für jene Professoren einzuführen, die an der als falsch gewerteten Lehre festhielten. Dadurch erfuhr die Jenaer Gruppe von Flacius' Gefährten Simon Musäus, Johann Wigand, Matthäus Judex und Johann Friedrich Coelestin eine innere Stärkung. Die mit der Verfassung des Bekenntnisses beauftragten Theologen Erhard Schnepff, Victorin Strigel und Andreas Hügel versuchten dagegen in ihrer Vorlage, Flacius' und Amsdorfs Einfluss so gering wie möglich zu halten.

Das Scheitern des Wormser Religionsgespräches konnte diese Spaltung und die Minderheitensituation des ernestinischen Sachsen-Weimar nur offenkundig machen.⁵⁴⁸ Ein diplomatischer Weg zur Wahrung des Luthertums

546 Die Lehrkontinuität wurde dort durch die Jenaer sogenannte Wittenberger Bibliothek, die neue Hohen Schule sowie die Jenaer Luther-Ausgabe gesichert. Zur neuen Topographie, zum Sinn dieser selbsterfüllenden Prophezeiung von Misserfolg sowie zum *Weimarer Konfutationsbuch*, vgl. Leppin, „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung“.

547 Dazu vgl. Oliver K. Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002). Vgl. auch Jörg Baur, „Flacius – Radikale Theologie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72, Nr. 4 (1975): 365-380. Bernhard Lohse, „Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch“, in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Hrsg. Carl Andresen, Bd. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 1-164, sowie zum Kontext Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557*, 451-459.

548 Thomas Kaufmann, *Das Ende der Reformation: Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548-1551/2)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 468-475. Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag*, 238f.

schien den streng gesinnten Lutheranern nach wie vor unangemessen zu sein, aber den Widerstand setzten sie auf anderen Wegen fort. Ihre Religionspolitik war nicht länger diejenige der Magdeburger Publizistiken von Flugschriften und kontrovers theologischen Texten, sondern wurde zum Konflikt zwischen konkurrierenden Glaubensbekenntnissen. Genau darin bestand das *Weimarer Konfutationsbuch*: in dem Glaubensbekenntnis, das die Ernestiner gegen Melanchthons vermeintliche Abgötterei verfassen wollten.⁵⁴⁹

In seiner Vorrede erklärte Johann Friedrich der Mittlere unter Verweis auf die Rolle der fürstlich-theologischen Autorität, die er von seinem Vater Friedrich III. dem Weisen, von seinem Großvater Johann dem Beständigen und von seinem Großonkel Johann Friedrich I. geerbt habe, seine fürstliche Pflicht, für die Wahrung der reinen lutherischen Lehre zu sorgen. Als minimale Bekenntnisgrundlage zum Nachweis der Abweichung von der Lehre nannte der Verfasser im *Konfutationsbuch* – neben der Bibel – die *Confessio Augustana* und ihre *Apologie* sowie die vom *Frankfurter Rezess* ausgeschlossenen *Schmalkaldischen Artikel*.⁵⁵⁰ Unter Verzicht auf eine positive Formulierung der Glaubensartikel richtete der Text des Bekenntnisses den Fokus auf die namentliche Verwerfung der Lehren Zwinglis, der Täufer, Servetos, Schwenckfelds, der Adiaphoristen, Majors, der Antinomisten, der Synergisten sowie Oslanders. Daneben wurde das *Augsburger Bekenntnis* im Sinne der ernestinischen Kirchenpolitik streng ausgelegt. Der Abfall von der reinen Lehre identifizierte Johann Friedrich der Mittlere mit einem paradigmatischen Fehler von albertinischer Seite: Indem sie die Lehre von den Adiaphora tolerierten, schlossen sich die Albertiner der antichristlichen Kirche an.

Eine Ankündigung der religionspolitischen Parabel von Wittenberg über Magdeburg zu Jena galt als eine implizite – sprich, klare, obwohl nicht namentliche – Bezeichnung der Gegner des angeblich wahren Luthertums: Melanchthon und seiner Gefährten.⁵⁵¹ Die Widerlegungen der Irrlehren wer-

549 Dazu vgl. *ivi*, 226-230.

550 Vgl. Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557*, 109f. Ernst Koch, *Aufbruch und Weg: Studien zur lutherischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983), 523. Dingel, „Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten“; Leppin, „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung“.

551 Johann Friedrich II. von Sachsen, *Des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Johans Friderichen des Mittlern, Hertzogen zu Sachsen ... gegründete Confutations, Widerlegungen und verdamnung etlicher ein zeit her, zu wider ... anrichtung des Antichristlichen Bapstums eingeschlichenen ... Secten und Irrthumen ...* (Jena: Thomas Rebart, 1559) (VD16 S 1098). Dazu vgl. hier Anthologie, Text 5.4 sowie Joachim Mehlhausen, „Der Streit um die Adiaphora“, in *Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*, Hrsg. Martin Brecht und Reinhard Schwarz (Stuttgart: Calwer Verlag, 1980), 105-128.

den im *Konfutationsbuch* nicht chronologisch, sondern thematisch dargestellt, nach einem immer tieferen negativen Blick auf die Dogmatik des Luthertums.⁵⁵² Die Rechtfertigungslehre wurde zunächst in den nachinterimistischen Auseinandersetzungen in Frage gestellt; die Adiaphoristen gaben sie aber noch extremer preis als zuvor.

Die Reaktion Melanchthons kam bereits Anfang März 1559 in einem Gutachten für den Kurfürst August von Sachsen zum Ausdruck. Dann, am 28. November desselben Jahres, folgte eine Disputation gegen Flacius. Auf den Vorwurf des Synergismus hin behauptete Melanchthon, dass der ausgeprägte Monergismus, den die streng gesinnten Lutheraner verteidigten, als eine Art Manichäismus und Stoizismus selbst zu verwerfen sei.⁵⁵³

Nach seiner Veröffentlichung fand das *Konfutationsbuch* selbst in Jena keine einhellige Zustimmung. Obwohl sie an der Verfassung beteiligt gewesen waren, weigerten sich Professor Victorin Strigel und Superintendent Andreas Hügel, das Bekenntnis anzunehmen und die vorgeschriebenen Maßnahmen durchzusetzen. Aus diesem Grund ließ sie der Kurfürst Ende März 1559 festnehmen und inhaftieren. Ihre Ämter bekamen sie auch nach der Freilassung im folgenden September nicht zurück, und Strigel wurde im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen zum Hauptgegner der Flacianer.

7. Der Weg des minimalen Widerstands: Die Ablehnung der theologischen Radikalität und die Vermehrung der theologischen Erklärungen als politischer Kompromiss

Mit dem Abbruch der *Weimarer Disputation* 1560 – und mit Melanchthons Tod im selben Jahr – trat die theologische Weise, diese Spaltung zu behandeln,

552 Die Gliederung des Textes lautet wie folgt: I. Widerlegung des Irrthums Serveti; II. Widerlegung des Irrthums Schwenckfeldts; III. Widerlegung des Irrthums der Antinomer; IV. Widerlegung des Irrthums der Widerteuffer; V. Widerlegung des Irrthums der Sacramentirer; VI. Widerlegung des Irrthums vom Freien Willen; VII. Widerlegung des Irrthums Osiandri und Stanckari; VIII. Widerlegung des Irrthums D. Maiors; IX. Widerlegung des Irrthums der Adiaphoristen.

553 *Bedenken Herrn Philippi Melanthonis auf das Weimarische Confutation-Buch, An Churfürst zu Sachsen, Augustum gestandt* (09.03.1559), CR 9, 763-775, nicht in MBW. Dazu vgl. hier Anthologie, Text 5.5 sowie den Brief an Matthäus Collinus vom 21.04.1559, CR 9, Nr. 6740, 807-809 = MBW 8722 und den Brief an Georg Buchholzer vom 03.02.1556, CR 8, Nr. 5928, 676f. = MBW 7667. Die Disputation vom 28.11.1559 ist in CR 12, Nr. 69, 645-657, zu finden. Zum angeblichen Synergismus Melanchthons sowie zu seiner Entstehung und seinem Hintergrund, vgl. IV.2-IV.4.

endgültig in den Hintergrund. Die Flacianer mobilisierten kirchliche und gesellschaftliche Kräfte im Versuch, eine eindeutige Lehrentscheidung zu ihren Gunsten zu erreichen. Erwartungsgemäß stieß dieses Vorhaben an Johann Friedrichs II. Grenzen, der die eigene politische Autorität dadurch in Frage gestellt sah.⁵⁵⁴ Die erste Reaktion des Kurfürsten war, die Schriften des Flacius innerhalb und außerhalb Sachsens der Zensur zu unterwerfen; Flacius' Gegenreaktion war, die Wünsche seines Landesherrn zu ignorieren. Ohne Genehmigung ließ er schon 1561 seine Schrift *Confessio et sententia Witebergensium de libero arbitrio*⁵⁵⁵ veröffentlichen. Die Auseinandersetzung eskalierte schließlich mit dem Verbot flacianischer Publikationen bis hin zur Vertreibung von Flacius, Johannes Wigand, Simon Musäus und Matthäus Judex aus Jena.⁵⁵⁶ Zudem wurde versucht, ein Konsistorium gegen Flacius einzurichten. Das letzte Unterfangen scheiterte dennoch am Widerstand vonseiten der Flacianer und ihrer weiterhin zahlreichen Sympathisanten in der Stadt.⁵⁵⁷ Das erste Unternehmen gelang dagegen dem Kurfürsten, dessen theologische Fakultät nach der Entlassung aller Professoren an einem ernstlichen Mangel an Lehrkräften litt.

Die einfachste Lösung bestand darin, Strigel zu rehabilitieren und seine Meinung um das *Konfutationsbuch* zu verschweigen⁵⁵⁸ – nur musste Johann Friedrich II. um des Friedens willen die Rechtgläubigkeit Strigels auf irgendeine Art nachweisen können: Die Veröffentlichung der Akten der *Weimarer*

554 Zum Kompetenzstreit zwischen den Flacianern und Johann Friedrich II., vgl. Gleiß, *Die Weimarer Disputation von 1560*, 137-142. Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 129; 155; 159; 213f.; 230. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 119. Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 244; 247f.

555 Matthias Flacius Illyricus, *CONFESSIO ET SENTENTIA VVITEBER- gensium de Libero arbitrio, cuidam Electori, anno M.D.LXI. exhibita. Vnā cum utilibus Scholijis M. Fl. Illyrici.* (s.l., 1561) (VD16 ZV 3796).

556 Dazu vgl. Matthias Flacius Illyricus, *Von Entvrloubung || Illyrici / vnnd || Wygandi. || Darvß Christliche Hertzen beides verstehn m[ue]gen / || Erstlich / was die beschuldigung Ihrer Widersacher / || Vnd der Theologen ware verantwortung sey. || Darnach das Jnen von dem L[ue]gen Zettel / so new=||lich im Druck ausgangen / vnrecht geschicht. ||* (Regensburg: Heinrich Geißler, 1562) (VD16 F 1548). Die Gruppe um Flacius wurde aufgrund ihrer diffamierenden Politik zwischen Juni 1561 und Februar 1562 aus Jena entlassen. Es handelte sich um den Gräzisten Johann Friedrich Coelestin, die Theologieprofessoren Matthäus Judex, Johann Wigand und Matthias Flacius Illyricus, den Gothaer Superintendenten Petrus Eggerdes und den Weimarer Hofprediger Johannes Aurifaber. Simon Musäus hatte bereits eine Berufung nach Bremen erhalten. Nach seiner Entlassung aus Jena fand Flacius Unterkunft in Regensburg bei Nikolaus Gallus, der dort als Superintendent tätig war. Aus dieser Zeit stammt sein Bekenntnis von der Enturlaubung, in dem er die ihm und den anderen Entlassenen widerfahrene Behandlung als Zeichen der Endzeit darstellte.

557 Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 158-164. Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 176; 196-201.

558 Ivi, 202f.; 217.

Disputation war sicherlich nicht der geeignetste Weg dazu. Mittlerweile bemühten sich Amsdorf, Heshusius, Wigand, die Mansfelder Pfarrschaft und die Rostocker Theologen, gegen Strigel Stellung zu nehmen⁵⁵⁹ und eine Haltung zu vertreten, die sie später gegen die vergleichbare Position Johann Stössels erneut verteidigte.⁵⁶⁰ Seinerseits machte Strigel genau das, was von ihm erwartet wurde: Im Anschluss an Bernhard von Clairvaux – oder, genauer gesagt, noch einmal die Auslegung Melanchthons wiederholend – legte Strigel zunächst in dem *Bekenntnis Strigelii* vom 3. März und dann, am 6. Mai 1562, in der *Declaratio Victorini* Folgendes dar:⁵⁶¹ Die eigene Kraft (*efficacia*) des postlapsarischen Menschen sei nicht als Zustimmung zum Heil zu verstehen, sondern lediglich eine Affinität zur Seligkeit – die *causa efficiens* der Bekehrung sei unstrittig Gott; diese eigene Kraft des Menschen lediglich eine unwesentliche *causa formalis*.

Der Herzog bat die Württemberger um Begutachtung von Strigels Bekenntnis, das sie positiv beurteilten.⁵⁶² In der Auffassung der *Declaratio Victorini* bestand dagegen eine direkte Folge der Involvierung der württembergischen Theologen in der Angelegenheit: Die Einigungsformel stammte aus Jakob Andreaes und Christoph Binders Feder; die Thüringer Superintendenten – und natürlich Strigel selbst – nahmen sie schließlich an. Mit dem Zweck, die *Declaratio Victorini* – die nicht zur Lehrnorm erhoben wurde – im Land durchzusetzen und ihre Unterzeichnung durch die Pastoren als Zeichen der Loyalität gegenüber ihrem Landesherrn zu versichern, unternahmen Maximilian Mörlin und Johann Stössel eine Kirchenvisitation durch die ernestinischen Territorien. Vielen Pastoren, die der flacianischen Lehre zugeneigt waren, schien die Erklärung – zu Recht – alles andere als eindeutig: Diese weigerten sich, die Verirrung eines vorherigen Synergisten zu unterschreiben: Strigel hatte nämlich das *Konfutationsbuch* noch nicht unterschrieben.⁵⁶³ Stössel und Mörlin mussten

559 Anlässlich der Psalter-Auslegung Strigels, *Hypomnämata in omnis psalmis Davidis*, insbesondere zu Ps 95 und 119 widersprach die Wittenberger Fakultät Strigels Willenslehre ausdrücklich. Während einer Disputation der Tübinger Fakultät stieß diese auch auf Schnepffs Kritik, sodass Strigel von einer württembergischen Theologendelegation zur Rechenschaft über seine Willenslehre aufgefordert wurde. Schlüsselburg, *Haereticorum Catalogus* V, fol. 452-472.

560 Johann Stössel, *APOLOGIA || D. IOANNIS STOSSELLII, || OPPOSITA SOPHISTICIS ET FRI=||uolis cauillationibus quorundam censorum, in Comitatu || Mansfeldensi, qui ... || auctoritatem reformandi alienas Ecclesias arroganter si=||bi sumunt ... ||*. (Jena: Donat Richtzenhan, 1565) (VD16 S 9219).

561 Victorin Strigel, *Victorini Strigelii erkläerung seiner Bekandtnus / vom freyen willen verteütscht*, in Musäus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, fol. 591-597. Die zusätzliche Erklärung, die *Declaratio Victorini* vom 6. Mai, befindet sich sofort danach, ivi, fol. 597-568.

562 Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, 239ff. Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 217-220.

563 Ivi, 229; 236; 240f.

diese Angelegenheit jetzt ebenfalls beheben – und zwar noch einmal mit der einfachsten Lösung: Sie setzten eine weitere Mitteilung zwischen dem vermeintlichen Häretiker Strigel und den strengen Verteidigern der flacianischen Deutung, indem sie eine Deutung der *Declaratio Victorini* nach Luther und dem *Konfutationsbuch* verfassten. Diese Schrift, die den durchaus erleuchtenden Namen *Superdeclaratio* trug, erklärte die Position Strigels folgendermaßen: Der Mensch habe die Fähigkeit, das Wort Gottes zu hören, dennoch sei diese Fähigkeit lediglich eine äußerliche. Gnesiolutherisch war hier nämlich die Darstellung des *modus agendi*, eine äußere Verkündigung des Wortes Gottes: So etwas dürften doch die Pfarrer mit gutem Gewissen unterschreiben – aber nur unter der Bedingung ihrer forcierten Deutung nach der Willenslehre Luthers.⁵⁶⁴

Im Mai 1562 konnte Strigel wieder in seiner Professur eingesetzt werden. Bereits im darauffolgenden Oktober wurde er jedoch infolge der Annäherung der Jenaer Universität an Wittenberg auf eine Professur nach Leipzig an die dortige Universität berufen.⁵⁶⁵ Im Mai des folgenden Jahres übersandte Strigel seinen umstrittenen Psalmenkommentar an Christoph von Württemberg, der ihm durch die Beteiligung seiner Theologen an der Rehabilitation Strigels verbunden war. Dadurch wurden die Württemberger zum ersten Mal ausdrücklich in den Streit verwickelt. 1564 erschien anonym die Schrift *Etliche Schriften und Handlungen ... der Wirtenbergischen Theologen*,⁵⁶⁶ in der sie Strigel erneut als Irrlehrer brandmarkten – ein Vorwurf, den die Württemberger bestätigten. Nikolaus von Amsdorf, zu dieser Zeit Superintendent in Eisenach, lehnte in *Wieder die Synergia Victorini*⁵⁶⁷ die Position Strigels ebenfalls ab. Auch die Mansfelder Theologen bezogen scharf gegen Strigel Stellung; Flacius hatte Strigels *Declaratio* bereits als synergistisches Bekenntnis zurückgewiesen: Nach wie vor zielten die Gnesiolutheraner auf eine Wahrung des lutherischen Erbes ab.⁵⁶⁸

564 Ivi, 223f., 226; 228; 236; 534.

565 Ivi, 246-259.

566 *Etliche Schriften vnd handlungen der Wirtenbergischen Theologen vnnnd Victorini Strigelij / Anno 1563. geschehen / daraus zusehen / Was sie von seiner Pelagianischen Syner= gia halten / sehr nützlich zu erfor= schung der warheit / zu lesen. M D LXIII. (s.l., 1564) (VD16 E 4079).*

567 Nikolaus von Amsdorf, *Niclas Von Ams= dorff / Wider die Synergia Victorini. Nemlich Das der Mensch in seiner Bekerung / kein Synergiam noch modum agendi, habe noch haben kan / das ist / allerding nichts mit wircke in seiner Bekerung / Sondern sey Gottes gnedige wir= ckung allein. Esa. 64. Wir sind dein Thon / Du bist vnser Töpffer. Rhom. 9. Hat nicht ein Töpffer macht aus einem klumpen zu machen ein Fass zu ehren / vnd das ander zu vnhren. ANNO. M. D. LXIII. (Eisleben: Urban Gaubisch, 1564) (VD16 A 2409).*

568 *Erzelung Wie die Wirtenbergischen Teologen mit Victorino seines irthumb halben vom freyen willen / gehandelt vnd verhandelt haben. Von jnen selbst gestellet, in Musäus, Disputatio de originali peccato et libero arbitrio, fol. 573-584.*

Nach der politischen Isolierung des Flacius im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit Johann Friedrich II. folgte jene theologische Isolierung, für die die Systematisierung seiner Erbsündenlehre, wie sie in der *Weimarer Disputation* entstand,⁵⁶⁹ verantwortlich war. Trotz ihrer strukturellen Abhängigkeit von der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre der ersten lutherischen Dogmatik, die aufgrund der Betonung des Begriffspaares Gesetz-Evangelium die Notwendigkeit der Bekehrung nicht dem Einzelnen zuzuschreiben vermag, ging Flacius in seinen Explikationen über die Auffassung Melanchthons hinaus, indem er die menschliche Unfähigkeit, selbst eine Bekehrung zu vollziehen, ins Zentrum seiner soteriologischen Betrachtung rückte. Damit verschob sich der Fokus seiner Perspektive von der göttlichen Barmherzigkeit auf die menschliche Unfähigkeit. Gegen den Vorwurf von römisch-katholischer und osiandrischer Seite, dass die forensisch-imputative Rechtfertigung eine äußerliche bleibe und keine Wirkung auf den Einzelnen haben könne,⁵⁷⁰ berief sich Flacius auf die traditionelle soteriologische Vorstellung von zwei Foren, die er mit den zwei Foren der Rechtfertigung und des neuen Gehorsams der Menschen identifizierte. Der neue Gehorsam sei Folge der forensisch-imputativen Rechtfertigung für die Sünder, die dadurch auch individuell betroffen werden, und nicht ihre Voraussetzung. Dementsprechend sei die menschliche Erneuerung nach wie vor als eine notwendige Folge der Rechtfertigung zu verstehen, nicht aber – wie schon in Melanchthons Auffassung, die in seinen Augen nichts anderes als ein Rückgriff auf das *meritum de congruo* war – ein menschlicher Beitrag zu ihr, die allein ein Werk Gottes bleibe.

Grundlage von Flacius' Systematisierungsversuch war die Unterscheidung zwischen *substantia materialis* und *formalis*. Die Erste definiere das menschliche

569 Ein systematisierender Erbsündenakt veröffentlichte Flacius im Abschnitt *De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia* im *Tractatus sextus* seiner *Clavis Scripturae Sacrae*: Matthias Flacius Illyricus, *ALTERA PARS* || *CLAVIS SCRIPTV* / ||*rae, seu de Sermone Sacrarum* || *litterarum, plurimas generales* || *Regulas continens*:|| *AVTORE MATTHIA FLACIO* || *ILLYRICO Albonense*.|| ... *Accessit ...* || *INDEX*.|| (Basel: Paul Queck und Johann Oporinus, 1567) (VD16 F 1308), fol. 479-498. Eine ausführlich kontextualisierte kritische Edition des Abschnitts befindet sich in Schneider, *Der Erbsündenstreit*, 123-163. Flacius formalisierte eine Differenzierung zwischen *substantia materialis* und *substantia formalis* oder *forma substantialis*: Die Materie, woraus der Mensch geschaffen wurde, sei auch nach dem Fall in gewisser Weise erhalten, seine Form werde aber zerstört. Hier sei jedoch von einer niedrigeren *substantia formalis* die Rede, welche die Gestalt des Menschen signifiziere. Die höhere Gottebenbildlichkeit des Menschen bleibe an sich von der Erbsünde unberührt. Anders als in der traditionellen lutherischen Auffassung wurde hier die *imago Dei* nicht durch das traditionelle Begriffspaar Adam-Christus gedeutet, sondern in Hinblick auf jene Urstandgerechtigkeit, die durch die Erbsünde verloren gegangen sei.

570 Dazu vgl. den antitridentinischen Abschnitt in Flacius, *Alter pars Clavis Scripturae, Tractatus septimus, Norma concilii Tridentini*, fol. 548-574, besonders 573f.

Wesen als physische Zusammenstellung von Körper und Geist, die Letzte, die von der Erbsünde betroffen geworden sei, beziehe sich auf die menschliche Vernunft. Der Sündenfall habe eine Veränderung des menschlichen Wesens mit sich gebracht. Sie bestehe in dem Verlust seiner Urstandgerechtigkeit und seiner Gottebenbildlichkeit: Anstelle der Liebe zu und der Furcht vor Gott sei der Hass getreten. Seine radikale Auffassung, der gefallene Mensch verliere nicht nur seine Urstandgerechtigkeit durch den Fall, sondern gewinne zugleich ebenso eine konstitutive Ungerechtigkeit, sodass – wie bereits gegen Strigel behauptet – die Erbsünde zum menschlichen Wesen gemacht wurde, kostete ihn die Unterstützung seiner damaligen Gesinnungsgenossen Simon Musäus, Johann Wigand und Tilemann Heshusius, die sich jetzt von seiner Lehre distanzieren.

Flacius veröffentlichte seinerseits die bereits erwähnte *Confessio et sententia Wittenbergensium de libero arbitrio* gegen die Wittenberger. Daneben erschien noch die *Brevis responsio ad Confessionem Theologorum Vuitebergensium de libero arbitrio*⁵⁷¹ des damaligen Melanchthonschülers und Pfarrers in Eisleben und Regensburg: Zacharias Praetorius. Die Radikalisierung seiner Position durch seine Auseinandersetzung mit Strigel führte eine weitere Spaltung innerhalb der Gnesiolutheraner herbei. So nahm die Mehrheit von seiner Erbsündenlehre endgültig Abstand. Nach einem Stillstand zwischen 1561 und 1568 entflammten die Konflikte jedoch erneut, als Tilemann Heshusius sich zu Wort meldete.⁵⁷²

Die Regierungsübernahme des Herzogtums Sachsen im Jahre 1567 durch Johann Wilhelm, Johann Friedrichs Bruder, ermöglichte die Rückkehr der Pfarrer, die 1562 das Land verlassen hatten. Auch das *Konfutationsbuch* wurde wieder in Geltung gesetzt. Eine erneute Richtungsänderung in der kursächsischen Konfessionspolitik war aber schon sechs Jahre später zu beobachten: Nach dem Tod von Johann Wilhelm im Jahre 1573 übernahm Kurfürst August von Sachsen die Regierung des ernestinischen Landes. Er entließ Heshusius

571 Zacharias Praetorius, *BREVIS RESPONSIO AD CONFSSIONEM THEOLOGORVM VVITEBERGENSIUM DE LIBERO ARBITRIO*.|| *Authore Zacharia Praetorio*.|| (s.l., 1561) (VD16 P 4687).

572 Tilemann Heshusius, *Vom Vermeinten || freyen willen / Wi=||der die Synergisten*.|| *D. Tilemanus Heshusius*.|| ... || (Magdeburg: Wolfgang Kirchner 1562) (VD 16 H 3169); Id., *DE IVSTIFICATIONE HO=||MINIS PECCATORIS || CORAM DEO*.|| *PROPOSITIO=||NES, DE QVIBVS RE=||SPONDEBUNT PRO CONSE=||quando gradu Doctorum in facultate || Theologica*.|| *Praesidente D. Tilemano Heshusio*.|| *M. Timotheus Kirchnerus Pastor Ienensis*.|| *M. Hieremias Hombergerus Professor || Theologiae in schola Lauingana*.|| *M. Casparus Melissander*.|| *Die XI. Maij*.|| (Jena: Günther Hüttich, 1571) (VD 16 H 3072). Zur Entwicklung und die Fortsetzung des Erbsündenstreits steht jetzt die detaillierte und ausführlich historisch kontextualisierte Anthologie der Reihe *Controversia&Confessio* zur Verfügung: Schneider, *Der Erbsündenstreit*.

und Wigand und berief stattdessen die Philippisten David Voit und Balthasar Sartorius nach Jena.

Ein neuer Regierungswechsel bedeutete eine weitere Änderung in den sächsischen Gleichgewichten: Nach seiner Übernahme der Herrschaft im ernestinischen Sachsen im Jahre 1567 lenkte Herzog Johann Wilhelm auf die mit dem *Weimarer Konfutationsbuch* bezeichnete Linie zurück. Jeder Verständigungsversuch zwischen den Wittenbergern und den Jenaer Theologen scheiterte vor diesem Hintergrund während des Altenburger Colloquiums zwischen Ende 1568 und Anfang 1569. Im Göttinger Bekehrungsstreit (1566-1570) setzten sich unter dem Gesichtspunkt einer Repugnantz des Menschen gegen die Gnade der Synergistische Streit und die Auseinandersetzung mit flacianischen Lehrpositionen im Zusammenhang mit der Willens- und der Erbsündenlehre auf lokaler Ebene fort. Die Opposition gegen die Wittenberger Melanchthonschüler erstarkte in den Siebzigerjahren noch einmal: 1570 warf Wigand Eber Synergismus vor, und auch Schlüsselburg war der Meinung, dass Paul Crell in gewisser Weise Teil der Synergisten sei.⁵⁷³

573 Schlüsselburg, *Haereticorum Catalogus*, V, fol. 558-639. Im Colloquium bestand übrigens der Anlass für die Fassung von Schlüsselburgs *Catalogus*.

VI.

Von der Radikalisierung der Christologie Luthers in Brenz' Rezeption: Der Verlust an Systematizität und die kontroverstheologisch gezwungenen Kompromisse

1. Zu christologisch, um systematisch zu denken: Die Christologie des Brenz als Fortsetzung von Luthers soteriologischen Überlegungen

Johannes Brenz' Annäherung an die christologische Reflexion erfolgte schrittweise, aber in eindeutigem Einklang mit Luthers Auffassung: Wie bei der Auslegung des Wittenberger Reformators prägte beim Tübinger das Lehrstück der Idiomenkommunikation die Christologie sowohl auf sprachlogischer als auch auf ontologischer Ebene. Wenn im 1525 gegen Bucer verfassten *Syngramma Suevicum*⁵⁷⁴ noch die physische Vorstellung einer Anwesenheit *circumscriptive* des Leibes Christi im Himmel nachzuweisen war, ist zwei Jahre später von diesem Element, das Kohärenzprobleme und methodologische Schwierigkeiten bereitete, im Johanneskommentar keine Spur mehr zu finden. Textgemäß soll man dementsprechend eine erste Phase von Brenz' gezielt christologischer Beschäftigung zwischen der Entstehung des *Syngramma Suevicum* und der ersten Auflage des Johanneskommentars datieren, eine weitere Entwicklung ist in der zweiten Ausgabe des Johanneskommentars im folgenden Jahr wahrzunehmen. Zu diesem Zeitpunkt stand die Grundlage der sogenannten „württembergischen Orthodoxie“ mehr oder weniger in vollständiger Form zur Verfügung.⁵⁷⁵

Wie diejenige Luthers – 1528 erschien ebenfalls Luthers große Abendmahlsschrift – war Brenz' christologische Reflexion von den Auseinandersetzungen der Zeit

574 Dazu vgl. I.3.

575 Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*, 191f.; 208-213. Unter dem Stichwort „württembergischer Orthodoxie“ kann man in diesem Zusammenhang den theologisch relevanten Hintergrund für den Kypsis-Kenosis-Streit des 17. Jahrhundert verstehen.

geprägt: In der Debatte über die Abendmahlslehre mit den Zwinglianern bestand der führende Motor der Positionierung der beiden.⁵⁷⁶ Im Versuch, die reale Anwesenheit des Leibes und des Blutes Christi in den Elementen aus christologischen Gründen eindeutig zu erklären, stellte der Tübinger wie Luther seine Reflexion auf die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi *communicatione idiomatum* in den Mittelpunkt. Da die Zwingliane zuerst *de potestate* geredet hatten, als sie eine reale Anwesenheit in den Elementen ausschlossen, wollte auch Brenz – sogar eindeutiger als Luther – *de potestate*, nicht *de voluntate* reden. In der Position *de voluntate* – die Vorstellung, die reale Anwesenheit des Leibes und des Blutes Christi sei kraft der Verheißung der Einsetzungsworte nicht christologisch zu deuten – bestand der Standpunkt Melanchthons.⁵⁷⁷

Alle Merkmale, die Luthers Position charakterisierten, findet man ebenso in Brenz' früher christologischer Reflexion. Ausgangspunkt des Gedankengangs des Tübingers war die Vorstellung einer absolut gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften in der Personseinheit Christi: Der völligen Übernahme der Menschheit vonseiten des Präexistenten folge eine einvernehmliche völlige Übernahme der göttlichen Eigenschaften durch die Menschheit. Auf dieser Grundlage könnte man behaupten, der Mensch Christus setze zur Rechten Gottes im Himmel. Dieser sei wiederum nichts anderes als ein Ausdruck der göttlichen Majestät; das Wort „Himmel“ bezeichne keinen physischen Ort.

Brenz' christologische Reflexion stützte sich – wie üblich – auf eine implizite Formalisierung der Merkmale des Präexistenten gemäß einer entsprechenden Deutung der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis*. Für Brenz sei in der Entäußerung (*exinanitio*) keine wahrhaftige Erniedrigung (κένωσις) zu erkennen, sondern ein Verzicht auf die Ausübung der jederzeit bestehenden göttlichen Majestät (κρύψις).⁵⁷⁸ Diese Vorstellung einer verhüllten, jedoch anwesenden Majestät Gottes zu Lebenszeiten Christi legitimierte die Betonung der Wahrhaftigkeit des Leidens des Gottessohnes bzw. die sündentilgende Funktion der Theopaschie.⁵⁷⁹ Brenz übernahm zwar Luthers Deutung der

576 Zur Position Luthers im ersten Abendmahlsstreit, vgl. III.4-III.7.

577 Diese voluntative Kompromisslösung wurde dann auch als Lehre von der Multivolipräsenz in die *Formula Concordiae* aufgenommen.

578 Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*, 181-183.

579 Brenz' Verhältnis mit Melanchthons Satisfaktionslehre, die diese theopaschitische Deutung ausschließen konnte – und tatsächlich ausschloss – blieb auch nach der Fassung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre in der *Apologie* der *Confessio Augustana* etwas unscharf, wie der Briefwechsel zwischen den beiden im Sommer 1531 und vor allem Brenz' Parteinahme für Osiander zeigte. Er übernahm teilweise den Wortschatz des *Praeceptor Germaniae* und wollte sich von ihm belehren lassen, von Melanchthons Position war er jedoch nie völlig überzeugt. Dazu vgl. IV.1 und IV.2 sowie Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*, 185f.

Theopaschie sowie den systemimmanenten Charakter, den dieser Punkt in der Vorstellung des Reformators nachwies, dennoch blieb dieses Element in der Vorstellung des Tübingers der Betonung der Majestät der Menschheit Christi untergeordnet. Diese leichte Verschiebung im Fokus der Argumentation ermöglichte es ihm, schrittweise eine gewisse Kompromissbereitschaft zu zeigen, indem er seine ursprünglich gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften in eine einseitige Mitteilung von ausschließlich göttlicher Seite umwandelte.⁵⁸⁰

In der Inkarnation bestehe in diesem Zusammenhang die wahrhaftige Annahme menschlicher Eigenschaften vonseiten des Präexistenten. Dieser Menschwerdungsprozess markiert den Anfang des eschatologischen Geschehens der menschlichen Erlösung,⁵⁸¹ der in Brenz' Systematisierung – sowie in dem Standpunkt, den Luther im Rahmen der *Heidelberger Disputation* und dann gegen Erasmus von Rotterdam zum ersten Mal formalisierte⁵⁸² – in der Deutung der Entäußerung als Offenbarung – oder, genauer genommen, in der Verborgenheit – *sub contrariis* Ausdruck fand: Vorausgesetzt, dass die Menschwerdung Christi die einzige Offenbarungsweise Gottes darstellt, kann man Gott ausschließlich über die Modalität der Erfüllung seiner Verheißung kennen.⁵⁸³ An einen verborgenen Gott, den man *sub contrariis* im sündentilgenden Handeln Christi erkennt, kann man aber nur glauben.

580 Dies geschah allerdings erst zu einem späten Zeitpunkt: unmittelbar vor dem Maulbronner Colloquium mit seiner Schrift *Recognitio* und während der Verhandlungen, mit Jakob Andeaes Vorschlag eines sogenannten „gemäßigten Ubiquismus“. Somit konnte er auf Anforderung seiner reformierten Gegner sowie der kursächsischen Theologen das Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes wiederherstellen, natürlich auf Kosten der theopaschitischen Formel. Dazu vgl. VI.4.

581 Eine „Veränderungsgeschichte Gottes selbst“ infolge seiner Menschwerdung, wie es Baur prägnant formulierte: Jörg Baur, „Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie: Einführende Überlegungen zum sogenannten Kenosis-Krypsis-Streit“, in *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Contubernium, Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität*, Hrsg. Martin Brecht (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977), 195-269. Zu erwähnen wären auch Jörg Baur, *Lutherische Gestalten - heterodoxe Orthodoxien: Historisch-systematische Studien*. Hrsg. Thomas Kaufmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010). Baur, *Luther und seine klassischen Erben*. Diese zwei letzten Beiträge bieten einen umfassenden Überblick über die Christologie Luthers und Brenz' bis zur Entstehung der sogenannten Tübinger Orthodoxie an. Jedoch sind sie – wie bei Jörg Baur's Beiträgen häufig der Fall ist – mehr von der Persönlichkeit und den Auseinandersetzungen ihres Verfassers als von den Themen geprägt, die sie schildern. Folglich fällt es etwas schwer, diese – wenngleich gelegentlich erleuchtenden und wunderbar geschriebenen – Bände schlicht und einfach unter den Untersuchungen zum Thema zu katalogisieren. Zur Bedeutung der Kondeszendenz in Luthers Vorstellung der Inkarnationschristologie, vgl. I.2.

582 Dazu vgl. III.4.

583 Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*, 195f. und zur rein ‚lutherischen‘ – sprich, nicht melanchthonischen bzw. satisfaktorischen – Seite der Rechtfertigung und der Rolle des *simul* als zugleich von *mortificatio* und *vivificatio* bei Brenz, vgl. 224-232.

Zusammen mit der damit verknüpften Polarisierung in der eschatologischen Reflexion zur Erlösung der Sünder berücksichtigten die streng gesinnten Lutheraner diese württembergische Auffassung der Vergeschichtlichung Gottes zu Lebenszeiten Christi offensichtlich. Sie ebnete somit den Weg zu ihrem üblicherweise als apokalyptisch geprägt bezeichneten Deutungsmuster.⁵⁸⁴

Mit der Übernahme von Luthers christologischer Reflexion tauchte erwartungsgemäß auch jenes damit strukturell verkettete Paradox auf, demgegenüber bereits Luther stets Stellung nehmen musste: Dieser antidoketisch konnotierten Auffassung der Vereinigung der Gegensätze in der Personseinheit Christi folge unvermeidlich eine heilsgeschichtliche Vorstellung *sub contrariis*. Ihr kann gleichermaßen als Spiegel der innengöttlichen Dialektik vorgeworfen werden, selbst eine Art Doketismus darzustellen. In diesem doketischen Spiegelbild besteht dennoch ein integraler Bestandteil des Postulats einer systemimmanenten Theopaschie, wie Luther sie auslegte.

Die gelegentliche Natur von Brenz' früher christologischer Reflexion wird nicht nur von der Übereinstimmung mit Luthers Argumenten gegen die Zwinglianer bestätigt, sondern auch von der Tatsache, dass ähnliche Reflexionen in seiner späteren theologischen Produktion kaum auftauchten. Seine vier großen christologischen Schriften – *De personali Unione, Sententia, De maiestate, Recognitio*⁵⁸⁵

584 Eine kurze Zusammenfassung von Brenz' Figur und ihrer Wirkung bietet die Monographie von Maurer und Ulshöfer an: Hans-Martin Maurer und Kuno Ulshöfer, *Johannes Brenz und die Reformation in Württemberg* (Stuttgart-Aalen: Konrad Theiss Verlag, 1974). Zur Vergeschichtlichung Gottes in Luthers Auffassung, vgl. I.2; zu ihrer Entwicklung im streng lutherischen Deutungsmuster, vgl. V.7.

585 Einige von Brenz' christologischen Werken sind ediert in Johannes Brenz, *Johannes Brenz: Die christologischen Schriften. In drei Teilen*. Herausgegeben von Theodor Mahlmann. Bd. 1: Johannes Brenz: Werke. Eine Studienausgabe (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981). *De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris* (Tübingen 1561): 1-106; *Sententia de libello D. Henrici Bullingeri, cui titulus est: Tractatio verborum Domini: In domo patris mei mansiones multae sunt etc.* (Tübingen 1561) – veröffentlicht ebenfalls 1561 in Tübingen 1561 mit dem Titel *Bericht von dem büchlin D. Henrici Bullingeri des tittels: Von dem himmel und der gerechten Gottes* ist abgedruckt in Mahlmann –: 111-189; *De maiestate Domini nostri Iesu Christi ad dextram Dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis eius in coena* (Frankfurt 1562) – im selben Jahr in Tübingen auch mit dem Titel *Von der mayestet unsers lieben Herrn und einigen beilands Jesu Christi zu der gerechten Gottes, auch von der waren gegenwärtigkeit des leibs und bluts Christi im nacht-mal* veröffentlicht –: 193-525. Sie werden im Folgenden nach der kritischen Edition zitiert. Eine frühe Edition der Schrift *Recognitio* || *Prophetae & Aposto-*|| *LICAE DOCTRINAE DE VERA* || *MAIESTATE DOMINI NOSTRI IE-*|| *SV CHRISTI, AD DEXTERAM DEI* || *PATRIS SVI OMNIPO-*|| *TENTIS.* || *In hoc Scripto refutatur liber Henrici Bullingeri,* || *cui auctor titulum fecit: Fundametum fir=*|| *mum, cui tutò fidelis quiuis inniti* || *potest, &c.* || *Authore Ioanne Brentio.* || *Item appendix publicorum testimoniorum, quibus manifestè osten-*|| *ditur, Cinglianor nostram, hoc est, verè piam sententiam* || *de coena DOMINI, mala conscientia* || *oppugnare.* || (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben], 1564) (VD16 B 7785) befindet sich in Johannes Brenz, *OPERVM REVE=*|| *RENDI ET CLARISSI=*|| *MI THEOLOGI, D. IOANNIS*

–, die Joachim Mörlin in seinem Brief vom Jahr 1566⁵⁸⁶ in Verbindung mit dem Osiandrischen Streit setzte, entstanden zwischen 1561 und 1564 aus der Auseinandersetzung mit den reformierten Theologen Heinrich Bullinger und Pietro Martire Vermigli sowie mit den Wittenberger Nachfolgern des *Praeceptor Germaniae*. Aber von den christologischen und sakramentalen Debatten, die kumulativ als zweiter Abendmahlsstreit bekannt sind, fühlte sich Brenz erst 1559 persönlich angesprochen: nämlich seit dem Ausbruch des Falls Hagen und der offenen Zäsur mit seinem alten Freund Melanchthon, die dadurch entstand. Trotz des baldigen Todes des *Praeceptor Germaniae* im April des folgenden Jahres prägte diese persönliche Involvierung Brenz' späten Eintritt in die christologische Debatte erheblich: Im Laufe der Zeit musste er um des Friedens willen – oder eher um das Konkordienunternehmen seines Landesherrn willen – seine Position mildern. Dennoch war der christologische Standpunkt des Tübingers zwar antireformiert, aber vor allem eindeutig antimelanchthonisch geprägt. Aus diesem Grund konstituierte Brenz' späte christologische und abendmahlstheologische Produktion eine blendende Grundlage für die Spekulationen vonseiten der streng gesinnten Lutheraner.

Das Verhältnis der Letzteren mit Brenz bezüglich der Frage um die Christologie und die Abendmahlslehre war allenfalls wechselseitig: Ironischerweise bestand das ursprüngliche *trait d'union* zwischen Brenz' Ende der Fünfzigerjahre noch nicht formalisierten Christologie und der Position der norddeutschen Lutheraner in dem gemeinsamen Gegner Albert Hardenberg, der als Erster die Problematik der Ubiquitätslehre in dem von Timann übernommenen christologischen Standpunkt des Tübingers pointierte.⁵⁸⁷ Wiederum hatte Brenz die Terminologie für die Auffassung der Vorstellung einer realen Idiomenkommunikation von den christologischen Überlegungen in der antimelanchthonischen Schrift *Brevis Comprehensio*, die aus der Feder des Hamburger Pastors Johannes Bötter entstand und in Joachim Westphals *Sächsischem Glaubensbekenntnis* 1557 veröffentlicht wurde.⁵⁸⁸ Darin redete Bötter von einer „realis idiomatum com-

|| BRENTII, PRAEPOSITI || STVTGARDIANI ||, Bd. 8 (Tübingen: Georg Gruppenbach, 1576-1590) (VD16 B 7469), fol. 976-1101. Es handelt sich dennoch nicht um eine kritische Edition oder um eine Edition von besonderer Bedeutung, aus diesem Grund wird den Text im Folgenden nach der *editio princeps* zitiert.

586 Dazu vgl. hier Anthologie, Text 4.6 sowie IV.6.

587 Dazu vgl. VII.6-VII.8 sowie Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*.

588 Johannes Bötter, *Brevis comprehensio fundamentorum orthodoxae doctrinae et fidei de Coena Domini*, in Joachim Westphal, CONFESSIO || FIDEI DE EVCHA=||RISTIAE SACRAMENTO, IN QVA || Ministri Ecclesiarum Saxoniae solidis Argumentis sa=||crarum Literarum astruunt Corporis et Sanguis=||nis Domini nostri IESV CHRISTI,|| praesentiam in Coena sancta, et de li=||bro Ioannis Caluini ipsis de=||dicato respondent. || ... || (Magdeburg: Ambrosius Kirchner d.Ä.,

municationis ratio“, die „non solum verbotenus, sed etiam reipsa“ geschehe.⁵⁸⁹ Kurz vor dem Maulbronner Colloquium beschrieb Brenz in seiner *Recognitio* nach Röm 1, 4 die Auferstehung als eine *declaratio* und *manifestatio*: „sed exinaniuit sese, forma abiectissimi serui absumpta, donec cursu huius corporalis suae uitae et passione ac morte sua mysterium nostrae redemptionis absolueret“. Wie von Hans Christian Brandy ausführlich nachgewiesen, zeigen die Ausdrücke „patefactio“ und „textit et occultavit“ in Brenz’ *Recognitio* eine wörtliche Abhängigkeit auf das 1559 erschienene ernestinische Bekenntnis, das *Weimarer Konfutationsbuch*.⁵⁹⁰

Der Rückgriff des Tübingers auf streng lutherische Formulierungen wies immerhin eine leichte, jedoch bedeutsame thematische Verschiebung nach: Während die norddeutschen Theologen Luthers Betonung der Rolle des Präexistenten – allerdings in trinitarischer Hinsicht, nicht zum Schutz der Theopaschie – grundsätzlich treu blieben, behielt Brenz dagegen seinen traditionellen Schwerpunkt bewusst ein Stück über Luthers ursprüngliche Lehre

1557) (VD16 W 2274), fol. P3b-Q1b. Diese terminologische Abhängigkeit stellte Mahlmann fest: Brenz, *Johannes Brenz: Die christologischen Schriften*, 125f. und passim. Die Gleichsetzung der Idiomenkommunikation mit der Redeform der Alloiosis von Bullinger und Vermigli wurde dann als verbale Idiomenkommunikation bezeichnet, was Bullinger unmittelbar im Jahre 1561 ablehnte. Vgl. Heinrich Bullinger, *TRACTATIO || VERBORVM || DOMINI, IN DOMO || PATRIS MEI MANSIONES || multae sunt, &c. ex XIII. cap. Euang. secundum || Ioan. Qua demonstratur spem salutem [que] fidelium, cer ll tissimam esse ... || au ll thore Henrycho Bul=||tingero. || ... ||* (Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1561) (VD16 B 9731), fol. 28b. Dagegen übernahm Vermigli – von Bötker, nicht von Brenz, dessen Schrift er noch nicht gelesen hatte – die Unterscheidung, wie dann auch Bèze und Calvin, die von einem *tropus* der Idiomenkommunikation redeten. Vgl. Pietro Martire Vermigli, *DIALOGVS || DE VTTRAQVE IN|| CHRISTO NATVRA, QVO-||modo coeant in unam Christi perso-||nam inseparabilem, ut interim non amittant su=||as proprietates ... || Respondetur item benignè ad argumenta do=||ctorum uirorum, contrarium asserentium: illu / ||stratur & Coenae dominicae negotium, perspi-||cuis#[que] scripturae & Patrum testimonij demon / ||stratur, Corpus Christi non esse ubi[que], || authore D. PETRO MAR=||TYRE VERMILIO || Florentino. || ... ||* (Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1561) (VD16 V 833), fol. 41a; 45a. Das Thema wurde zum Leitmotiv der reformierten Partei. 1563 kritisierte neben den Schweizern auch Georg Major Brenz’ christologische Auffassung in einer Weise, die Melanchthons Standpunkt der Idiomenkommunikation als *forma sermonis* genau entsprach. Dazu vgl. Brenz, *Johannes Brenz: Die christologischen Schriften*, 77. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 176.

589 Bötker, *Brevis comprehensio*, fol. P5a-P5b, Flexion im Zitat angepasst.

590 Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 210 zu *Recognitio*, fol. 166. Dazu vgl. „Ascensionem Christi non esse localem quandam disiunctionem aut secessionem ab Ecclesia, sed patefactionem illustrem et conspicuam Divinitatis, quam habuit Christus ab aeterno una cum Patre et quam, forma servi assumpta, in natura nostra tantisper textit et occultavit, donec mysterium redemptionis nostrae absolueret.“, *Weimarer Konfutationsbuch*, fol. 26b.

hinaus, auf die Majestät der Menschheit Christi.⁵⁹¹ Mit dieser Position hatte er bereits in den Zwanzigerjahren Luther überschritten, indem er die Theopaschie der Majestät der Menschheit untergeordnet hatte. Diese Einzigartigkeit in seiner christologischen Vorstellung ermöglichte jene Kompromisslösung mit der reformierten (oder reformiertenfreundlichen) Partei, die Jakob Andreae später mit einer beinahe wörtlichen Übernahme einiger später Aussagen seines älteren Kollegen fortsetzte: Die Akzentsetzung auf die eine Seite der Mitteilung der Natureigenschaften ermöglichte, die gegenseitige Kommunikation schrittweise auszuschließen.

Die strukturelle Inkonsequenz dieser Variation mit den christologischen Voraussetzungen, die die Tübinger Formulierung aus Luthers Abendmahlsschriften übernommen hatte, manifestierte sich selbstverständlich in der Entfaltung der theopaschitischen Frage. Kraft der Fundamentaldifferenz zwischen den Naturen versicherte die Übereinstimmung mit der reformierten Position die physische Bestimmung des Himmels – zusammen mit der ontologischen Darstellung des Verhältnisses der beiden Naturen in der Personseinheit als suppositale Union – das *Extra* der räumlichen Begrenztheit der menschlichen Natur. Gegen diesen ontologischen Hintergrund griff Brenz auf Luthers These der Nähe Gottes in schöpferischer Weise zurück, die er als Gegenargument zum philosophischen Axiom der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen (*finitum non capax est infinitum*) in den Zwanzigerjahren verfasst hatte: Gott regiere die Welt nicht auf Abstand, sondern durch Anwesenheit *repletive*.⁵⁹² Dank dieser Anwesenheit sei eine Stiftung nach der Offenbarungsweise *sub contrariis* möglich – und sie schließe die physische Sichtbarkeit aus.⁵⁹³

Das Proprium Christi bestehe darin, dass Gott in der unzertrennlichen Personseinheit Christi nicht nur erhalten, sondern selbst Mensch geworden sei.⁵⁹⁴ In seiner Reaktion auf die Kritik von kursächsischer Seite nach den

591 „Et quia in hac unione divinitas assumit humanitatem, non autem humanitas divinitatem, idcirco illa huic nihil imbecillitatis confert“, *Recognitio*, fol. 29.

592 Brenz' spätes Argumentationsmuster war von dem Rückgriff auf den mit von den reformierten Gegnern mitgeteilten Hintergrund der traditionellen Differenzierung zwischen einer wesentlichen und unveränderlichen Substanz und unwesentlichen und veränderlichen Akzidenz geprägt. Seine Behauptung, die Räumlichkeit sei als Akzidenz der Menschheit allein zu verstehen, zielte in diesem Zusammenhang darauf ab, die Begriffe von der Allmacht und der Allgegenwart Gottes in Bezug auf seine menschliche Natur zu schildern. Zu einer ausführlichen Erläuterung, vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 179-193.

593 Zum Standpunkt Luthers, vgl. III.7.

594 „Itaque discrimen inter Christum et alio homines non constat proprie inhabitatione filii die in filio hominis, sed communicatione Idiomatum“, *Recognitio*, fol. 131. Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 193-202.

Ereignissen des Maulbronner Colloquiums, der *Apologia ad Electorem Augustum*, bezeichnete der Tübinger die Idiomenkommunikation in ihrer Funktion des ontologischen Modus dieser Unzertrennlichkeit der Naturen in der Personseinheit als Eigenständigkeit Christi (*differentia specifica Christi*). Brenz' Verteidigungsstrategie genossen die philippistischen Wittenberger Theologen allerdings nicht: In ihrer Schrift *Censura* lehnten sie diese rasch ab – und das in einer Weise, die in den folgenden Jahren zum Muster der kursächsischen Offensive wurde.⁵⁹⁵

Luthers Unterscheidung zwischen der Realpräsenz Christi aus rein christologischen Gründen – als Ergebnis der Mitteilung der Eigenschaften in der Idiomenkommunikation auf ontologischer Ebene – und ihrer gewollten Zuwendung zu den Menschen im Wort in den Einsetzungsworten im Sakrament des Abendmahls fand ebenfalls in Brenz' Lehre Platz, indem er behauptete, die Einsetzungsworte stiften die Realpräsenz nicht, machen aber den Menschen die soteriologische Zuwendung Gottes erfahrbar.⁵⁹⁶

Seine soteriologisch orientierte Erklärung der Inkarnationschristologie als Menschwerdung Christi knüpfte sich direkt an Luthers Standpunkt an: Wie Luther identifizierte er die Bedeutung der Personseinheit nicht in der Satisfaktionslehre und im Mittleramt Christi – *propter Christum*, wie Melancthon ihm dreißig Jahre zuvor ohne Erfolg erklärt hatte⁵⁹⁷ –, sondern lediglich in der Konsistenz ihrer ontologischen Zusammenstellung und in der ewigen Perichorese zwischen Göttlichem und Menschlichem, die aus diesem gegenseitigen Austausch resultiere. Darin lag auch der Berührungspunkt mit

595 Johannes Brenz und Jakob Andreae, *Apologia ad Electorem Augustum*, in Leonard Hutter, *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 Eius Orthodoxia Scripturae Sacrae, Oecumenicis Symbolis ... demonstratur: & Rodolphi Hospiniani Tigurini Helvetii convicta, mendacia, & manifesta crimina falsi deteguntur ac solide refutantur: Ex Actis publicis: Recessibus etiam aliquot Conventuum & Colloquiorum, Scriptis item, Rescriptis ... Pro Orthodoxis Ecclesiis, Iussu & 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 ...* (Frankfurt-Leipzig: Föllginer, 1690) (VD17 39:130252C), 85. *Censura Theologorum Witebergensium*, ivi, 56.

596 Brenz motivierte seine Ablehnung des ontologischen Modells der Realpräsenz durch die theologische Überlegung, das Wesen Gottes sei *simplicissimus* und folglich ungeeignet als nicht immer völlig präsent gedacht zu werden (oder nach der melancthonischen Lehre von den vier *gradus*, die auch von Vermigli übernommen wurde, gedacht zu werden). Auch die von Osiander vertretene Vorstellung einer Einwohnung sei ungeeignet, das *Proprium Christi* zu begreifen, dagegen sei sie aber in anthropologischer Sicht legitim. Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 65ff.

597 Zu Melancthons Formulierung *propter Christum* und ihrem nicht gelungenen Verständnis vonseiten Brenz, vgl. IV.2.

Andreas Osianders Rechtfertigungslehre: In den Augen des Tübingers sei die Rechtfertigung – im Gefolge Luthers – lediglich als eine Mitteilung des Heils durch die Anteilgabe der Menschen an der Kommunikation der zwei Naturen in Christus zu deuten – nicht als bloße Nichtanrechnung der trotzdem bestehenden eigenen Sünde.

2. Über Luther hinaus: Allgegenwart als *ubi-ibi*-Formel, Erhöhung der menschlichen Natur und die Ablehnung der Theopaschie

Wie Luther deutete auch Brenz die Allgegenwart Christi nicht *circumscriptive*, sondern *repletive*, und zwar *communicatione idiomatum*. Allerdings übernahm die Spezifizierung „*communicatione idiomatum*“ in der Auffassung des Tübingers eine modale Färbung, die Luther fremd war. Unter Voraussetzung des bereits fixierten Verhältnisses zwischen den Naturen in der Idiomenkommunikation musste die Allgegenwart in seinen Augen schlicht aus Notwendigkeit folgen.⁵⁹⁸

598 Brenz' christologische Methodik stellt demzufolge Theodor Mahlmann als „Modalität der Notwendigkeit“ dar, die mit einer Begrenzung der göttlichen Freiheit oder Allmacht zu vergleichen wäre – eine Kritik, die bereits von Vermigli in seinen Randbemerkungen zu *De Maestate*, formuliert wurde. Zum Thema, vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 159-161. Mahlmann bestimmt die *ubi-ibi*-Formel als Implikation in der Form einer „Wenn-Dann-Aussage“. Die Aussage „Wo Gott ist, da ist der Mensch auch“ sei als Synonym der Aussage „Wenn Gott anwesend ist, dann ist der Mensch auch anwesend“ zu verstehen. Diese Art logischer Argumentation findet jedoch in der Feststellung des Obersatzes die hinreichende Bedingung für die Behauptung der Implikation, die notwendigerweise logisch korrekt ist, unabhängig von der Wahrheit des behaupteten Obersatzes. In diesem Zusammenhang scheint es also überflüssig, zwangsweise Inhalt und Form trennen zu wollen, denn ebenso wie die Letztere formallogisch versichert ist, ist der Erste durch Rekurs auf biblische Zeugnisse dogmatisch versichert. In der absichtlichen Feststellung von biblischen Zeugnissen als Prämissen, welche die zu verteidigende These bestätigen und *de facto* erfüllen, und der stringenten logischen Deduktion von Konsequenzen, die aus Notwendigkeit aus den genannten Prämissen folgen, besteht zwar in einer stringenten logischen Argumentation eine *petitio principii*, die aber in der theologischen Hermeneutik *per definitionem* unvermeidbar ist. Zu Hans Christian Brandys Widerspruch, es handle sich nicht um bloße Zitate, sondern um eine kompetente Artikulation biblischer Zeugnisse in einer theologischen Rede, vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 204ff. Es sei lediglich die perichoretische Kommunikation der Naturen, welche die Einheit der Person Christi konstituiert. Die Notwendigkeit der *ubi-ibi*-Formel sei also nicht als Postulat zu verstehen, sondern als sachimmanente Beschreibung der Beobachtung der konkreten Lage der Personseinheit in den Schriftzeugnissen. Es ginge zwar darum protologische Argumentationen, der Konnex sei aber in der

Gegen Melancthon und die reformierten Theologen betonte Brenz die alokale Koextensivität der Allgegenwart *repletive* als Simultaneität von Gegensätzen in der gegenseitigen Wirksamkeit der zwei Naturen.⁵⁹⁹ Wie in Osianders Vorstellung – die Brenz zum selben Zeitpunkt im Wormser Religionsgespräch verteidigte – sei auch für ihn in der Idiomenkommunikation der Fokus von der Personseinheit auf die Identifizierung der Naturen und ihre Funktion zu verschieben.⁶⁰⁰ Im Gegensatz zu Melancthon und den reformierten Theologen bestand für Brenz in der Personseinheit keine einfache rhetorische Synthese: Es sei ihre Realität, als ontologisches Ergebnis der wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften lediglich der Punkt, der für ihn Priorität vor der Möglichkeit hat, die Eigenschaften der zwei Naturen gedanklich zu unterscheiden.⁶⁰¹ Diese Erstrangigkeit der ontologischen Perichorese zur sprachlogischen Synthese erklärte er durch eine von Luther stammende Argumentation, die auf hypothetischen Sätzen basierte: wo die Gottheit sei, sei die Menschheit auch (*ubi Deus, ibi homo*). Die Allgegenwart der göttlichen Natur, die aus Notwendigkeit in der Gestalt der Personseinheit geschehe, sei der Menschheit ebenfalls jederzeit *communicazione idiomatum* zuzuschreiben.

Diese Kennzeichnung der Koextensivität des Handelns der zwei Naturen in der Personseinheit, auf deren Grundlage die Präsenz der menschlichen Natur – wo immer die göttliche sich befinde – als Notwendigkeit dargestellt wurde,⁶⁰² bestätigte einerseits das Proprium der streng lutherischen christologischen Auffassung. Daraus konnte sich dann die sogenannte württembergische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts entwickeln. Andererseits markierte

Rede vom menschengewordenen Gott kein theoretischer, sondern ein sachlicher.

599 „[...] cum Deus et homo sint in Christo una persona et Christus sedeat ad dexteram Dei, necessario sequitur, quod ubicunque sit Deus, ibi etiam sit homo ille, qui in unitatem personae a Deo assumptus est“, *Apologia ...*, 1557, II/2, fol. 790 auch in Brenz, *Opera*, Bd. 8, fol. 511. Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 47ff.

600 Zu Osianders Standpunkt und zu Brenz' Kompromittierung aufgrund seiner Verteidigung, vgl. IV.6.

601 Dagegen hatte sein Gegner Vermigli in seiner Version des *Extra* postuliert, die Personseinheit sei der lokalen Auffassung am Ort unterzuordnen. Vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 161. In Auseinandersetzung mit den Schweizern begriff Brenz die Präsenz Gottes nach Kol 2, 9 *corporaliter* in Christus, sodass nach dieser Auslegung eine qualitative Differenzierung ausgeschlossen sei. Aber er bemühte sich auch, diese *inhabitatio personalis* von der *inhabitatio vulgaris seu generalis* der Menschen – die Osiander vertrat – zu unterscheiden: „Omnem Dei maiestatem esse in humanitate Christi. Quod autem illud dictum: ‚Verbum caro factum est‘ habeat eam sententiam, quam recitavimus, exponit Paulus, qui ad Colossenses scribens: ‚In ipso, inquit, inhabitat omnis plenitudo Deitatis corporaliter‘“, *Recognitio*, fol. 45f., 45. Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 170ff.

602 Zu Theodor Mahlmanns kritischen Überlegungen zu dieser These, vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 153-165.

sie zugleich den Punkt, an dem Brenz die Lehre Luthers überschritten und somit den Weg einer deterministischen Auffassung in der Soteriologie geebnet hatte. In der Entfaltung der Idiomenkommunikation vonseiten des Tübingers gab es über die gegenseitige Mitteilung der Natureigenschaften und die Akzentuierung der göttlichen Majestät des Menschen hinaus für nichts Platz; die traditionell gewordene Unterteilung in drei Genera, die Martin Chemnitz vorschlug, konnte der 1570 verstorbene Brenz nie durchaus wahrnehmen.

Im Vollzug seiner Erhöhung zu göttlicher Majestät (*evehere, exaltare, efferre*), indem Gott seine Herrlichkeit und Majestät der Menschheit Christi ausgießt (*effundere, conferre, tribuere, decorare, ornare*), werde der Menschheit jede göttliche Eigenschaft – Weisheit, Allmacht und Allgegenwart – mitgeteilt (*communicare*), wodurch Gott die Welt regiere.⁶⁰³ Wiederum nehme Gott die Menschheit auf (*assumere*). Die *assumptio* der Menschheit – ein Begriff, auf den auch die Definition der suppositalen Union vonseiten der Gegner rekurrierte – deutete Brenz zunächst im Vollzug der realen Idiomenkommunikation. Dadurch näherte er sich schrittweise dem von Melanchthon und den reformierten Theologen vertretenen Modell einer völligen Abhängigkeit der menschlichen Natur von der göttlichen im Prozess der Mitteilung der Natureigenschaften. Somit konnte Brenz den Vorwurf des Docketismus, der mit der theopaschitischen Frage strukturell verknüpft war, zusammen mit der Theopaschie selbst beiseitelegen.

Diese Entscheidung war zwar durch seine Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern begründet, jedoch bestand darin zugleich die gelegentliche Ursache für seine Umstellung einer systematischen christologischen Lehre. Seine Neigung, die Deutung der Idiomenkommunikation ausschließlich auf der Ebene der ontologischen Notwendigkeit durch den Rekurs auf die *ubi-ibi*-Formel zu beschränken, brachte Brenz dazu, das soteriologische Ziel der Konstruktion Luthers teilweise zu unterschätzen. Die auffälligste Folge der wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften sei in der Majestät der Menschheit zu suchen; die theopaschitische Gegenseite deutete er in diesem Rahmen auch nicht soteriologisch, sondern vielmehr ontologisch.⁶⁰⁴

Sowohl Melanchthon als auch die reformierten Theologen folgten dem Leitmotiv des Irenäuswortes „*requiescente verbo*“ in der Darstellung der Art

603 Zu den biblischen Stellen, mit denen Brenz seine Position in seinen christologischen Schriften motivierte, vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 174f.

604 „Das ‚genus tapeinoticum‘ bekommt seinen Ort innerhalb des ‚genus maiestaticum‘“, beobachtete Brandy nicht ohne Grund: Das freiwillig übernommene Leiden Gottes sei für die Erlösung der Sünder für Brenz kein Thema an sich gewesen. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 197 und, zum ganzen Thema, 193-197.

Anwesenheit der göttlichen Natur beim Kreuzestod Christi:⁶⁰⁵ Gott sei zwar beim Sterben in Christus gegenwärtig, habe jedoch nicht gelitten und war vom Sterben nicht betroffen.⁶⁰⁶ Dagegen bestand für Brenz ebenso wie für Luther die Erniedrigung nicht in der Reduktion der göttlichen Majestät, sondern im freiwilligen Verzicht auf ihre Ausübung und Offenbarung. Obwohl Christus es natürlich gekonnt hätte,⁶⁰⁷ zeigte er seine Majestät nicht *circumscriptive* – sprich, in sichtbarer Weise –, sondern verhüllte sie *repletive* in seiner Knechtsgestalt, legte sie aber zu keiner Zeit ab.⁶⁰⁸

Die Auferstehung und die Himmelfahrt seien also – anders als in der Auffassung der Reformierten, die sie mit der Erhöhung gleichsetzten – nicht mit der Erhöhung identisch, sondern mit ihrer Enthüllung in einer für den Menschen greifbaren Weise. Der Präexistente gehe als zweite Person der Trinität der Inkarnation voraus: Als Gott Mensch wurde, wurde zugleich die Menschheit in einer Art erhöht, die für den Menschen nicht sichtbar war. Die Auferstehung sei also als Offenbarung der Majestät Christi zu deuten, sowie die Himmelfahrt als Aufhebung der Menschheit Christi.

In diesem Ereignis, das die Gestalt eines einzigen Moments im Verlauf der Geschichte Christi nachweist, das seine Offenbarung enthüllt, ohne sie zu stiften, wird das Unterworfen-Sein Jesu unter die Erniedrigung und die Bindung *circumscriptive* an einem gewissen Ort beendet. Mit der Himmelfahrt sei also eine wahrhaftige Veränderung im Leibesbegriff Christi verknüpft: Der Leib bleibe wohl bei den Sündern, jedoch in verhüllter Weise bis hin zur Parusie am Jüngsten Tag.

605 Zum Irenäuswort als Leitmotiv des antilutherischen Widerstands im christologischen Rahmen, vgl. I.3, VII.3 und IX.6.

606 Brenz fasste die gegnerische These folgendermaßen zusammen: „non fuit tatum cum ea praesens in passione et morte sicut cum aliis sancti, verum etiam facta est carum tam personaliter particeps, ut vere dicit potuerti: ‚Deus ipse passus est et mortuus‘“, *Sententia*, fol. 132. Vgl. auch die vergleichbaren Aussagen in *De Maiestate*, 238. Dagegen stellte er die These auf, die Zuwendung Gottes zu den Menschen in der Inkarnation habe Gott dem Leiden und Sterben des Menschen als Subjekt der Kommunikation teilhaftig gemacht, sodass es sich in der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften nicht um eine bloße kommunikative Struktur aus Notwendigkeit handele, sondern um eine Übernahme des menschlichen Leidens, in der das Erlösungswerk bestehe: „per communicatione idiomatum de Christo dicimus Deum esse passum et mortuum“, *De Personali Unione*, 32.

607 „Potuisset quoque ea semper uti“, *Sententia*, fol. 128. Vgl. *De Maiestate*, 324. „[...] non est intelligendum, quod abiecerit suam maiestatem, sed vere retinuerit, non tamen exercuerit“, *Recognitio*, fol. 280.

608 Dieser Punkt trat während des Kryptis-Kenosis-Streits erneut ins Zentrum der Kontroverse. Zur Darstellung dieses Prozesses bei Luther, vgl. III.7.

3. In der kontroverstheologischen Falle: Die inkonsequente Überarbeitung der brenzschen Christologie als Folge der Auseinandersetzungen

Die offizielle religionspolitische Umstellung der Kurpfalz zum Calvinismus bis zur Durchführung des *Heidelberger Katechismus* als Landesbekenntnis im Jahre 1563 verursachte eine Reaktion der benachbarten Württemberger.⁶⁰⁹ Auf Befehl des Herzogs Christoph fand im Kloster Maulbronn zwischen dem 10. und dem 15. April 1564 eine Theologenversammlung in zehn Sitzungen statt, an der neben den Württemberger Theologen, die als eigenen Wortführer Jakob Andreae benannten, auch die Heidelberger Professoren Caspar Olevian, Zacharias Ursin und Thomas Erastus in Begleitung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz teilnahmen.⁶¹⁰ Die Verhandlungen des Maulbronner Colloquiums setzten unmittelbar nach der Publikation der letzten großen christologischen Schrift des Brenz ein, die *Recognitio*. Die leidenschaftliche Auseinandersetzung um Christologie und Abendmahl, die im Rahmen der Versammlung und – sobald ihre Ergebnisse bekannt gemacht wurden – auf einer größeren Skala entstand, stellte das letzte große Unterfangen dar, in dem sich Brenz engagierte.

Schon während des Maulbronner Colloquiums ließ Christoph von Württemberg dem kursächsischen Hof christologische Werke von seinen beiden Theologen Brenz und Andreae mit der Bitte um die Erstellung von Gutachten

609 Zur christologischen These des *Extra*, die in den *Heidelberger Katechismus* übernommen wurde, vgl. u.a. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits*, 334.

610 Neben den Fürsten waren die Teilnehmer auf Heidelberger Seite die Theologen Michael Diller, Pierre Boquin, Caspar Olevian, Zacharias Ursin und Petrus Dathenus sowie die politischen Räte Christoph Ehem und Thomas Erastus und Wilhelm Xylander als Notar; für die schwäbische Seite standen die Theologen Valentin Vannius, Johannes Brenz, Jakob Andreae, Dietrich Schnepff, der Hofprediger Balthasar Bidembach, der Kanzler Johann Fessler und der Vizekanzler Hieronymus Gerhard und der damalige Stuttgarter Pfarrer Lukas Osiander als Notar. Zum Maulbronner Colloquium, vgl. Johannes Brenz, *Warhafftiger / vnd Gründtlicher Bericht / Von dem Gesprech zwischen deß Churfürsten Pfaltz=graffen / vnd deß Hertzogen zu Wirtem=berg Theologe(n) / von deß Herrn Nacht=mal zu Maulbronn ge=halten. Gestelt durch die Wirtembergische Theologen hernach gemelt* (Frankfurt/Main: Peter Braubach, 1564) (VD16 B 7938) sowie Hans Christian Brandy, „Brenz' Christologie und ihre von Jakob Andreae vertretene Form: Das Maulbronner Kolloquium 1564“, *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 100 (2000): 58-84. Hendrik Klinge, *Verheißene Gegenwart: Die Christologie des Martin Chemnitz* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 71ff. Volker Leppin, „Das Maulbronner Religionsgespräch zwischen württembergischen und pfälzischen Theologen 1564“, in *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung: Religionsgespräche der Frühen Neuzeit*, Hrsg. Heike Grieser, Volker Leppin und Kathrin Paasch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 161-182.

durch die Wittenberger Theologen zusenden. Der württembergische Herzog hatte damit noch gehofft, sich durch eine theologische Übereinstimmung mit dem Kursachsen einen politisch-theologischen Partner in seiner Bekämpfung des kurpfälzischen Calvinismus zu sichern. Die Richtung dieser Debatte prägte die Weiterentwicklung der Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Philippisten bis hin zur Erstellung der *Formula Concordiae*: Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Überarbeitung in reformiertenfreundlicher Richtung in der *Confessio Augustana Variata* fanden keinen Platz mehr in der Diskussion; das umstrittene Thema war von nun an ausschließlich die Christologie. Zu diesem Zeitpunkt war jedoch die Position der Wittenberger trotz der Akzentverschiebung noch völlig von den Aussagen Melanchthons abhängig.⁶¹¹

Die Ereignisse des Maulbronner Colloquiums führten die Württemberger zu einer Überarbeitung ihrer christologischen Position zur Beseitigung offengelegter Schwachstellen. Konkret bedeutete es eine Überarbeitung von Brenz' christologischen Stellungnahmen aus den vorherigen Jahren in eine Richtung, von der ihr Urheber sich teilweise distanzierte.⁶¹² Das Maulbronner Colloquium markierte dennoch zugleich einen bedeutsamen Wendepunkt in der Geschichte der Tübinger Theologie, die ab diesem Zeitpunkt die Gestalt des sogenannten „gemäßigten Ubiquismus“ annahm, dem noch zu Brenz' Lebenszeiten eine entsprechende Mäßigung der lutherischen christologischen Grundthese der Theopaschie folgte.⁶¹³

An dem Paradox des Spiegelspiels des Docketismus, das Brenz zusammen mit der Behauptung einer systemimmanenten Theopaschie aus Luthers Abendmahlsschriften übernommen hatte,⁶¹⁴ setzte Caspar Olevian während der Verhandlungen seine reformatorisch orientierte Kritik an. Dies führte Andreae zu einer – faktisch forcierten – Kompromisslösung in der Auffassung der württembergischen Ubiquitätslehre. Sie ermöglichte eine Kompromisslösung durch die Zustimmung jener voluntativen Linie, die Melanchthon bereits vorgeschlagen hatte – und die an sich mit der ontologischen Fassung der Idiomenkommunikation von Luther und Brenz nicht vereinbar war.

Bereits die christologischen Überarbeitungen in der *Recognitio* waren von kritischen Beobachtungen von der reformierten Seite betroffen: Bedeute in Brenz' Augen der Empfang der göttlichen Majestät von der Menschheit eine Gleichsetzung der ersten mit der zweiten? Sowohl Heinrich Bullinger als auch Pietro Martire Vermigli betonten, Brenz habe Akzidenz und Proprium derart

611 Aus diesem Grund benennt Johannes Hund diese theologische Richtung sehr glücklich „klassischen Philippismus“: Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 97-112 und passim.

612 *Gründtlicher Bericht*, fol. A2r; J2v-J3r.

613 Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 193-198.

614 Zum Paradox des Spiegelspiels des Docketismus in Luthers Theologie, vgl. I.3 und III.6.

gleichgesetzt, dass die traditionelle Definition des Propriums als Eigenart einer gewissen *species* unterschlagen und unter dem Begriff von Akzidenz subsumiert werde – ein Vorschlag, den Brenz übernahm, indem er seine Position dementsprechend präzisierete.

Der Begriff von Natur, behauptete Brenz, sei als Substanz zu deuten: eine Bestimmung, die sich wesentlich von den Akzidenzen, als deren Besitz, unterscheidet. Die göttlichen Akzidenzen fallen dennoch nicht in diese Differenzierung, indem sie keinen Besitz Gottes, sondern sein Wesen selbst bezeichnen: Es sei nämlich der Fall einer uneigentlichen Rede, die aufgrund von mangelnden sprachlogischen Fähigkeiten vonseiten des Menschen die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz Gott in Analogie zur Menschheit zuschreibe. Auch diese uneigentliche Rede lässt die Zuschreibung der Eigenschaften der jeweiligen Natur der Substanz der anderen zu: Sie seien und bleiben ausschließlich ihre Akzidenzen – der Irrtum der reformierten Theologen bestehe in der mangelnden Differenzierung zwischen diesen Begriffen.

Durch Rekurs auf die scholastische Lehre von der Multipräsenz des Leibes Christi hinsichtlich der simultanen sakramentalen Präsenz an verschiedenen Orten, die er mit zahlreichen biblischen Belegen verknüpfte, legitimierte Brenz die Illokalität des Leibes. Ein zusätzliches Argument gegen den reformierten Standpunkt war für ihn jenes der Allmacht Gottes, wofür er in der Position seiner Gegner eine Abgrenzung erkannte: Gott wolle nämlich, so Brenz, für den Menschen Jesu eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit seiner Eigenschaften – vorausgesetzt, dass von göttlichen Eigenschaften überhaupt die Rede sein könne.⁶¹⁵

Was der Tübinger Theologe in seinen späten christologischen Aussagen tat, war schlicht, die Beweisführung auf die konkrete Bestimmung der Lokalität *circumscriptive* zu verschieben: Sie gehörte Luthers Argumentationsmuster nicht, stellte jedoch immerhin einen relevanten Bestandteil der schweizerischen Abendmahlslehre dar. Dann, unter dem Druck des philosophischen Axioms der göttlichen Unveränderbarkeit (*immutabilitas Dei*), der Luther und ihm ebenso fremd war, musste er dazu zur ontologischen Lehre von der suppositalen Union zustimmen, sodass er seine Idiomenkommunikation in asymmetrischer Richtung – zugunsten der Struktur der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften – überarbeiten musste.

Dementsprechend behauptete Brenz, in der Konstitution der Personeneinheit vollziehe sich eine einseitige Zugabe der Mitteilung von göttlicher Seite (*natura assumens*), die der menschlichen Natur (*natura assumpta*) ihre Eigentümlichkeiten kommuniziere. Die *divinitas communicata* in der Personeneinheit bleibe jedoch in

615 *De Maiestate*, 308; 384; 386; 388; 396. Zu einer ausführlichen Darstellung der biblischen Belege, vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 186f., zu einer Erläuterung des Problems, ivi 187-190.

ihrem Wesen mit der *divinitas communicans* der zweiten trinitarischen Person identisch, sodass die Eigenschaften der Unveränderbarkeit und Leidensfähigkeit ebenfalls für die mitgeteilte Gottheit gelten müssen.⁶¹⁶ Die Betonung der qualitativen Identität zwischen den zwei göttlichen Darstellungen⁶¹⁷ galt wiederum als Versicherung der realen Idiomenkommunikation gegen den gegnerischen Vorwurf einer Verdoppelung der mitgeteilten Natur im Fall einer realen – als physisch verstandenen – Idiomenkommunikation, die ein paradoxales Ergebnis der Einführung einer vierten trinitarischen Person mit sich brächte.

Unter Voraussetzung der Gleichsetzung der kommunizierten mit der kommunizierenden Gottheit musste ihre Betroffenheit durch das menschliche Leiden unbedingt ausgeschlossen werden: Die Partizipation der Gottheit dürfe somit nicht mehr strikt als Perichorese ausgelegt werden, sondern werde als gleichzeitige Anwesenheit (*simul*) der göttlichen Natur im menschlichen Leid und Tod in der Personseinheit charakterisiert. Die Theopaschie könne in diesem Zusammenhang zwar gewissermaßen bewahrt werden – wie es Brenz, nun unter Mitarbeit Andreaes, auch tat – jedoch nur, sofern sie nicht als eigenständiges Thema formalisiert werde. Sie sei lediglich als Folge der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften (*genus maiestaticum*) auszulegen: Gelitten habe nur der Mensch Jesus in seiner Menschheit, die zur göttlichen Majestät erhöht wurde, sodass sie an Gott selbst teilhabe. In der Teilhabe am göttlichen Wesen nach Gottes Willen dürfe der Menschgewordene Gott genannt werden. Es sei genau dieser verklärte Mensch, der Gott genannt werde, der am Kreuz für die menschliche Erlösung gelitten habe. Die Notwendigkeit dieser Restriktion machte die Schwäche von Luthers ontologischem Modell für die reale Idiomenkommunikation als fröhlichen Wechsel der Natureigenschaften erst offensichtlich.⁶¹⁸

In einem Kontext, in dem verschiedene ontologische Auffassungen unvermeidlich im Gefolge des aristotelisch-scholastischen Musters von Substanz und Akzidenz gedacht werden müssen, liefere das Axiom der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen ein geeignetes Argument, eine wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften auszuschließen – vorausgesetzt, es handele sich einerseits um unveränderliche wesentliche Bestimmungen, andererseits um akzidentelle Eigenschaften. In der Erwägung der praktischen Unfähigkeit, eine reale Naturveränderung in der Personseinheit zu postulieren, die in der Lage wäre, die Integrität des jeweiligen Wesensbestandes zu schützen, wurde

616 Ivi, 172f.

617 Dazu vgl. z.B. die Behauptungen Selneckers zur Verteidigung seiner Position während des Zerbster Konvents, IX.3-IX.5.

618 Zu einem Überblick, vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 234-244. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 179-193.

von Brenz eine einseitige Mitteilung der Eigenschaften demgemäß gedacht, dass sie dank der göttlichen Mitteilung als Erweiterung der akzidentellen Eigenschaften der Menschheit verstanden werden konnte. Anders ausgedrückt, werde die beschränkte menschliche Eigenschaft durch die korrespondierenden unbeschränkten göttlichen Idiome ersetzt.

Diese Veränderung führte zu einer wesentlichen Modifizierung der zugrunde liegenden Deutung des Präexistenten, die infolge einer kenotischen statt einer kryptischen These umformuliert werden musste: Brenz griff auf den Umweg der Differenzierung zwischen *divinitas communicans* und *communicata* zurück, sowie auf die Bestimmung der göttlichen Erniedrigung als Kenose (*exinanitio*) als *causa finalis* der christologisch-soteriologischen Konstruktion. Gegen die reformierte Deutung, welche die Erhöhung der Menschheit als *terminus a quo* der Erniedrigung (und dadurch die Gottheit als Subjekt der Erniedrigung) auslegte, war in der späten Erläuterung der Lehre von dem *status exinanitionis und exaltationis* vonseiten des Brenz nicht der Präexistent im Rahmen der Annahme der Menschheit in der Funktion des Subjekts der Erniedrigung zu verstehen, sondern die menschliche Natur.⁶¹⁹ Diese Verschiebung erlaubte dem Tübinger die besondere Auslegung des Begriffs von Gestalt (*μορφή / forma*), die er unter Verweis auf einige Stellen bei Luther teilweise legitimieren konnte. Genauso wie Luther unterschied Brenz zwischen Gestalt und Wesen und behauptete, Christus teile das Wesen Gottes in seiner menschlichen Gestalt, indem er auf die göttliche Gestalt verzichtete.⁶²⁰ Somit konnte er sich dem aristotelisch-scholastischen Wortschatz seiner Gegner anpassen und gegen die reformierte Gleichsetzung der *forma* mit der Substanz behaupten, die *forma* sei mit den akzidentiellen Eigenschaften von Gott und Mensch identisch. Die *forma Dei* (*μορφή θεοῦ*) werde als kommunizierte Majestät Gottes gedeutet, die sich auf jene menschliche Natur beziehe, die sich erniedrige und wahrhaftig die Eigenschaften eines Sklaven annehme.⁶²¹

Die zentrale These des Zugleichs (*simul*) von Erniedrigung und Erhöhung in der Personeneinheit, worin der Ausgangspunkt von Luthers Formalisierung der christologischen Lehre von dem fröhlichen Wechsel bestand,⁶²² musste in diesem neuen ontologischen Rahmen einer geschichtlichen Auffassung des Christusgeschehens in drei Ständen (*tres gradus*) überarbeitet werden: Der Stand

619 *De Maiestate*, 316. Anderer Meinung war Brenz noch in seinem im Jahre 1548 verfassten Philipperkommentar, in dem er als Subjekt der Erniedrigung den Präexistenten bezeichnete. Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 215-218.

620 Luther, *Fastenpostille* 1525, WA 17/II, 239f.; 243. Für den Rekurs auf biblische Stellen, vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 214.

621 *De Maiestate*, 314; 322-324.

622 Zur Entstehung von Luthers fröhlichem Wechsel, vgl. III.1.

der Majestät Christi, der dank der Idiomenkommunikation mit der Inkarnation beginnt; der Stand der geschichtlich bestimmten bis hin zum Zeitpunkt seiner Auferstehung; der Stand der Ökonomie in der Zeit nach der Auferstehung (die Erscheinung des Auferstandenen unter raumzeitlichen Bedingungen, sodass er dem Menschen wahrnehmbar wirkt),⁶²³ eine freiwillige Rücknahme seiner Majestät für die Gläubigen. Die Beschränkung der Idiomenkommunikation bedingte notwendigerweise eine Verletzung der Personeinheit, deren Zweck für den Tübinger darin bestand, die göttliche Herrlichkeit und die menschliche Niedrigkeit in Gestalt simultaner Bestimmungen *in actu* festzustellen. Die Einschränkungen im göttlichen Empfang werden jedoch in dieser Perspektive von dem menschlichen Wesen der *natura assumpta* in die Personeinheit selbst getragen. Die Teilhabe an der göttlichen Majestät könne demzufolge aber nur in Gestalt der Potenz, nicht in jener eines aktuellen Vollzugs gedeutet werden. Um das *simul* zu bewahren, müsse die göttliche Anwesenheit in der Personeinheit zwangsweise als Kenose formuliert werden: Die theoretischen Mittel von Luthers christologisch-soteriologischer Systematisierung waren offensichtlich unzureichend, um jede Angelegenheit konsequent abzudecken, die seine Gegner je adressiert hätten. Genau ein solches Gegenargument löste fünfzig Jahre später den Kryptis-Kenosis-Streit aus.

Bereits vor dem Maulbronner Colloquium entwickelte Brenz in dieser Hinsicht das Lehrstück der operativen Entfaltung des *status exinanitionis* in Besitz (κτῆσις) und Gebrauch (χρησις).⁶²⁴ Seine Aussagen zum Verzicht auf Gebrauch der Majestät boten dennoch keine konsequente Theorie und keine Systematisierung – sie blieben vielmehr ein Versuch, gegen die Vorwürfe der schweizerischen Theologen die Wirklichkeit der Erniedrigung Gottes durch die Darstellung eines Verzichts oder Verbergens zu betonen: Der freiwillige Verzicht Christi auf die Ausübung der Majestät sei nicht nur nach außen geschehen, sondern für sich bis hin zum Kreuz, um der Erlösung der Gläubigen Willen.⁶²⁵

Andreae übernahm zwar Brenz' neueste Vorschläge, aber die Tatsache, dass sie grundsätzlich überarbeitet werden mussten, wurde während der Verhandlungen fraglos klar. Wie Caspar Olevian in Maulbronn pointierte, sei solch eine operative Unterscheidung der Allmacht, auch wenn sie möglich

623 *De Maiestate*, 336-340; 440. *Recognitio*, fol. 272.

624 Vgl. Baur, „Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie“, 206.

Die übliche Terminologie von *status exinanitionis* und *status exaltationis* findet sich in Brenz' Schriften vor dem Maulbronner Colloquium nicht. Auch in seiner frühen christologischen Reflexion war die Formalisierung einer Lehre von dem Präexistenten eher eine implizite Voraussetzung. Nach dem Maulbronner Colloquium wurde sie aber auf beiden Seiten gebräuchlich.

625 Baur, „Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie“, 203.

wäre, hinsichtlich der Allgegenwart widersprüchlich. Diese Beobachtung führte zur Behauptung der Nicht-Partizipation der Menschheit am Weltregiment des Logos in den württembergischen Dokumenten im Anschluss an das Maulbronner Colloquium.

4. Die Veränderung von Brenz' Position durch Andreaes Überlegungen im Maulbronner Colloquium: Der gemäßigte Ubiquismus und die Ablehnung der Theopaschie

Nach dem Scheitern der Verhandlungen mit den Wittenbergern im Gefolge des Maulbronner Colloquiums hielt sich Jakob Andreae im späteren Streit um die Wittenberger Christologie ebenfalls relativ lange zurück. Die Veröffentlichung des *Niedersächsischen Bekenntnisses*,⁶²⁶ ein Sammelbekenntnis des ganzen Niedersachsens gegen die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre, das aus Martin Chemnitz' Feder stammte, markierte einen auffälligen Abstand.⁶²⁷

626 Martin Chemnitz, *Wiederholte || Christliche Gemeine || Confeszion vnd Erklerung.* || *Wie in den Sechsischen Kirchen ver=||m#[oe]ge der heiligen Schrift / vnd Augsp#[ue]rgischen || Confession / nach der alten Grundtvest D. Lutheri / || wieder die Sacramentierer / gelehret wird. || Vom Abendmal des HERRN.* || ... *Jetzundt Repetieret vnd Publiciert || zum Bericht / Warnung / vnd Wiederlegung / || von wegen etlicher newlich außgesprungen B#[ue]chern / Dar=||inn etliche newe Theologi zu Wittenberg der Sacramen=||tierer Sprach ... in || die Kirchen der Augßpürgischen Confession ... || sich vn=||terstehen einzuschieben.* || (Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1571) (VD 16 C 2229). Das von Chemnitz 1571 mit anticalvinistischer Stoßrichtung verfasste *Niedersächsische Bekenntnis* sowie dessen Übernahme in Württemberg durch Andreaes *Beständige Wiederholung* galten als Ansätze einer Kompromisstheorie, die eine umfassende Synthese der christologischen, soteriologischen und konfessionspolitischen Auseinandersetzungen zu bilden versuchte. Grundlage für den christologischen VIII. Artikel der *Formula Concordiae* war die *Schwäbisch-Sächsische Konkordie*, deren Thesen durch zahlreiche Verweise auf Lutherzitate verstärkt wurden. Ein Hinweis auf die mitgeteilte Allgegenwart der Menschheit Christi wurde mit der zuletzt von den Württembergern am 19.01.1576 eingebrachten *Maulbronner Formel* in den Konkordientext als regelrechte Lehre aufgenommen. Pressel, *Leben und Wirken Dr. Jakob Andreae*, 651-660. Andreas Musculus' Widerlegung des Axioms der Leidensunfähigkeit Gottes, die schon in Luthers Auffassung präsent war, wurde nicht aufgenommen, ebenso wie Tilemann Heshusius' Reduktion der Idiomenkommunikation auf die Allmacht Gottes, die eine biblisch orientierte Christ-Königs-Christologie ermöglichte. So Thilo Krüger, vgl. Krüger, *Empfangene Allmacht*, passim. Zu Musculus' Christologie, vgl. IV.7. Zu Recht betont Irene Dingel in dieser Hinsicht die Notwendigkeit, ihre Bedeutung als angeblich epochale Zäsur zu relativieren. Dazu vgl. Dingel, *Concordia controversa*, passim.

627 Vgl. Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, 169f.

Seinen späten Eintritt in die Debatte signalisierte Andreae erst Anfang September 1572 mit der Zusendung seiner Thesenreihe *Disputatio de persona Christi*⁶²⁸ nach Wolfenbüttel. Obwohl die formelle Gelegenheit dafür von der Promotion des Straßburgers Philipp Marbach geboten wurde, war die Entscheidung im weiteren Sinne durch Ludwig von Württembergs Vorhaben begründet, gegen Kursachsen zur niedersächsischen Koalition beizutreten, indem er seine Theologen aufforderte, das *Niedersächsische Bekenntnis* öffentlich als rechtgläubige Lehrgrundlage anzuerkennen.

Zum Zweck der Isolierung Kursachsens erschien die *Beständige Wiederholung* im Herbst 1572.⁶²⁹ Diese Schrift beinhaltete gleichzeitig eine Anerkennung

628 Jakob Andreae, *DISPVTTATIO* || *De persona Christi: de vnione personali in* || *Christo: de earundem Idiomatum commu=||nicatione: veraq: praesentia corporis et san-||guinis Christi in coena Do-||mini.* || *CVIVS VERITATEM ...* || *PRAESIDE ...* || D. IACOBO ANDREAE, S. THEO-||logiae Doctore, ac Professore: *Ecclesiae et Academiae Tubin-||gensis Praeposito, et Cancellario dignissimo ...* || M.PHI-||LIPPVS MARBACHIVS IOANNIS F. Afi=||GENTINESIS, quarto Calen.Septemb. hora 6. || in Auditorio Theologorum, discendi cau-||sa. defensors conabi-||tur. || (Tübingen: Georg Gruppenbach, 1572) (VD 16 A 2592). Zur Erstellung sowie zur Zusammenfassung des Inhalts der Disputationsreihe, vgl. die ausführliche Darstellung in Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 485-520.

629 Johannes Aepinus, Erasmus Alberus, Andreas Althamer, Anton Corvinus, Kaspar Creutziger d.Ä., Veit Dietrich, Johannes Bugenhagen d.Ä. Nikolaus von Amsdorf, Heinrich Bullinger d.Ä., Jean Calvin, Daniel Gresser, Fürst Georg III. von Anhalt, Kaspar Huberinus, Johannes Matthesius d.Ä., Justus Menius, Simon Musäus, Georg Meier aus Nürnberg, Philipp Melanchthon, Justus Jonas d.Ä., Martin Luther, Joachim Mörlin, Erasmus Sarcerius, Urbanus Rhegius, Johannes Spangenberg, Pietro Martire Vermigli und Christoph Vischer d.Ä., *Beständige widerho=||lung vnnd grundtliche erkl#[ae] rung der || Kirchen vnd Schülen im Fürstenthumb || Würtemberg Lehr vnd Be=||kantnus || Von der Person vnd beeden Naturen || vnsers Herrns vnnd Heylands Christi / von || seiner Himelfart / ... vnd || warhafftigen gegenwertigkeit seines || Leibs vnd Blüts im heili=||gen Nachtmal. || ... Gestelt von den Würtember=||gischen Theologen.* || (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben]; Georg Gruppenbach, 1572) (VD16 B 2282 und VD16 B 2283), edierter Text in Irene Dingel, Hrsg., *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie 1570-1574* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 833-981. Zur ausführlichen Darstellung des Textinhalts, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 500-520. Zur späten württembergischen Reaktion auf den kursächsischen Angriff in dem *Grundfest* gehörte auch jene des Stuttgarter Hofpredigers Lukas Osiander: Lukas Osiander d.Ä., *Bericht / || Was von der kurzten || Wiederholung der Lehre im Arti=||ckel des heiligen Nachtmals Christi / Welche || in der Versammlung der Theologen zu Dres=||den / den 10. Octobris / Anno 71. gestellt || und publiciert / zuhalten || sey.* || *Item / || Warnung f#[ue]r dem Zwinglischen || Jrthumb / welcher sich je lenger je weiter aus=||breitet / vnd durch neue Schrifften / vnter || anderm Schein in die Kirche Gottes || wil eingef#[ue]hret werden.* || *Lucas Osiander D.* || (Oberursel: Nikolaus Heinrich d.Ä., 1572) (VD16 O 1183 und VD16 O 1270). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 989-1012. Er hatte den Vorzug, als Erster einen philologischen Beweis im modernen Sinne des Wortes zu erbringen, um der Fälschung der *ipsissima verba* Luthers durch die Wittenberger zu widersprechen. Zur Kontextualisierung und zum Textinhalt, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 520-535 sowie meinen Aufsatz „Polemical and Philological Paths in the Lutheran Eucharistic Controversies: Educating the Lutheran Laity in ‚Right‘ Doctrine“, in

der antiphilippistischen niedersächsischen Koalition sowie eine Verteidigung der württembergischen Theologie gegen den kursächsischen Angriff in dem *Grundfest*.⁶³⁰ Vonseiten der Braunschweig-Wolfenbütteler hatte sich kurz zuvor, durch die Zusendung der Schrift *Wiederholten christlichen gemeinen Confession und Erklerung, Wie in den Sechsischen Kirchen ... gelehret wird*⁶³¹ nach Tübingen, mit expliziter Bitte um Unterstützung ein Weg zum Kompromiss geebnet.

In den zehn Sitzungen des Maulbronner Colloquiums hatten die beiden Parteien zu den Themen der sogenannten Ubiquität und des Abendmahls keine Einigung erreichen können, sodass das Gespräch ergebnislos abgebrochen wurde. Die Veröffentlichung der Akten und der Berichte⁶³² löste jedoch eine neue Kontroverse aus: Darin wurden die württembergischen kollektiven Beiträge ans Licht gebracht, die stetig aus Andreaes – und nicht Brenz' – Feder stammten.⁶³³

Olevians Frage nach der Allgegenwärtigkeit der Menschheit Christi hatte Andreae während der Verhandlungen versucht, nach dem dialektischen Vorbild des Brenz zu beantworten: Christus sei als Mensch allgegenwärtig in der Erhöhung gewesen; zugleich lokal begrenzt in der Erniedrigung.⁶³⁴ Auf Nachfragen war er dennoch bald bei einer Leugnung der Allgegenwart gelandet, indem er behauptet hatte, Christus sei nicht allgegenwärtig gewesen, da er die Allgegenwart nicht gebraucht habe: Er hätte allgegenwärtig sein können, sei es dennoch nicht gewesen, indem er erst angefangen habe, allgegenwärtig

Reformation and Education. Hrsg. Simon Burton und Matthew Baner (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022), 143-175.

630 Zum *Grundfest*, vgl. IX.7.

631 Martin Chemnitz, *Wiederholte || Christliche Gemeine || Confession vnd Erklerung. || Wie in den Sechsischen Kirchen ver=||möge der heiligen Schrift / vnd Augspürgischen || Confession / nach der alten Grundtvest D. Lutheri / || wieder die Sacramentierer / gelehret wird [...]* (Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1571) (VD16 C 2229).

632 Von württembergischer Seite: Brenz, *Warhafftiger und Gründtlicher Bericht. Die lateinische Fassung ist unter dem Titel Epitome Colloquii inter illustrissimorum Principum D. Friderici Palatini Electoris et D. Christophori Ducis Wirtenbergensis Theologos de Maiestate hominis Christi deque vera eius in Eucharistia praesentia, Maulbrunnae instituti, per Wirtenbergenses Theologos ad amicos suos perscripta, im Protokoll abgedruckt: Johannes Brenz, Protocoll || Des Gespr#[ae]chs zwi=||schen den Pff#[ae]ltzischen vnd Würten=||bergischen Theologen / im April des || 1564. Jars zû Maulbrun || gehalten. || Aller dings dem Originalj gleich=||lautend / on zûsatz vnd abbruch getrewlich von || den Wirtenbergischen Theologen / so gedachtem || Colloquio beygewonet / in Truck || verfertigt. || ... ||* (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben], 1565) (VD16 ZV 19927 und VD16 B 7853).

633 Zu den Überlegungen für die Zuschreibung der Texte an Andreae, vgl. Brandy, „Brenz' Christologie und ihre von Jakob Andreae vertretene Form“, 71.

634 Wie von Hans Christian Brandy betont, bezog sich die Terminologie auf die Lehre von dem status exinanitionis et exaltationis für das Begriffspaar erst während des Maulbronner Colloquiums von Olevian. Zum Ganzen, vgl. *ivi*, 72-74.

zu sein, als er in der Auferstehung und Himmelfahrt seine Majestät offenbart habe. Vonseiten Olevians gaben Andreaes unscharfe Darstellungen den Erwartungen entsprechend Anlass zu Kritik: Der Tübinger hatte behauptet, Christi Menschheit sei nicht allgegenwärtig und trotzdem einig mit der Gottheit gewesen, demzufolge – ergänzte Olevian legitimerweise – seien Personseinheit und Idiomenkommunikation ebenfalls ohne Allgegenwart des Menschen göltig.

Am nächsten Tag hatte Andreae eine schärfer formulierte Unterscheidung zwischen Besitz (κτῆσις) und Gebrauch (χρῆσις) der göttlichen Majestät vorgestellt. In ihr hatte er sich dabei auf Brenz' Darstellung bezogen, obwohl der Letztere die zwei Stände nie als Termini substantiviert hatte: Gesprochen hatte Brenz ausschließlich von einem Verzicht auf den Gebrauch göttlicher Majestät zu Lebenszeiten Christi bis hin zur Auferstehung – das Ereignis, in dem die anwesende, aber verborgene Herrlichkeit für die Menschen ans Licht komme.

Andreae war in dieser Richtung ein nicht geringfügiges Stück über den Urheber hinausgegangen, indem er die Erniedrigung Gottes als Verzicht auf den Gebrauch oder die Ausübung göttlicher Majestät beschrieben hatte. Nur ihr Besitz, der ab dem Mutterleib gegolten habe – hatte Andreae unter Verweis auf Luther und Brenz behauptet –, sei für die Personseinheit unverzichtbar, um diese nicht zu zerstören,⁶³⁵ nicht aber ihr Gebrauch: „Ich habe gestern geantwort, das man wol unterscheiden soll zwischen das er hat und das er dasselbige brauchet. Das erste heißt actus primus, Das ander actus secundus“⁶³⁶.

Die scholastische Klassifikation von Besitz und Gebrauch als jeweils *actus primus* und *actus secundus* – ebenso eine Neuerung vonseiten Andreaes – wurde zum Topos der württembergischen Christologie. Sie zielte darauf ab, die Erniedrigung vor dem Heidelberger Vorwurf zu schützen, es handele sich um eine bloße Simulation, und sie in der Funktion einer nicht vollzogenen Potenz zu beschreiben, in welcher die Realität der Ehre Gottes und dessen Mitleid in der Erniedrigung bestätigt werden könnten. Die Abgrenzung der Person, die ihr Amt nicht ontologisch, sondern lediglich in funktionaler Weise definiere, war vermutlich dem Einfluss des Tübinger Aristotelikers und damaligen Lehrers Andreaes Jakob Schegk zuzuschreiben, der bei den Verhandlungen in Maulbronn ebenfalls anwesend war.

Die Prinzipialisierung von Elementen, die bei Brenz keine bemerkenswerte Rolle gespielt hatten, machte die Schwäche der württembergischen christologischen Auffassung offenkundig. Somit wurde der ontologische Zusammenhang der Personseinheit durch die reale Deutung der Idiemenkommunikation, der bei

635 Brenz, *Erklärung*, fol. 104ff.

636 Brenz, *Protocoll*, fol. 164.

Brenz noch stark im Hintergrund stand, nun durch die offene Einführung eines voluntativen Elements durchbrochen. In vergleichbarer Weise ebnete sie den Weg für eine Kompromisslösung zwischen Lutheranern und Philippisten in den späteren Verhandlungen, die zur *Formula Concordiae* führten.

Hier verschob Andreae das konstitutive *simul* von Erniedrigung und Erhöhung in ein zeitliches Nebeneinander von zwei unterschiedlichen Ständen. Diese Polarisierung gab immerhin einen erneuten Anlass zum charakteristisch anti-lutherischen Vorwurf des Marcionismus, wenn „etlich dafür halten, wann Christus Leib die mitgetheilte Maiestet hette auch im Grab gehabt, so wurde er zumal lebendig und todt, gestorben und nicht gestorben sein“.⁶³⁷ In dieser Weise brachten die Heidelberger die Württemberger dazu, eine Erklärung vorzuschlagen, die allerdings genau dem Standpunkt ihrer Gegner entsprach: Das Geschehen von Gott und Mensch müsse differenziert werden – der Mensch sterbe, Gott aber nicht.⁶³⁸ Somit mussten sie auch den lutherischen Eckpfeiler der Theopaschie eindeutig ablehnen: Nun, und noch deutlicher ab dem folgenden Jahr, stellten die Tübinger die Personseinheit infolge der Einsprüche der Heidelberger Theologen ebenfalls als Wirkungseinheit dar – wobei sie die Wirkung im Einklang mit dem aristotelischen Begriff von ἐνέργεια auslegten.⁶³⁹ Die Allgegenwart sei durch das bereits von Brenz eingeführte Gleichnis von Leib und Seele des Menschen zu erklären, in dem die Zweite durch den Ersten wirke: Es sei durch die Menschheit, dass Gott die Welt regiere. Demgemäß sei Folgendes anzunehmen: Gott habe auch an dieser Menschheit teil.⁶⁴⁰

Um die neue Position ihrer christologischen Vorstellung zu verteidigen, mussten sich die Württemberger faktisch den melanchthonischen und reformierten Standpunkten langsam zuwenden und den von Brenz noch in seiner *Apologia ad Electorem Augustum* verteidigten Begriff von der *differentia specifica Christi* verbergen.⁶⁴¹ Die absolute Zweideutigkeit in der Mitteilung der Eigenschaften,

637 Brenz, *Erklärung*, fol. 40. Zum Leitmotiv des Vorwurfs auf Marcionismus bzw. auf Dokerismus, vgl. I.2-I.3 und III.6.

638 „Also hat unser Herr Christus warhaftig gelitten nach seiner menschheit, unnd hat gleichwol sein Gottheit [...] Himmel und Erden regieret. Ist zumal lebendig unnd todt gewesen, lebendig nach der Gottheit unnd seiner Seelen, todt mit dem Leib“, Brenz, *Erklärung*, fol. 118.

639 „Gott unnd Mensch seind also in Christo ein Person, das nach diser persönlichen Vereinigung [...] beider Natur ein Würckung ist, und hinfüre der Son Gottes nichts on sein eigne und angenommene menschliche Natur thut“, ivi, fol. 37, vgl. auch fol. 20f. sowie Brenz, *Protocoll*, fol. 56.

640 „Wie die Seel durch den Leib, mit welchem sie wesentlich vereinigt, all ir krafft und würckung übet [...], Also hat sich auch der Son Gottes mit der angenommenen menschheit, so er ime eigen gemacht, in ein Person vereinigt, dz die Gottheit all ir Krafft und vermögen durch disen Menschen übet, durch in und mit im alles handelt und ohn in nichts handeln will“, Brenz, *Erklärung*, fol. 21.

641 Die neue Position vertrat allerdings auch Brenz selbst. Dazu vgl. *De maiestate*, 118.

die Luthers ontologisch-soteriologische Grundlage gebildet und die Brenz übernommen hatte, musste schrittweise in den Hintergrund treten und einer Auffassung Platz machen, bei welcher die Ungleichheit zwischen Gottheit und Menschheit ins Zentrum rückte: Die Gottheit sei nämlich das einzige handelnde Subjekt, neben welchem die von ihr abhängige Menschheit zwar mitwirke, aber auf einer untergeordneten Ebene.⁶⁴²

Diese neue und funktionalisierte Darstellung der Personeneinheit als Wirkungseinheit – eine Art Funktionalisierung, die stark an Melanchthons christologisch-soteriologische Positionierung erinnerte⁶⁴³ – reduzierte den Spielraum der Möglichkeit, die nun vom Willen Gottes abhängig gemacht wurde. Dadurch entzogen die Tübinger die Mitteilung der Eigenschaften der ontologischen Fragestellung und schrieben sie einer voluntativen Linie zu, die an sich nur als Möglichkeit – oder Potenz, im aristotelisch-scholastischen Wortschatz – denkbar wäre. In dieser Funktionalisierung und in der entsprechenden Instrumentalisierung der Menschheit Christi bestand der sogenannte schwäbische „gemäßigte Ubiquismus“.

In den Jahren 1564-1565 verfasste Jakob Andreae neben den Maulbronnentexten sechs weitere christologische Schriften in Auseinandersetzung mit Théodore de Bèze, der sich mittlerweile gegen Brenz gewandt hatte,⁶⁴⁴ und gegen die

642 „Auff ein andere weiß mitwürcket“, Brenz, *Erklärung*, fol. 93.

643 Zur christologisch-soteriologischen Positionierung Melanchthons, vgl. IV.1-IV.3.

644 Théodore de Bèze, *Ad Domini Joannis Brentii Argumenta, quibus carnis Christi omnipraesentiam nititur confirmare, Theodori Bezae Vezelii placidum et modestum Responsum. In hoc libello perspicue explicantur Nestorii et Eutychetis haereses, et tum ex Dei Verbo tum ex Patrum Scriptis planè refelluntur* (Genève: Jean Crespin 1565). Jakob Andreae, *Assertio || PLAE ET OR=|| THODOXAE DOCTRI-|| NAE DE PERSONALI VNIONE, || qua respondetur ad primam partem || libri Theodori Beze Vezelii, cui titulum || fecit: || PLACIDVM ET MODESTVM || reaponsum ad D. Ioannns Brentij argumenta, quibus || carnis Christi omnipraesentiam nititur || confirmare. || AVTORE || Iacobo Andreae, D. Praepo-|| sito & Cancellario Academiae || Tubingensis.* (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben], 1565) (VD16 A 2495). Théodore de Bèze, *Pia, brevis et perspicua expositio controversiae de duabus Naturis in Christo, deque vera praesentia corporis & sanguinis eius in eucharistia, in qua responsum D. Theodori Bezae Vezelii de carnis Christi omnipraesentia contra D. Ioannem Brentium inscriptum refutatur et ea, quae Bullingerus contra eiusdem D. Brentii Recognitionem anno superiore in lucem aedit, refelluntur* (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben], 1565). Als Antwort auf beide verfasste Bèze die Schrift *Tractatus tres de rebus gravissimis scripti: Unus de unitate essentiae divinae, et tribus in ea subsistentibus personis, adversus Arianos. Alter, de hypostatica duarum in Christo naturarum unione adversus D. Jacobi Andreae assertionem. Tertius de sacramentali corporis et sanguinis Christi cum sacris symbolis conjunctione, adversus Matthiae Flaccii Illyrici falsissimas demonstrationes* (Genève: Jean Crespin, 1565). Auf Bèzes Angriffe reagierte auch der Tübinger Aristoteliker Jakob Schegk, im Einklang mit der württembergischen christologischen Neuerung. Der Herzog forderte Schegk auf Brenz' Vorschlag auf, Stellung zur christologischen Frage zu nehmen. Schegk verfasste schon im Jahre 1565 seine Schrift *De una persona et duabus naturis in Christo*, die neue – allerdings hauptsächlich philosophische – Auseinandersetzungen

Jesuiten aus Ingolstadt, denen er ebenso Zwinglianismus vorwarf.⁶⁴⁵ Darin wiederholte Andreae die Thesen des gemäßigten Ubiquismus, wie er sie in Maulbronn formuliert hatte: Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch, Verzicht auf Gebrauch der Majestät während der Erniedrigung, Leib-Seele-Vergleich, und Idiomenkommunikation als Mitteilung ausschließlich göttlicher Tätigkeit. Nach wie vor war er sich der lehrmäßigen Differenzen mit Brenz' Christologie bewusst; eine Einsetzung für die Rezeption der Christologie seines älteren Kollegen kam erst einige Zeit später, in den Konkordienversuchen der Siebzigerjahre. In diesem geänderten Zusammenhang beschloss er gleichermaßen, sich vom gemäßigten Ubiquismus zu verabschieden.

Als Andreae auf Wunsch des Herzogs Julius versuchte, die Reformation zusammen mit Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel durchzuführen – ein Unternehmen, das aufgrund des Scheiterns des Zerbster Konvents schon zwei Jahre später einen Misserfolg

verursachte und zum Erscheinen fünf weiterer Schriften von Schegk führte. Gegen Schegk äußerte sich der Philosoph Simon Simonius nach Bèzes Aufforderung, danach auch Andreae, der meinte, er habe abweichende Positionen in der Christologie vertreten.

645 Bereits am 04.02.1564 hatte er eine Disputation gegen die Ingolstädter Jesuiten gehalten. Jakob Andreae, *DISPVTTATIO* || *De Maiestate, hominis Christi: de#[que] vera et substantiali* || *corporis et sanguinis eius in Eucha-||ristia, praesentia.* || *In qua ...* || *PRAESIDE ...* || *D.Iacobo Andreae, Ecclesie & Scholę* || *Tubingensis Praeposito & Cancellario ...* || *ac ... Theologiae Doctore & Pro=||fessore ... praeceptore || suo ... Ioannes Iaco=||bus Grynaeus pridie nonas Fe=||bruarias, in auditorio Theo||logico, responde=||bit.* || (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben], 1564) (VD16 A 2589). Im selben Jahr erschien die überarbeitete deutsche Fassung in Ulm unter dem Titel *Hundert unnd Siben Schlußreden von der Maiestet des Menschen Christi und seiner warhafftigen wesentlichen Gegenwertigkeit im beiligen Nachtmal*. Anonym erschien die Antwort der Jesuiten ebenfalls 1564 in Ingolstadt: *Disputatio De Maiestate, hominis Christi in celebri Academia Ingolstadiana ... adversus impios Jacobi Andreae Schmidellini Theses*, worauf Andreae mit der 1564 in Tübingen erschienenen *BREVIS ET MO=||DESTA APOLOGIA CAPITVM* || *DISPVTTATIONIS, DE MAIESTATE HOMINIS CHRI / ||sti, de#[que] vera & substantiali praesentia cor=||poris & sanguinis Christi in || eucharistia.* || *CONTRA THESESES INCERTI AV=||thoris, in Schola Ingolstadiana prae=||positas.* || *AVTHORE* || *Iacobo Andreae, D. Praeposito & || Cancellario Academiae Tu=||bingensis.* || ... || (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben], 1564) (VD16 A 2503) antwortete. Im folgenden Jahr griff der Jesuit Albert Sperling erneut Andreae an mit der in Ingolstadt veröffentlichten Schrift *DE MAIESTATE || ET PRAESENTIA CORPO=||ris Christi Domini: || CVM REFVTATIONE ILLO=||rum, quae Iacobus Schmidelinus aduersus || Theses Ingolstadij disputatas opposuit: vt || rem malę caeptam peius defenderet: || quaeq; idem contra Concilium || Tridentinum petulan=||ter effudit.* || *AVTHORE* || *Alberto Sperlingio de Reichnaw, Pruteno.* || (Ingolstadt: Alexander II. und Samuel Weißenhorn, 1565) (VD16 S 8285), worauf Andreae mit *Capita || DISPVTATIO=||NIS ORDINARIAE, DE MAIE=||STATE HOMINIS CHRISTI, DEQVE VERA || & substantiali corporis & sanguinis || eius in Euchairistia.* || *praesentia.* || *PVBLICE IN ACADEMIA TV=||bingensi proposita || A || Iacobo Andreae, S. Theologiae Doctore, Ecclesiae et Soholaе || Tubingensis Praeposito at Cancellario.* || *(Ioannes Iacobus Grynaeus || ... || respondebit.)* || (Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. [Erben], 1564) (VD16 A 2504) wiederum antwortete.

erlebte⁶⁴⁶ –, fertigte er 1568 seine *Fünf Friedensartikel* an.⁶⁴⁷ Darin war bereits keine diachronische Unterscheidung der Stände sowie keine funktionale Darstellung der Personeneinheit als Wirkungseinheit mehr zu finden, ebenso wie in seinen *Sechs christlichen Predigten* aus derselben Zeit.⁶⁴⁸ Die *ubi-ibi*-Formel als ontologisches Merkmal einer beidseitig verstandenen Idiomenkommunikation übernahm Andreae nie: Vielmehr bezog er sich auf Brenz' späten Standpunkt, in dem er den Fokus auf die einseitige Mitteilung der göttlichen Majestät bereits verschoben hatte.⁶⁴⁹ Für die Konkordienstiftung war die Betonung der ontologischen Abhängigkeit der menschlichen Natur von der göttlichen eine geeignete Grundlage.

5. Totus Christus sed non totum: Die Ablehnung des gemäßigten Ubiquismus vonseiten der kursächsischen Theologen und die endgültige Verschiebung der Debatte auf die christologische Ebene

In Württemberg und Braunschweig neigte man dazu, den Wittenberger Ansatz der Reduktion der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi und die überwiegende Berufung auf Melanchthons Schriften als ein Zeichen einer religionspolitisch gefährlichen Annäherung zum Calvinismus zu deuten. Die Systematisierung der christologischen Position Luthers durch Johannes Brenz, wie sie Luther in seinen Abendmahlsschriften aus den Zwanzigerjahren abgebildet hatte, milderte Jakob Andreae in den Maulbronnenakten in reformiertenfreundlicher Richtung: Eine Vereinbarung mit den Wittenbergern schien nun nicht mehr so unvorstellbar zu sein.

646 Zum Zerbster Konvent, vgl. IX.3.

647 Zu den *Fünf Friedensartikeln*, vgl. VIII.1.

648 Jakob Andreae, *Sechs Christlicher Pre=|dig / || Von den Spaltun=|gen / so sich zwischen den Theologen || Augspurgischer Confession / von Anno 1548.|| biß auff diß 1573. Jar / nach vmd nach erhaben / || Wie sich ein einf|ae|ltiger Pfarrer ... || auß seinem Catechismo || darein schicken || soll.|| Durch || Jacobum Andree / D. Probst zû Tü=|bingen / vnd bey der Vniuersitet da=|selbsten Cantzlern.|| ... || (Tübingen: Georg Gruppenbach, 1573) (VD16 A 2699). Zu einer historischen Einleitung und einer kritischen Edition des Textes, vgl. BSLK 21-82.*

649 Jakob Andreae, *Widerlegung || Der Predicanten Antwort zû Z[ue]rch / || auff Herrn Johann Brentzen Te=|stament.|| Jn w[oe]lcher / zû erhal=|tung deß einfaltigen verstands der || Worten deß Testaments Christi / der Sacra=|mentier jrthumb ... klar vnd einf|ae|ltig darge=|thon ... || Durch || Jacobum Andree D.Probst || zû T[ue]bingen.|| Ausgabebezeichnung: Getruckt zû T[ue]bingen / 1574.|| (durch Georg Gruppenbach.||) (Tübingen: Georg Gruppenbach, 1574) (VD16 A 2718), fol. 94.*

Schon einige Tage nach der Versammlung in Maulbronn, Ende April 1564, wurde Christophs Wunsch nach einer Stellungnahme über die württembergische Christologie erfüllt: Die Wittenberger Theologen Georg Major, Paul Eber und Paul Crell stellten sich mit dem von ihnen verfassten Gutachten *Censura Theologorum Witebergensium*⁶⁵⁰ offen gegen die württembergische Christologie. Die Theologen wünschten sich aber, dass das Gutachten dem württembergischen Herzog nicht zugesandt werde. Dem Wunsch stimmte Kurfürst August zu; das Gutachten wurde jedoch heimlich nach Württemberg geschickt. In der Furcht, das Wittenberger Gutachten sei in andere Hände geraten, antworteten Brenz und Andreae im November handschriftlich mit der *Apologia ad Electorem Augustum*.⁶⁵¹

Mit den Wittenberger Theologen teilten die Tübinger die Behauptung der Realpräsenz im Sakrament, begründeten sie jedoch auf einem anderen Weg. Der Christologie Luthers folgend hatte Brenz das Dogma der Personseinheit mit ihrer Erklärung durch einen auf ontologischer Ebene verstandenen Austausch der Eigenschaften übernommen. In dieser Deutung der Idiomenkommunikation war – in Brenz' Perspektive – die *differentia specifica unionis* bzw. die *differentia specifica Christi* zu finden, die aus Christus eine einmalige, von den anderen Menschen abweichende Gattung machte. Diese christologische Voraussetzung prägte wiederum die Deutung der Himmelfahrt Christi und des Sitzes zur Rechten Gottes, die nicht in physischer Weise ausgelegt wurden, sondern als metaphorische Ausdrucksweisen einer offenen Ausübung der Herrschaft und Majestät Gottes im Gegensatz zu ihrer Verborgenheit zu Christi Lebenszeit.⁶⁵²

Dagegen hatten für die Wittenberger die Einsetzungsworte allein zur Begründung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl Geltung; dementsprechend machten sie sie auch zum dogmatischen Kriterium für das Verständnis und die Anpassung jeglicher Bibelstellen. Die falsche Zuschreibung des berühmten Zitats Melanchthons an Luther, um die Unmöglichkeit, die Ubiquität zu disputieren, das mittlerweile im Jahre 1558 im 8. Band der Jenaer Ausgabe in Druck erschienen war, legitimierte durch die angeblichen *ipsissima verba* des Reformators die Position der Wittenberger.⁶⁵³

Die von den württembergischen Theologen ursprünglich vertretene wechselseitige Idiomenkommunikation, die – im Einklang mit Luthers Auffassung der christologisch gegründeten Rechtfertigungslehre nach der *simul*-Grundstruktur – der menschlichen Gattung insgesamt zugeschrieben wurde, setzte einen

650 Die historische Rekonstruktion der Ereignisse sowie die Texte beider Seiten finden sich bei Hutter. Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 46ff. und zum ganzen Thema Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 97-112.

651 Hutter, *Concordia concors*, 61.

652 Zur Darstellung Luthers dieser Verborgenheit Christi, vgl. III.4.

653 Zum Zitat, vgl. hier Anthologie, Text 8.2.

Verstoß gegen das christologische Axiom der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen voraus. In Bezug auf die Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* werde der Begriff von Gestalt (μορφή / *forma*) immer der menschlichen Natur zugeschrieben – wobei die μορφή θεοῦ die der menschlichen Natur mitgeteilte Majestät und Allmacht darstelle, die im Stand der Erniedrigung verborgen – also, als κρύψις –, dennoch stets anwesend sei.

Andreaes gemäßigte christologische Vorstellung, die Ausgießung göttlicher Eigenschaften in die menschliche Natur sei als eine Ausübung von göttlichen Handlungen durch die Menschheit zu deuten, begrenzte faktisch den Austausch der Eigenschaften auf die göttliche Natur allein. Somit schrieb sie der menschlichen Natur eine bloße Passivität zu, die den württembergischen Standpunkt in ontologischer Hinsicht jenem der Wittenberger teilweise annäherte: Die Menschheit Christi – bzw. die Einheit der Naturen in der Person – gelte als negative Abgrenzung der göttlichen Allmacht, in dem Sinne, dass die göttliche Natur nur mittels der menschlichen ihre Wirkungseinheit in der Tat ausüben dürfe.

In dieser gemäßigten Auffassung von Brenz' ursprünglichem Standpunkt, die kaum Spuren der Position Luthers aufwies, sei die Besonderheit der Personeinheit Christi deutlicher darzustellen: Anders als bei den Menschen, womit Gott einiges wirken könne, nicht aber alles, sei die Wirkung Gottes in der Personeinheit Christi unbegrenzt. Dadurch sei der Austausch auf die Gottheit allein einzuschränken, die durch eine als ihr Werkzeug angenommene menschliche Natur ihr Erlösungswerk wirke.⁶⁵⁴

Diese gemäßigte Auffassung einer mitgeteilten Majestät, die an sich noch nicht mit der vollen Majestät Gottes zu vergleichen sei, deuteten und verdammten gleichwohl die Wittenberger vorausschauend als eine Art Arianismus. Ihre Kritik an der württembergischen Abendmahlslehre gab Melanchthons Behauptung wieder, es handle sich um eine kürzlich erfundene und bedenkliche Lehre, die in den altkirchlichen Aussagen nirgendwo zu spüren sei. Genauso wie die Württemberger lehnten die Wittenberger die physische Vorstellung des Himmels als topographisch definierten Ort in Analogie zum Irdischen ab. Den christologischen Voraussetzungen der württembergischen Abendmahlslehre – Himmelfahrt und *sessio ad dexteram* – widersprachen die Wittenberger immerhin nicht christologisch, sondern durch den Einwand, das Zusammengehören von Christologie und Abendmahlslehre sei eine württembergische Erfindung, die das Mysterium Christi nicht glauben, sondern erforschen wollte: *vestigare* statt *adorare*. Noch einmal tritt die Unterscheidung des jungen Melanchthon

654 In dieser Hinsicht müsse ebenfalls die Deutung der Fülle der Gottheit im Kolosserbrief von der menschlichen Natur an die göttliche Natur verschoben werden. Die Letztere übe in der Personeinheit durch das Organon die menschliche Natur aus, ohne dabei die Eigenschaften mitteilen zu müssen.

zwischen einer Ontologie der Gottheit an sich als Christologie und Trinitätslehre, die nicht zu untersuchen, sondern nur zu glauben sei, und der funktionalen Rolle der Christologie in Aktion.⁶⁵⁵

Um ihre Position nicht nur durch die bestrittene Autorität Melanchthons, sondern durch Luthers Wortlaut zu legitimieren, bezogen sich die Wittenberger auf seine gegen Schwenckfeld verfasste trinitarische Schrift *Von den letzten Worten Davids*,⁶⁵⁶ in einer Weise, die dann quasi zum Topos der Wittenberger Verteidigung in den Auseinandersetzungen der Zeit wurde. Ein vergleichbares Argumentationsmuster wiederholten sie einige Jahre später beim Zerbster Konvent gegen Andreae; jetzt war aber der Standpunkt der Wittenberger trotz der Akzentverschiebung noch völlig von den Aussagen Melanchthons abhängig.⁶⁵⁷ Der kontroverstheologische Zusammenhang, in dem Luther den Text verfasst hatte, hatte ihn nämlich zu einer Argumentationsweise gebracht, die den christologischen Aussagen Melanchthons – deren formale Begründung in dem Kampf gegen jegliche Form von Antitrinitarismus lag – nicht fern zu sein schien.

Die Württemberger Theologen verwiesen dagegen auf Zeugnisse aus den Streitschriften des jungen Luthers. In den christologischen Aussagen des Chalcedonense und in der daraus abgeleiteten Idiomenkommunikation bestand natürlich der Ausgangspunkt der Auseinandersetzung: Die Unzertrennlichkeit beider Naturen in der Personseinheit war in der Deutung der Wittenberger durch die ontologische Feststellung der suppositalen Union abgesichert, deren verbaler Ausdruck in der Deutung der Idiomenkommunikation als Redeweise zu finden sei, die der Personseinheit die Eigenschaften beider Naturen *in concreto* zuschreibe. Genauso wie Melanchthon bezogen sich die Wittenberger Professoren auf eine Unterscheidung des *Praeceptor Germaniae* zwischen konkreter und abstrakter Rede und lehnten die Auffassung der Idiomenkommunikation als wesentlichen Austausch der beiden Naturen ab.

Vor diesem Hintergrund konnten die Wittenberger scharfe Kritik gegen die württembergische Christologie üben: Bei der Erhöhung, der Herrlichkeit und der Majestät der Person Christi sei lediglich von einer konkreten Prädikation die Rede, welche die göttlichen Eigenschaften der Personseinheit zuschreibe, ohne dennoch damit zu meinen, sie werden desgleichen der menschlichen Natur mitgeteilt. Die Zuschreibung göttlicher Eigentümlichkeiten zur menschlichen Natur finde in altkirchlichen Zeugnissen schließlich keine Rechtfertigung. Sie sei eine Folge der lutherischen ebenso ungerechtfertigten Gleichsetzung der

655 Zur funktionalen Deutung der Christologie in dem jungen Melanchthon, vgl. IV.1.

656 Zur antischwenckfeldianischen Entstehung des Textes, vgl. III.6.

657 Johannes Hund bezeichnete diese theologische Richtung als „klassischer Philippismus“: Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 97-112 und passim.

verschiedenen Lehrstücke von personaler Union und Idiomenkommunikation.

Vonseiten der Wittenberger bildeten diese Behauptungen die Grundlage für eine erneute offene Kritik gegen die württembergische Christologie einige Jahre später, im *Wittenberger Katechismus*.⁶⁵⁸ In diesem Text gerechtfertigten sie die vorgestellte physische Deutung der Himmelfahrt auf Grundlage der von Théodore de Bèze eingeführten passiven Übersetzung von Act 3, 21 (*oportet Christum coelo capi*) im Kontext der Widerlegung von Gregors von Nazianz arianischer Deutung nicht nur unter Verweis auf Melanchthons späte Äußerungen in der *Enarratio symboli Niceni* (1557) und in der *Enarratio epistolae Pauli ad Colossenses* (1559), sondern auch unter Verweis auf Luthers antischwenckfeldianische passive Übersetzung der Stelle.⁶⁵⁹

Die kursächsische Art und Weise der Darstellung der gesamten Heilsökonomie – sprich, nicht nur der christologischen, sondern auch der trinitarischen Perichorese – widersprach in diesem Fall offensichtlich jeglicher lutherischen Legitimierung der theopaschitischen Formel. Genauso wie in Melanchthons Auffassung, anvisierte die Vorstellung der Wittenberger das Mittleramt Christi durch Anselm von Canterburys Satisfaktionslehre. In diesem Rahmen rückte das Chalcedonense mit der Formalisierung der Notwendigkeit für die Naturen, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar zu bleiben, statt der Idiomenkommunikation in den Fokus.⁶⁶⁰

Aus der Perspektive der Wittenberger käme eine Zuschreibung göttlicher Eigentümlichkeiten zur menschlichen Natur einer Vergottung der menschlichen Natur gleich, die dem ursprünglich soteriologischen Sinn der ganzen Menschwerdung Christi widerspräche. Ontologisch gesehen sei das Dogma der Personeneinheit selbstverständlich durch die Lehre von der suppositalen Union auszulegen: Sie habe den Vorteil, eine Subsistenz der beiden Naturen in demselben Suppositum zu ermöglichen, ohne damit gleichzeitig eine Vermischung der Eigenschaften – und somit die Theopaschie – in Erwägung zu ziehen. Das Lehrstück der Idiomenkommunikation ließen sie – nach dem Vorbild Melanchthons – zu, jedoch ausschließlich als ein verbaler Vorgang *in concreto*, eine Rede von der Person Christi. Ihre Auffassung *in abstracto*, als Grundregel der realen christologischen Perichorese, die eine Veränderung der betroffenen Naturen implizierte, verdammt sie dagegen ohne Weiteres.

Die Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* wurde diesem dogmatischen Hintergrund angepasst. Die Deutung des Ausdrucks „μορφή θεοῦ“,

658 Zum *Wittenberger Katechismus*, vgl. IX.6.

659 Zur Deutung von Act 3, 21, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 370ff. Zum späten christologischen und abendmahlstheologischen Standpunkt Melanchthons, vgl. VII.2 und VII.3.

660 Zur Satisfaktionslehre Melanchthons, vgl. IV.3.

den sie ebenfalls wie in der württembergischen Deutung des Christushymnus von Phil 2, 5-11 mit „Gestalt Gottes“ wiedergaben, setzten die Wittenberger mit den jeweiligen Naturen Christi gleich, sodass die göttliche Gestalt die göttliche Natur bedeute und die Knechtsgestalt die menschliche. In dieser Weise setze die Entäußerung Gottes in der Menschwerdung keine Umwandlung der von diesem Prozess nicht direkt betroffenen göttlichen Natur an sich voraus: Jene Natur, die Schwächung, Leiden und Sterben erfahre, sei ausschließlich die menschliche. Die Erhöhung wiederum betreffe auch nicht die menschliche Natur, die an sich nicht erhöht werden könne, ohne ihre menschlichen Eigenschaften zu verlieren, sondern bedeute eine Offenbarung der in der Person Christi bereits anwesenden, aber verborgenen göttlichen Natur. Die Auferstehung und die Himmelfahrt seien infolgedessen als eine Verehrung beider Naturen auszulegen, die in jedem Fall nicht identisch mit einer Mitteilung der jeweiligen Eigenschaften sei. Diese Perspektivierung solle eine Deutung der Himmelfahrt der menschlichen Natur als eine räumlich-physische Bewegung nach oben fraglos ermöglichen. Dabei lasse diese keinen Raum für die Auffassung der Realpräsenz des in den Himmel gefahrenen Fleisches Christi.

Die Reaktion der Württemberger gegen die *Censura Theologorum Witebergensium*, die *Apologia ad Electorem Augustum*, stellte eine geschlossene Linie von Andreas Bodenstein von Karlstadt über Huldrych Zwingli und Johannes Oekolampad bis zu Jean Calvin und den Heidelberger Theologen dar, die dem Wittenberger Vorwurf widersprechen sollte, einen unnötigen Streit angefangen und verbreitet zu haben. Im Einklang mit Luthers Position vertraten die Württemberger das Zusammengehören von Christologie und Abendmahl als einen Komplex der Allwesenheit der Menschheit, in dem eine Abendmahlslehre nur unter den ontologischen Voraussetzungen der Christologie vorstellbar sei. Eine Trennung der Abendmahlslehre von der Christologie führte entweder zur römisch-katholischen Transsubstantiationslehre oder zur reformierten Anbindung des Leibes Christi im Himmel, die seine Gegenwart im Sakrament ausschließt.

Die Christologie bringe die personale Union und die *sessio ad dexteram* zustande; die Einsetzungsworte machen die Austeilung des Leibes im Sakrament möglich. Genauso wie bei Luther markierten sie den Unterschied zwischen einer allgemeinen Weltpräsenz und der Zuwendung Gottes *pro nobis* im Abendmahl. Durch den Rekurs auf Gattung (*genus*) und Unterschied (*differentia*) als Teile, die eine Definition bestimmen, stellten sie den Zusammenhang von Idiomenkommunikation und personaler Union dar. Diese Teile verknüpften sie mit Brenz' Bestimmung der *differentia specifica Christi*: Die Gattung der Personseinheit sei als Einheit der menschlichen mit der göttlichen Natur zu definieren – und darin bestehe genau das, was Christus mit den Menschen gemeinsam habe; der Unterschied sei dagegen darin zu suchen, dass in Christus

diese Personeneinheit durch die Idiomenkommunikation und nicht durch eine bloße Einwohnung der Gottheit gestiftet worden sei. Dadurch habe der Mensch Jesus Christus – als einziger seiner Gattung – Anteil an den göttlichen Eigenschaften bekommen.

Brenz und Andreae verwarfen ebenfalls Eutyches' und Nestorius' Verirrungen unter Verweis auf die alten christologischen Konzilsbeschlüsse, jedoch – anders als die Wittenberger – konzentrierten sie sich in ihren Vorwürfen der Häresie auf die Personeneinheit statt auf die Notwendigkeit, die Naturen weder zu zertrennen noch zu vermischen: Die in der Menschwerdung gestiftete Personeneinheit ermögliche eine gegenseitige Teilnahme jeweils an den Eigenschaften der anderen Natur; die mitgeteilte Allmacht, Allgegenwart und Majestät Gottes an die Menschheit, wodurch die Menschheit selbst neben der Gottheit die Welt regiere, bleiben allerdings zu Lebenszeiten Jesu in Knechtsgestalt verborgen und werden erst im Moment der Auferstehung geoffenbart und den Menschen sichtbar gemacht.

Die Theopaschie wurde somit geschützt: Das Leiden und Sterben Christi haben nicht nur seine Menschheit betroffen – gelitten habe ebenso die Gottheit, gestorben sei ebenso die Gottheit. Im Einklang mit der Neufassung der württembergischen Christologie im Sinne eines gemäßigten Ubiquismus wurde immerhin Folgendes betont: Die Mitteilung der Eigenschaften sei als eine einseitige von göttlicher Seite auszulegen. Durch ihre Mitteilung an die menschliche Natur sei Gott indirekt gleichermaßen vom Leiden und Sterben der menschlichen Natur betroffen, während er an sich leidensfrei bleibe. Die Begrenzung der göttlichen Majestät auf die Gottheit, die die Wittenberger vertraten, sei dagegen letztendlich mit der Alloiosis der Zwinglianer identisch.⁶⁶¹

6. Bewahrung der Theopaschie und Ablehnung der Idiomenkommunikation: Die ersten christologischen Behauptungen Andreaes und die Beständige Wiederholung als Kompromissvorschlag an Niedersachsen

Die *Beständige Wiederholung* übersandte Jakob Andreae zusammen mit den *Sechs christlichen Predigten*, die er bereits 1568 mit einer Widmung an Herzog Julius drucken lassen hatte, nach Wolfenbüttel an Nikolaus Selnecker, nach

661 Zum zwinglianischen Begriff von Alloiosis, vgl. II.1 und III.7.

Braunschweig an Martin Chemnitz und nach Rostock an David Chyträus.⁶⁶² Darin übernahm der Verfasser die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Rede, die er schon in seiner *Disputatio de persona Christi* vertreten hatte. Unter Verweis auf den zweiten Artikel des Apostolikums führte er die These der empfangenen Majestät Gottes zur Lebenszeit Christi an: Sie wurde vor der Auferstehung, im *status exinanitionis*, nicht ausgeübt und blieb verborgen – abgesehen von einer gelegentlichen, punktuellen Nutzung, die dennoch als Beweis ihrer Anwesenheit ausreiche. Nachdem Gott seine Erniedrigung durch die Auferstehung beendet habe, übe er im Himmel – eine metaphorische Darstellung des *status exaltationis* gegen die physische Deutung der kursächsischen Theologen und der Zwinglianner – die Regierung der Welt in Gestalt der ganzen Personeneinheit Christi aus: Nie wieder sei Gott ausschließlich Gott, ohne dabei gleichzeitig Mensch zu sein. Die Erhöhung der menschlichen Natur zur Rechten Gottes sei das Proprium der Personeneinheit Christi, in der allein die menschliche Natur mit dem Sohn Gottes vereinigt sei. Das Leiden und Sterben bedeuteten zwar eine Verlassenheit bzw. eine mangelnde Ausübung der in der Personeneinheit Christi anwesenden göttlichen Majestät bis hin zur Auferstehung, nicht aber ihre Abwesenheit. Nie sei die menschliche Natur in arianischer oder schwenckfeldianischer Weise als vergöttert verstanden worden, wie die Wittenberger behaupteten. Vielmehr sei sie lediglich von der göttlichen in die Personeneinheit aufgenommen worden, in der sie in der Zeit vor der zweiten Parusie mit der göttlichen in tiefster Einheit auch die Welt regiere.

Seiner Maulbronner gemilderten Auffassung einer realen Mitteilung der Eigenschaften blieb Andreae ebenfalls in diesem Kontext treu: Die Eigenschaften teilt die göttliche Natur der menschlichen mit – und nicht umgekehrt, wie Luther und Brenz in seiner frühen Phase angenommen hatten. Dennoch konnte Andreae einen Schritt über seine Maulbronner Lehre hinaus machen, indem er die Theopaschie rehabilitierte – nicht auf Grundlage der ontologischen Deutung der Idiomenkommunikation, die er endgültig ausgeschlossen hatte, sondern als Radikalisierung der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis*. Die Entäußerung Gottes nahm in der Menschheit durch die Inkarnation die radikalste Form an, jene der Erniedrigung Gottes in menschlicher Gestalt bis hin zur Vernichtung zur Erlösung der Gläubigen. Die Menschwerdung ist in sich primär mit dem Glauben verbunden und findet darin seinen soteriologischen Zweck, indem sich die Inkarnation erst mit Kreuzestod und Auferstehung unmittelbar mit der Erlösung verknüpft. Durch diese Verschiebung der Argumentation auf die Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* war Andreae in der Lage, die Tübinger Gleichsetzung

662 Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, 168f.

von Idiomenkommunikation und Personseinheit beizubehalten und gleichzeitig dem von den niedersächsischen Theologen vertretenen Axiom der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen zuzustimmen.

Auf typisch lutherische Weise deutete er das altkirchliche Dogma der Personseinheit Christi als ontologischen Ausgangspunkt für die christologische Betrachtung. Das Miteinandersein der beiden Naturen im Suppositum der Person Christi beschrieb er als Mitteilung der Eigenschaften auf ontologischer Ebene, nicht als reine Redeweise. Diese reale Mitteilung der Eigenschaften sei aber keine physische Idiomenkommunikation (*communicatio idiomatum physica*), wie ihre Gegner die gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften auf ontologischer Ebene abwertend wiedergaben: Wenn die jeweilige Natur im Austausch nicht Subjekt der mitgeteilten Eigenschaften der anderen werde, wirke die Mitteilung auf das von beiden Naturen konstituierte Suppositum der Personseinheit Christi, in der die beiden Naturen an sich unverändert bleiben. Die Einheit sei demzufolge nicht physisch, sondern personal zu deuten – als Wirkungseinheit, die im Erlösungswerk immer als Ganzes tätig ist und die Prädikate beider Naturen trägt. Dadurch konnte Andreae Melanchthons Verständnis der Idiomenkommunikation als uneigentliche Rede (*praedicatio inusitata*) zustimmen: Die Naturen werden an sich von der Mitteilung der Eigenschaften der jeweils anderen Natur nicht wesentlich betroffen, ohne dadurch die Realität der Mitteilung auszuschließen. Dennoch – da Christus sich nur als Personseinheit gebe – sei die angenommene Menschheit *in concreto* von den göttlichen Eigenschaften, die in der Personseinheit kommuniziert werden, nicht zu trennen.

Aus Sicht der trinitarischen und christologischen Perichorese galt also für den Tübinger Folgendes: Subjekt der Annahme der menschlichen Natur sei die göttliche, die sich in der trinitarischen Person des Sohnes inkarniert habe, ohne damit etwas anderes als Gott an sich bzw. die dreieinige Gottheit zu sein. Inkarniert habe sich die ganze Trinität, nicht ein weiterer Gott, der neben dem Vater als Sohn stehe. Und da Gott durch die Inkarnation eine menschliche Gestalt angenommen habe, erstrecke sich diese Entäußerung auf die ganze Allmacht Gottes – obwohl in unsichtbarer Weise –, ohne zugleich eine Vermischung der Naturen in euthychianischer Perspektive oder eine Vergottung der Menschheit im schwenckfeldianischen oder arianischen Sinn zu implizieren. Die vor der Menschwerdung (*ante incarnationem*) nicht mitteilbare Gottheit Gottes sei in der trinitarischen Person des Sohnes durch die Menschwerdung eine mitteilbare Personseinheit (*unio personalis communicabilis*) geworden, obwohl er durch seine menschliche Natur in der Zeit der Entäußerung seine Majestät nicht ausübe. Auf diese Weise konnte Andreae die Theopaschie erneut behaupten und legitimieren: Das Leiden und Sterben

komme der ganzen Personseinheit Christi – also den beiden Naturen – zu. Genau im Leiden und Sterben vollende sich das Erlösungswerk Christi, die Aufgabe der Menschwerdung als Personseinheit und operatives Zusammenwirken beider Naturen. Diese Theopaschie wurde aber auch auf den inkarnierten Christus *in concreto* beschränkt. Hier erklärte sich die Bedeutung von Andreaes diachronischer Unterscheidung zwischen dem Gott vor der Menschwerdung (*ante incarnationem*) und dem menschengewordenen Gott (*in incarnatione*): Es sei nur die Gottheit Christi als in der Menschwerdung Person gewordene Gottheit (*persona incarnata*) jene Gottheit, die leiden und sterben könne, nicht aber die Gottheit vor der Menschwerdung (*ante incarnationem*) an sich, *in abstracto*. So konnte Andreae die zwinglianische Position einer verbalen Kommunikation durch die Alloiosis hinsichtlich des Leidens Gottes ablehnen, die Integrität der Gottheit Gottes an sich bewahren und zugleich ihre Leidensfähigkeit zur Erlösung der Gläubigen annehmen.

Gleichermaßen dürfe man davon ausgehen, die menschliche Natur bekomme in der durch die Menschwerdung Person gewordene Gottheit (*persona incarnata*) einen realen Anteil an den göttlichen Eigenschaften *in concreto*, obwohl sie *in abstracto* von diesen unberührt bleibe. Allerdings sei in der Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur der *status* zu unterscheiden: Im *statu exinanitionis* der Lebenszeiten Christi habe die menschliche Natur die kommunizierten göttlichen Eigentümlichkeiten nicht ausgeübt; dagegen habe im *status exaltationis* die göttliche Natur ihre eigenen Eigenschaften ausgeübt, nie aber ohne die Anwesenheit der mitgeteilten menschlichen Natur.

Die Fundamentalunterscheidung zwischen Gottheit und Menschheit, die nicht lediglich als Akzidenz betrachtet werden dürfe, identifizierte Andreae ebenso in diesem Fall mit einer räumlich-quantitativen Gebundenheit der Letzten im Gegensatz zur Allgegenwart der Ersten. In dieser Hinsicht griff er erneut auf Luthers Leitmotiv der neuen Sprache, der neuen Logik und der neuen Ästhetik der Christologie zurück und sprach von einem *mysterium unitatis personalis duarum naturarum in Christo*, einer ontologischen Kategorie an sich, die der menschlichen Vernunft nicht zugänglich sei. Sie bezeichne die Realpräsenz der Menschheit, die keinesfalls nach räumlich-physischen Kategorien begriffen werden könne. Vielmehr handele es sich um eine intime Art Vergegenwärtigung und Einigung – nicht nach der jeweiligen Natur (*naturaliter*), sondern in der Personseinheit (*personaliter*). Eine Präsenzweise, die generisch nur als „sakramentale“ bezeichnet werden könne: In den sichtbaren Dingen als unsichtbare Gaben.

Hier kam Andreae auf die Überlegungen Luthers gegen Erasmus und die Schwärmer zurück: Glaube sei Glaube an das von Gott im Wort verkündete

Unsichtbare, dessen Gegenstand anwesend sei, jedoch nicht greifbar. Es gebe zwar ein geistliches Essen im Abendmahl, es sei aber nicht das einzige: Die Behauptung der *manducatio oralis* und *impiorum* signalisiere genau diese unsichtbare Anwesenheit. Wer von ihr nicht getröstet werde, glaube nicht.⁶⁶³

663 Dazu vgl. III.4.

VII.

Vom Ausbruch des zweiten Abendmahlsstreits: Melanchthons mutierte Haltung und die Kollision zwischen zwei unterschiedlichen theologischen Systemen

1. Ubiquität, Theopaschie und Dokerismus: Die Begrifflichkeit des zweiten Abendmahlsstreits in Auseinandersetzung mit Luthers sakramentaler Lehre

Die Unvereinbarkeit der Majestät Gottes mit der Erniedrigung Christi am Kreuz bildete den Ausgangspunkt für das soteriologische Verfahren der Rechtfertigungslehre in den Augen Luthers. In seiner Auseinandersetzung mit den schweizerischen Theologen wurde die Frage nach der Allgegenwart Christi in den beiden Naturen zum Gegenstand jener stürmischen Kontroverse, die als erster Abendmahlsstreit bekannt ist. Wenn die Lehre von der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl theoretisch von der Christologie abhängig sei, setze ihre Kristallisation in falscher Form die Integrität der gesamten Konstruktion Luthers aufs Spiel, befürchteten die streng gesinnten Lutheraner im Rückgriff auf die Überlegungen des Reformators gegen die Schwärmer. In den Debatten, die daraus folgten, entstand der sogenannte zweite Abendmahlsstreit. Eine wenigstens nominale Kodifizierung fand die lutherische Christologie erst mit dem VIII. Artikel der *Formula Concordiae*; ob sie die Anliegen der streng gesinnten Lutheraner überhaupt zufriedenstellen konnte, ist allerdings eine Frage, die nicht positiv beantwortet werden kann. Fraglich ist immerhin, ob es eine Kompromisslösung, die mit den radikalen Aufforderungen von streng lutherischer Seite vereinbar gewesen wäre, überhaupt gegeben hätte.

Legt man die Lage durch den Deutungsschlüssel der radikalen Instanz einer ‚resttheologisch‘ orientierten Heilsgeschichte aus – wie bei dieser Untersuchung der Fall ist –, ist auch die zweite Frage unvermeidlich negativ

zu beantworten: Eine zufriedenstellende Kompromisslösung hätte es nie geben können – und zwar nicht aus gelegentlichen Gründen, sondern aufgrund des prinzipiellen Ausgangspunkts der Entstehung der lutherischen Kirche als solche. Angenommen, dass Luthers ursprüngliches Vorhaben trotz der un-systematischen und überwiegend kontroverstheologischen Auffassung seiner Anliegen dennoch bestimmbar sei, stellte sich der apokalyptische Charakter der Theologie Luthers in der Unvereinbarkeit dieses Vorhabens mit einer positiven theologisch-politischen Bestimmung in einer Lehr- und Konfessionsgrundlage dar. In ihren radikalsten Momenten wurde sie lediglich als eine Resttheologie konzipiert,⁶⁶⁴ sodass sie ausschließlich im Gegensatz zum Standpunkt der Gegner konsequent und vollständig blieb, nicht aber als positives theologisches System für sich bestehen konnte.

Zum ersten Mal wurde das Thema der Heilsökonomie im Verhältnis mit der Perichorese der zwei Naturen hinsichtlich der Verschiebung der göttlichen Majestät in Christi Knechtgestalt durch die Rücknahme der *communicatio maiestatis* in den Maulbronner Verhandlungen zur Sprache gebracht.⁶⁶⁵ Ebenfalls zum ersten Mal tauchte im Rahmen des zweiten Abendmahlsstreits die Formalisierung eines wechselseitigen Miteinanderseins der Naturen in der Idiomenkommunikation als Wesen der Personeneinheit auf: Brenz' christologische Zusammenfassung zielte darauf ab, die Erhöhung der menschlichen Natur zur göttlichen Majestät und damit die Lehre von der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl christologisch zu rechtfertigen.

Dieser Art Argumentation vonseiten der Tübinger trat gleichwohl eine von Luther selbst vorausgesetzte, dennoch nicht geklärte Grundaussage an die Seite: Die theopaschitische Formel als die systemimmanente Struktur, die in der Lage sei, einen nicht leidensunfähigen Gott zu begreifen. Der Kern des Kurzschlusses, der das radikale Luthertum zu einer Resttheologie machte, bestand genau in dieser impliziten Voraussetzung, deren problematische Aussagen nicht ohne Weiteres konsequent systematisierbar zu sein schienen. Im Laufe der christologischen und abendmahltheologischen Debatten der Zeit entfalteten sie sich dennoch immer anschaulicher – bis zum Punkt, an dem es den streng gesinnten Lutheranern möglich war, einen klaren Einblick in die Voraussetzungen der von Luther geerbten Geschichtsauffassung zu gewinnen.

Zur Formalisierung der Lehre der Allgegenwart der Menschheit Christi, später Ubiquitätslehre genannt, kam es erst, als die theologischen Prädikationen der Allgegenwart der göttlichen Natur Christi auf die menschliche übertragen

664 Nach der hier vorgeschlagenen Definition. Zum Begriff von Resttheologie, vgl. die Einleitung, Paragraph 3, sowie II.5.

665 Zum Maulbronner Colloquium und seinen Folgen, vgl. VI.4.

wurden. Die Neubestimmung der christologischen Personeneinheit durch diese Deutung der Idiomenkommunikation auf der Ebene eines ontologischen Austausches der *Idiomata* zwischen den Naturen bildete einerseits jenes Merkmal der Theologie Luthers, das bald im Rahmen der Kontroversen verloren gehen musste; andererseits wurde sie vom reformierten (oder reformiertfreundlichen) Protestantismus als marcionitische Einbildung eines Gespenstes und somit als Verletzung der Majestät Gottes abgewiesen.

Im Dezember 1559 verfasste Brenz im Auftrag seines Landesherrn Christoph das *Stuttgarter Bekenntnis*. Damit wurde die Ubiquitätslehre – noch einmal: zum ersten Mal – zur Lehrnorm eines lutherischen Gebiets.⁶⁶⁶ Erst einige Jahre später erreichte das kontroversstheologisch entstandene Kunstwort „Ubiquität“ den Status eines *Terminus technicus*.⁶⁶⁷ Im Gefolge Melanchthons signalisierte der Begriff von Ubiquität eine vermeintlich spekulative Äußerung zur Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für Christi „verheißene Gegenwart“ – um auf Hendrik Klinges Ausdruck zurückzugreifen⁶⁶⁸ –, leiblich (*corporaliter*) im Sakrament anwesend sein zu können. Insofern die Mahlpräsenz sich auf die Einsetzungsworte gründe, sei das Argument der Ubiquität nichts weiter als ein unnötiges Argumentationsmuster, behaupteten die Kritiker der Realpräsenz. Eine Verfügung über ihren Leib *ubicumque vult* sei für die Person Christi lediglich unsinnig und unbrauchbar, indem sie nichts anderes als eine pauschalierte Vergegenwärtigung des Leibes bedeutete. Wie Melanchthon, der gegen die lutherische ubiquitäre Vorstellung die voluntative Deutung der Anwesenheit Christi *ubicumque vult* nach der Lehre von der Multivolipräsenz vertrat, sofort nach Luthers Tod lakonisch behauptete, lohne es sich durchaus nicht, über die Ubiquität zu diskutieren.

666 Abgedruckt in Christoph Matthaeus Pfaff, *Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae: Tum quae casa dudum fuere, tum quae e situ et tenebris nunc denum in dias luminis auras prodeunt* (Tübingen: Cotta, 1720) (VD18 14519658-001), 334-339.

667 Davor wurde ein anderes Neugrätzismus, „*πανταχούσια*“, bevorzugt. Der Erste, der das Wort Ubiquität öffentlich benutzte, war Albert Hardenberg in seine Schrift *Themata, sive Positiones adversus Ubiquitatem corporis Christi* (1556). Dann benutzten es in Rahmen der Auseinandersetzungen des zweiten Abendmahlsstreits (neben Melanchthon) gleichermaßen u.a. Calvin, Bullinger und Vermigli. Der *Praeceptor Germaniae* hatte das Wort schon im Gutachten gegen Heshusius benutzt, dem *Judicium de coena domini* (01.11.1559, StA 6, 485). Es dauerte einige Jahre bis zum Punkt, im dem das Wort auch von lutherischer Seite geduldet wurde. Es war jedoch Melanchthon, der das Wort Ubiquität fast zwanzig Jahre zuvor eingeführt hatte, als er die christologische Auffassung des gerade verstorbenen Luthers widersprach. Nur einige Tage nach Luthers Tod, am 16.03.1546, in einer später irrtümlich Luther zugeschriebenen Auslegung von 1Kor 11, 24, schrieb Melanchthon: „De Vbiquitate non est disputandum.“, WA 48, 236. Zum vollständigen Zitat, vgl. hier Anthologie, Text 8.2. Zu einer ausführlichen Darstellung des Begriffs und seiner Geschichte, vgl. Baur, „Ubiquität“, in TRE.

668 Klinge, *Verheißene Gegenwart*.

Der Vorwurf des Doketismus gegen die streng lutherische Christologie, zu dem der Reformator selbst wiederholt Stellung beziehen musste,⁶⁶⁹ zielte auf Luthers Verständnis der Idiomenkommunikation als beidseitiger Mitteilung der Eigenschaften zwischen göttlicher und menschlicher Natur auf ontologischer Ebene ab. In seiner freiwilligen Menschwerdung bestimme Gott sich selbst in der Person Christi neu, dennoch setzte diese Neubestimmung das philosophische Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes im versöhnenden Leiden der Rechtfertigung außer Geltung.⁶⁷⁰

Die Gefahr einer doketischen Auflösung der Menschheit Christi befördere die Darstellung von dem, was von Chemnitz her *genus maiestaticum* benannt wurde, indem es eine reale Betroffenheit der Gottheit im Leiden und Sterben postuliere: eine Vermischung der Eigenschaften der Naturen, die in den Augen der Gegner in euthychianischer Weise gegen den Wortlaut des Chalcedonense verstieße.

Erneut tauchte in der Abendmahlskontroverse eine Angelegenheit auf, die einerseits zu Brenz' Parteinahme für Andreas Osiander geführt hatte, andererseits zum Vorwurf des Synergismus gegen Melancthon: jene gewisse Oberflächlichkeit der dritten trinitarischen Person des Geistes im Rahmen Luthers strikt christologisch geprägter Heilsökonomie, die auch seine strengeren Nachfolger übernahmen.⁶⁷¹ In diesem Zusammenhang sei die Personeneinheit Christi nicht bloß als Ursache der vom Geist vermittelten Wirkungen zu deuten – sprich, nicht der abständige Geber gnadenhaft geschenkter *beneficia* –, ebenfalls nicht nur der Mittler, der gleich bloßes Mittel oder Instrument zum Zweck der Erlösung werde, sondern vor allem jene neue gottmenschliche Bestimmung, welche die „neuen Sprache“ der Christologie zum Ausdruck bringe.⁶⁷² Ihren vorausliegenden Grund, der die Entfaltung des christologisch Vorgegebenen im Bekenntnis der Allgegenwart der Menschheit Christi ermögliche, habe die sakramentale Präsenz des Leibes Christi in dieser gottmenschlichen Einheit, welche die Allgegenwärtigkeit der Menschheit Christi stifte. In Christus verwirkliche sich nämlich im Moment der Menschwerdung eine gegenseitige Mitteilung: die Anteilgabe der schöpferischen Gottheit im Sohn an die Menschheit in der Gestalt der Erhöhung, zusammen mit ihrer Anteilnahme an dem Geschick – Leiden und

669 „Wenn Christus leib solt allenthalben sein, wo Gott ist, so wurde ich ein Marcionist werden“, WA 26, 339. Zum Doketismus Luthers, vgl. I.3 und III.6. Nun griffen auf diese Perspektiven reformierte und philippistische Theologen mit vollen Händen zurück.

670 „Deum corporeum wil die welt nicht haben noch leyden, id est, qui nascitur, praedicat, arguit mundum, crucifigitur, sed schlegt in tod. Econtra incorporeum quaerit, honorat magno labore et impensis, quem tamen comprehendere non potest, cum Deus I. Cor. 1.“, WATR 1, Nr. 925, 467f.

671 Dazu vgl. III.1.

672 Zu den *beneficia Christi*, vgl. IV.1; zum Begriff von „neuer Sprache“, vgl. III.2.

Sterben – der verfallenen Menschheit in jener der Erniedrigung. Der Grund für diese freiwillige Übernahme des Menschlichen vonseiten Gottes sei in der Soteriologie zu suchen.

Dieser Mangel an Differenzierung zwischen Gottheit und Menschheit in Luthers Vorstellung der Teilnahme der Menschheit Christi an göttlicher Transzendenz⁶⁷³ bildete die Kernstelle für die spätere chemnitzsche Lehre von der *praesentia intima* – eine Annäherung ihres Urhebers an Jakob Andreae und eine gleichzeitige Abstandnahme von Tilemann Heshusius' antireformierter Perspektive.⁶⁷⁴

2. Die Entwicklung von Melancthons Haltung bezüglich der Abendmahlsfrage: Zwischen politischen Kompromissen und offener Ablehnung der lutherischen Christologie

In der Entwicklung der Wittenberger Debatte um die Christologie und die Abendmahlslehre lassen sich thematisch drei beteiligte Positionen unterscheiden, die Melancthons Rezeption altkirchlicher Dogmen unähnlich entfalteten: Die erste Position ist die Position Luthers, die der junge Melancthon übernahm; die zweite ist die Position des humanistischen Rückgangs auf die altkirchliche Tradition im Spätwerk des *Praeceptor Germaniae* ab dem Jahr 1557; die dritte ist die längste Phase, die Position der ganzen mittleren Lebensphase Melancthons. Diese dritte Position war von einer gewissen Zurückhaltung hinsichtlich der Unvereinbarkeit seiner erst später ausgearbeiteten reformiertenfreundlichen Position mit der Position Luthers geprägt; sie verursachte die Haltung, die nach den Ereignissen der Leipziger Landtagsvorlage zur endgültigen Kompromittierung der Autorität Melancthons führte. In der Tat zeigte sich darin nichts anderes als die Radikalisierung – oder, genauer gesagt, die offene Ankündigung eines bereits bestehenden Radikalisierungsprozesses –, die in all ihrer Pracht unleugbar in der späten Produktion des *Praeceptor Germaniae* auftauchte.

Trotz der Missbilligung seiner Autorität vonseiten der streng gesinnten Lutheraner blieb Melancthon die Zentralfigur des deutschen Protestantismus neben Luther. Kirchenpolitisch gesehen entwickelte er die Gedanken des Letzteren weiter und bewirkte Kompromisse – zum großen Teil auch mit dem

673 WA 26, 344f.

674 Tilemann Heshusius, *DE PRAESENTIA || CORPORIS || CHRISTI IN || COENA DOMINI || Contra Sacramen-||tarios.* || D. TILEMANVS || HESHVSIVS VVE-||SALIENSIS. || (Jena: Donat Richtzenhan, 1560) (VD16 H 3103).

Zweck, einen Untergang der lutherischen Bewegung zu verhindern.⁶⁷⁵ Aus einer theologischen Perspektive wurde die eigenartig antispekulative Prägung der Lehre von den *beneficia Christi*, die Melanchthons sakramentale Vorstellung bereits vor den Dreißigerjahren prägte, im Laufe der Zeit in seinen zahlreichen Auseinandersetzungen stets ersichtlicher gemacht. In seiner Abendmahlslehre war einerseits das Lehrstück der Realpräsenz der Menschheit Christi in den Elementen problematisch, andererseits die damit verknüpften Auffassungen der *manducatio oralis* und der *manducatio impiorum*.

Bereits das *Augsburger Bekenntnis* selbst bedeutete als kirchenpolitische Einigungsformel einen Kompromissversuch: Die entsprechende Terminologie des christologischen Themenkomplexes von Inkarnation, Zweinaturenlehre und Idiomenkommunikation wurde bewusst zweideutig und widersprüchlich aufgebaut, um die Lehrdifferenzen zwischen den Reformatoren unauffällig halten zu können. Unter Verweis auf Kol 1, 13 hatte Melanchthon in der ersten Fassung seiner *Loci Communes* Leib und Blut nicht an die Elemente bezogen, sondern auf den Vorgang der Austeilung des Abendmahls. Damit hatte er bereits 1521 implizit – jedoch anschaulich – einen Abstand gegenüber Luthers Inkarnationslehre und seiner Deutung der Idiomenkommunikation markiert. Vier Jahre später behauptete er zur Unterstützung der Position Luthers, wenngleich deutlich von seinen Voraussetzungen ablenkend, jegliche Aussage über die Gegenwart Christi im Abendmahl sei überflüssig, um die Präsenz der ganzen Personseinheit zu versichern.⁶⁷⁶ Nachher, im Frühling 1529, präziserte Melanchthon privat in einem Brief an Johannes Oekolampad⁶⁷⁷

675 Eick Sternhagen, „Melanchthons Abendmahlsverständnis unter besonderer Berücksichtigung der *Confessio Augustana variata* von 1540 und dessen Bedeutung für den Erhalt des Protestantismus“, in *Fragmenta Melancthoniana*, Hrsg. Günter Frank. Bd. 1: Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur, 2003), 121-134, 130.

676 *Iudicium de Carolostadii sententia de S. coena* (09.10.1525), CR 1, 760.

677 Melanchthon an Oekolampad (vor dem 25.04.1529), CR 1, Nr. 5980, 1048-1050 = MBW 775. Vgl. auch „Nestorius duas personas posuit in Christo, et posse naturam humanam in Christo sine divina esse. Ita si nos poneremus tantum Christi corpus in sacramento, et divinitatem non poneremus ibi esse, sequeretur, quod divideremus Christum exemplo Nestorii. Ideo respondimus, quod totus Christus sit in sacramento, ne quis suspicetur nos divellere naturas, aut duas personas ponere.“, *Scheda Melancthonis*, CR 2, 226, Nr. 800. Das Dokument ist undatiert, im *Corpus Reformatorum* wird jedoch angegeben, es stamme aus der Zeit der Verhandlungen während des Augsburger Religionsgesprächs aus dem Jahre 1530. Vgl. Melanchthons Brief an Thomas Blarer vom Ende Juli oder Anfang August 1531, wovon Thomas Blarer in seinem Brief an Ambrosius Blarer (25.08.1531) berichtete: „Admonet me ea mentio, quam facis co[n]ceptarum insidiarum in Zvinglianos, quas fieri posse quidam arbitrantur composito cum Lutheranis negocio, ut significem tibi de literis, quae ad me perlatae sunt a Philippo Melancthone, in quibus censet nos posse aliquid apud Lutherum conficere. Verba epistolae sunt: Optarem autem te aut tuum fratrem πρὸς ἡμέτερον θολόγον ἐπιστέλλειν περὶ ἐκείνου πράγματος, quare, cum a vobis

seinen Standpunkt: Anders als für Luther, der die Notwendigkeit von beiden Teilen, Elementen und Wort, für das Sakrament verteidigte, werde die Präsenz der ganzen Person Christi in Melanchthons Auffassung ausschließlich dank der Verheißung im Wort Gottes versichert. Seine Deutung des Abendmahls als Vorgang der Austeilung des Mahls, in dem Leib und Blut nicht an die Elemente gebunden seien, sondern als Zeichen unter anderen Zeichen gelten, machte er 1540 in seiner Überarbeitung des X. Artikels der *Confessio Augustana* durch die Verwendung der *cum pane*-Formel in Übereinstimmung mit der vier Jahre zuvor unterschriebenen *Wittenberger Konkordie* deutlich. In der Kompromisslösung der *Kölner Reformationsschrift*, die Melanchthon 1543 gemeinsam mit Martin Bucer auffasste, wurde der Abendmahlsartikel nach Ansicht von Melanchthons Straßburger Mitverfassers entworfen.⁶⁷⁸

Luthers bedrückte Reaktion auf Melanchthons erneute Positionierung zum Abendmahl ließ sich nicht erwarten, indem er in seinem *Kurzen Bekenntnis vom Abendmahl* beschloss, sich gegen Caspar Schwenckfeld und die Zwinglianer zu äußern. Über den Standpunkt des *Praeceptor Germaniae* wollte Luther

dissentire velit, ponat τὸ σῶμα Χριστοῦ οὕτως πως ξὺν τῷ ἄρτῳ εἶναι, ὥσπερ πανταχοῦ ὁ Χριστός ἐστι. Εἰ γὰρ οὕτως πάρεστι κατὰ τὴν κοινωτὴν ὑποστάσεων, σῶμα οὐ πάρεστι σωματικῶς, ἀλλὰ ὁ Χριστός πάρεστι, οὐ κατὰ σῶμα ἀλλὰ κατὰ τὸ θεότητα, καὶ ταῦτα συμφωνεῖ τῷ Ἀὐγοθστίνῳ. De hac re velim te (inquit) aut alium quempiam, sed sine contumelia et sine mentione mei nominis, interrogare. Vides, frater, quantum Philippus concedat et quod hominis sit unicum desiderium. Proinde si tu hoc ad Lutherum) scribendi munus velis suscipere, fac sciam; nam in tem pore ut fiat, res ipsae urgent.“, Traugott Schiess, *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, 1509-1548*, Bd. 1(Freiburg i.Br.: F.E. Fehsenfeld, 1908), Nr. 202; 256f.; 257 = MBW 1173.

678 Bericht Hieronymus Besolds an Veit Dietrich (08.08.1544): „De Sacramentarijs novum opinor certamen orietur, nam saepe acerbe publice et privatim in eos invehitur Lutherus. Video eam quotidie manibus versare libros, quos olim contra illos scripsit, quosdam etiam transferri in linguam latinam curabit, ut et in Italarum et Gallorum manus perveniant. Novam praeterea confessionem de illo articulo editurus, et iam tres sexterniones conscriptos esse dicit. A te negat sibi quicquam a Sacramentarijs allatum esse, quod nescio qua ratione acciderit, num perierint literae, an vero ipse oblivioni tradiderit, ut solet fieri in tautis occupationibus. Bucero graviter irascitur propter articulum de Sacramento, quem composuit in scripto ordinationis Ecclesiarum Coloniensium, narrat eam prolixè de usu Sacramenti declamitare, sed illam prio rem disputationem de praesentia Corporis et Sanguinis Do mini silentio praeterire.“, Otto Wilhelm Ferdinand Albrecht und Paul Flemming, Hrsg., „Das sogenannte Manuscriptum Thomasianum. V.“, *Archiv für Reformationgeschichte* 13/3 (1916): 161-199. Zum Kölner Reformationsentwurf, vgl. Christoph Strohm und Thomas Wilhelm, *Deutsche Schriften: Schriften zur Kölner Reformation* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1960). Mechtild Köhn, *Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzstiftes Köln: Untersuchungen der Entstehungsgeschichte und der Theologie des „Einfaltigen Bedenckens“ von 1543* (Witten: Luther-Verlag, 1966). Zu seiner Rolle in Bezug auf den zweiten Abendmahlsstreit, vgl. noch Wilhelm H. Neuser, „Hardenberg und Melanchthon: Der Hardenbergische Streit 1554-60“, *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 65 (1967): 142-186, 154. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 49.

dennoch weiterhin schweigen.⁶⁷⁹ Dies war der letzte Akt, der eine Beteiligung des Reformators in Melanchthons Entwicklung einer eigenen Sakramentslehre sah. Nach Luthers Tod im Jahre 1546 arbeitete der *Praeceptor Germaniae* anlässlich des Konzils von Trient noch die *Confessio Saxonica* (1551) aus; 1554 fertigte er die *Declaratio in conventu Naumburgensi* an.⁶⁸⁰ Offen äußerte er sich jedoch zum Thema erst 1558 mit dem *Frankfurter Rezess*: Nun war Melanchthon fest entschlossen, seine charakteristische Zurückhaltung zu verabschieden und seine Meinung wahrheitsgemäß und ungefiltert auszusprechen.⁶⁸¹

Genauso wie bei Luther blieb die Übereinstimmung mit den altkirchlichen Dogmen in seiner Vorstellung unangetastet. Gegen die Erfindung von neuen Lehren und Lehrstücken wandte sich Melanchthon im Laufe der Zeit immer erbitterter, wie ein Zeugnis der Wittenberger Fakultät zeigt, das erst zehn Jahre nach dem Tod des *Praeceptor Germaniae* erschien.⁶⁸² In der letzten

679 Melanchthon plante, Wittenberg notfalls zu verlassen: Melanchthon an Friedrich Myconius (10.10.1544), CR 5, Nr. 3049, 498f. = MBW 3705. Zu Melanchthons Exilüberlegungen, vgl. auch Wilhelm H. Neuser, „Die Versuche Bullingers, Calvins und der Straßburger, Melanchthon zum Fortgang von Wittenberg zu bewegen“, in *Heinrich Bullinger, 1504-1575*, Bd. 2: Beziehungen und Wirkungen (Zürich: Theologischer Verlag, 1975), 35-55. Zum Kurzen Bekenntnis zum Abendmahl, vgl. VII.2.

680 Dazu vgl. auch CR 28, 369-568, StA 6, 80-167, die *Declaratio quorundam Theologorum in conventu Naumburgensi*, CR 8, Nr. 5606, 282-292, sowie die *Compositio Francoford*, CR 9, 489-507.

681 Eine Erörterung in diesem Sinne kam wiederholt von schweizerischer Seite, vgl. z.B. diesen Brief Bullingers: „[...] Atque te quoque hortamur, optime frater, ut et te nobis coniungas, et ut de hoc negotio sic pergas loqui et scribere, ut quid sentias, liquido cognosci, intelligique possit ab omnibus, etiam simplicioribus. [...] Suspensos sane tu adhuc aliquot bonos viros tenes, qui utcunque utaris illis Augustanis et Imperatoriis verbis vere et substantialiter, sperant tamen hi, te non facere cum Papistis, et quibusdam contentiosis fratribus, sed te syncerius sentire de sacris mysticis, adeoque temet ipsum pro tua pietate clarius adhuc expositurum de hoc sacro mysterio sententiam explicatorem, purioremque, ac minime ancipitem: maxime cum hoc anno interpretans III cap. Apostoli ad Coloss. diserte testatus sis, te non facere cum illis, qui et corpus Domini per omnia extendunt, et ubique esse contendunt, et qui coelum negant esse loci nomen, et Christi corpus, hoc, ut locum, propter veri corporis modum occupare. Alqui non potes ignorare, quomodo haec tua excepturi et exagita. Iuri sint fratres illi nostri, qui hactenus magnis clamoribus contrariam et multis obruserunt sententiam, adde ergo, mi Philippe, istud, quod ex illo, quod ad Coloss. professus es, sequitur, Christi in coena praesentiam et manducationem non esse corpoream aut carnalem, id quod adversarii nostri aper vere et substantialiter intelligunt, sed mysticam et spiritualementem: quae quidem in suo genere non minus vera est, quam corporalis [...]“; Bullinger an Melanchthon (30.03.1559), Philipp Melanchthon, *Philippi Melanchthonis Epistolae, iudicia, consilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae quae in corpore reformatorum desiderantur. Herausgegeben von Heinrich Ernst Bindseil* (Halle/Saale: Schwetschke, 1874), 448f. Ähnlich äußerte sich fast zwei Jahre zuvor in einem Schreiben an Calvin (19.07.1557, CR 44, 541). Zu Bullingers Bezugnahme auf dem Kolosserkommentar Melanchthons, vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 187ff.

682 „Ist uns zwar nicht unbekannt, daß [...] vor etlichen Jahren, nicht in die sen Landen, sondern anderswo, auch noch bey Leben unsers lieben Herrn Praeceptoris Philippi Melanchthonis, doch in

Phase seiner theologischen Produktion, um das Jahr 1560, widersprach er unermüdlich den neuesten christologischen Stellungnahmen, die außerhalb Kursachsens sein Verständnis der Idiomenkommunikation ausschlossen. Mit dem Generationswechsel an der Leucorea im Zeitraum 1567-1569 wurde diese späte theologische Einstellung Melanchthons dann zur offiziellen Position der Wittenberger Fakultät, dem Philippismus.⁶⁸³ Dieses Thema, das lange nur auf die mündliche Auseinandersetzung beschränkt blieb, konnte jetzt in der öffentlichen Diskussion in Druckschriften Platz finden.

Zum Schweigen hatte Melanchthon letztendlich einen guten Grund: Die christologischen Erfindungen, denen er in seinen letzten Lebensjahren so unentwegt widersprochen hatte, waren nichts anderes als Luthers Deutung der Idiomenkommunikation. Einerseits war Melanchthon in Bezug auf Thema extrem vorsichtig, andererseits drang die christologische Frage doch so weit, dass er sie wiederholt – wenngleich indirekt – zum Gegenstand in seinen Vorlesungen machen wollte: Einige seiner Schüler, die unbenannt blieben, „nec intelligatur communicatio idiomatum, Physica confusio naturarum, sed prudenter cogitetur, quid sit persona“.⁶⁸⁴ Obwohl Melanchthon die Namen der die Neuerung vertretenden Schüler nie explizit erwähnte, lässt sich mit großer Sicherheit annehmen, das polemische Ziel der Kritik des *Praeceptor Germaniae* seien die Lutheraner zweiter Generation, in deren christologischer Position die Inkonsequenz vom Standpunkt des Reformators langsam sichtbar wurde.

Im Sommer 1557 hielt Melanchthon eine Vorlesung über den Kolosserbrief, aus dessen Mitschrift der Text des zwei Jahre später veröffentlichten Kolosserkommentars stammte. Bei dieser Gelegenheit äußerte er sich in Bezug auf Kol 3, 1 zum ersten Mal ausdrücklich, obschon zunächst nur in mündlicher Fassung, gegen die streng lutherische These der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi, indem er zum Problem der Himmelfahrt eine physische Auffassung nach oben (*sursum*) vertrat.⁶⁸⁵ Aus dieser Zeit stammte auch

geheim, und noch nicht in öffentlichen und publicirten scriptis, von etlichen Disputationes erreget worden sein, von welchen der Herr Philippus in seinen lectionibus und enarrationibus vielmans Christlich die Jugend verwarnet, und sonderlich in seinem letzten scripto, den responsionibus ad Articulos Bavaricos Erinnerung gethan, und der New ente gefürten distinction Communicationis Dialecticae et Physicae, welche er aus guten grund und aus grossen bedencken gefährlich und sträfflich geachtet.“, Hutter, *Concordia concors*, 62. Das Schriftstück ist datiert 31.07.1570.

683 Zur Entwicklung des kursächsischen Philippismus, vgl. IX.1 und IX.2.

684 CR 23, 509.

685 „Deinde additur forma sermonis: Ubique totus est, sed non totum. Alii concinnius locuti sunt: Propositio vera est communicatione idiomatum: Christus ubique est. Athanasius sic loquitur de incarnatione verbi: 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

Melanchthons Neufassung der Auslegung des *Nicaenum*, wo er in einer ähnlichen These behauptete, die Idiomenkommunikation dürfe keineswegs als physische Vermischung der Naturen missverstanden werden. Erst in seinem geistlichen Testament, der August 1559 erschienenen Schrift *Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis*,⁶⁸⁶ nahm Melanchthon schriftlich gegen die christologischen Neuerungen der Lutheraner Stellung.⁶⁸⁷ Das notwendige Gegenstück dieser Ablehnung war die von Melanchthon behauptete eigene Übereinstimmung mit dem Standpunkt der Schrift und der Kirchenväter. Seine späten antilutherischen Argumentationen wollte er endlich im offenen Bezug auf den Antitrinitarismus erklären: In der Ubiquitätslehre werde doch eine antitrinitarische Perspektive vertreten, wie sich schon in den vorherigen Jahrzehnten in seinen Schriften vermuten ließ. Dazu schloss sich der *Praeceptor Germaniae* auch an die Kritiken von reformierter Seite: Die Lehre von der Realpräsenz sei als Spur eines angeblich euthychianischen Verhältnisses der Lutheraner bezüglich der Trennung der Personeneinheit auszulegen.

Eine Beschreibung der Lokalisierung des Leibes Christi ließ Melanchthon absichtlich unbestimmt: „Christum corporali locatione in aliquo loco esse ubicumque vult.“⁶⁸⁸ Durch den Rekurs auf die unscharfe voluntative Auffassung,

ab ipso accipiunt. Ut autem de locali ascensione naturae humanae dictum est: Ascendit ad coelos, ita de exaltatione naturae humanae super omnes creaturas dictum est: Sedet ad dexteram patris, ut hic Paulus inquit: 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. 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 ei in sanctis, necesse est Ecclesiam fideliter erudiri, ut agnoscamus Dominum nostrum lesum Christum adesse Ecclesiae, et esse caput omnia in omnibus perficiens.“, *Enarratio Epistolae Pauli ad Colossenses*, CR 15, 1271f. Die Vorlesungsnachschrift von einem Studenten, die sich im Staatsarchiv Bremen befindet, entdeckte erst Neuser. Sie trägt als Überschrift *Adversus ubiuitatem corporis Christi Philippus Melanchthon in caput 3tium ad Colossenses Anno 57 in Junio*. Zum Thema, vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 181ff., der aber die im *Corpus Reformatorum* von Bretschneider vorgeschlagene Datierung (1551) übernimmt. Erdmann K. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin: sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534-1562)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972), 73-82. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 39ff.

686 Zum gleichen Thema, vgl. auch *Refutatio erroris Serveti et Anbaptistarum*, StA 6, 365ff.

687 StA 6, 377. Einige Referenzen melanchthonischer christologischer Äußerungen sind in Johannes Sturios Vorwort zur *Explicatio symboli Niceni* zu finden, die er 1561 herausgearbeitete. Sturio scheint darin diesen polemischen Hintergrund einer Ablehnung der christologischen Neuerung von melanchthonischer Seite zu bestätigen (CR 23, 351). Vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 62. In CR 23, 349 wird Sturios Neubearbeitung des Werkes Melanchthons von Binseil, dem Herausgeber der kritischen Ausgabe der Schrift im *Corpus Reformatorum*, auf das Jahr 1557 datiert.

688 CR 15, 1271.

die seine Lehre von der Multivolipräsenz mit sich brachte, ebnete er den Weg zur Vereinbarung seiner Vorstellung mit jener Luthers, indem er durch die voluntative Nutzung des Ausdrucks *ubicumque vult* seinen bewussten Abstand von einer rein reformierten Positionierung in der Abendmahlsfrage hervorhob. Gezielt antilutherisch nahm Melanchthon schließlich in seinem Gutachten über den Heidelberger Abendmahlsstreit *Iudicium de coena Domini* vom November 1559 Partei, in dem er die Entlassung seines damaligen Schülers Tilemann Heshusius mit der Verwerfung der lutherischen Abendmahlslehre begründete.⁶⁸⁹

Als soteriologische Versicherung galt in Melanchthons Augen – anders als bei Luther und in Übereinstimmung mit der reformierten Theologie – die Betonung der Wahrhaftigkeit der Menschheit und der Leiblichkeit Christi. Bereits in der Lehre von den *beneficia Christi* hatte der *Praeceptor Germaniae* jenes relationale Verhältnis betont, das in der Zuwendung Gottes zu den Menschen durch die Inkarnation bestehe. Nach wie vor hatte die Soteriologie an sich in seinen Augen zum Zeitpunkt der Formalisierung der *beneficia Christi* genauso wie in seiner antitrinitarischen – und implizit antilutherischen – dogmatischen Wende nichts mit den christologischen Spekulationen zu tun.⁶⁹⁰ Was Melanchthon überarbeitete und anpasste, ohne ihr je zu widersprechen, war die Hauptthese seiner funktionalen Christologie: Die implizite Voraussetzung seiner christologischen Bemühungen blieb lebenslang die unumstößliche Trennung zwischen Christologie als reiner Lehre von der Person Christi und der Betrachtung des Erlösungswerks Gottes im Menschgewordenen. Die letzte Funktion sei aber kein christologisches Vorrecht, sondern lediglich die Soteriologie im eigentlichen Sinn. Ohne diese Trennung werden die Präsenz und das Werk Gottes euthychianisch konzipiert: Das war in seinen Augen das Problem der Theologie Luthers.

Bereits 1552 hatte der Hamburger Superintendent Joachim Westphal mit der Schrift *Farrago ... opinionum de coena Domini* zur Verteidigung der lutherischen Abendmahlslehre gegen die gemeinsame Position der Reformierten⁶⁹¹

689 „Non dicit [Paulus] ut Heshusius, panem esse verum corpus Christi, sed esse κοινωνία“ (StA 6, 484), und dies, obwohl Heshusius in dieser Frage genau wie Melanchthon noch 1560 lehrte: „Christus est ubique, scilicet communicatione idiomatum, id est, divinitas est ubique, et propter unionem duarum naturarum hypostaticam alterius naturae proprietates toti personae in concreto attribuitur“, zitiert nach Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 193. Dann – verallgemeinernd – polemisierte Melanchthon weiter: „Postea fingunt, quomodo includant pani: alii conversionem, alii transubstantiationem, alii ubiuitatem excogitarunt. Haec portentosa omnia ignota sunt eruditae vestustati.“, StA 6, 485. Dazu vgl. Peter F. Barton, *Um Luthers Erbe: Studien und Texte zur Spätreformation Tilemann Heshusius (1527-1559)* (Witten: Luther-Verlag, 1972). Sturm, *Der junge Zacharias Ursin*, 221ff.

690 Dazu vgl. IV.3.

691 Seit der Erarbeitung vonseiten Calvins und Bullingers der Vergleichsformel des *Consensus Tigurinus* im Jahre 1549 und ihrer Veröffentlichung im folgenden Jahr war eine gewisse Einigkeit

Stellung bezogen; eine Reaktion vonseiten Jean Calvins ließ jedoch drei Jahre auf sich warten. Sobald sie erschienen war, führte sie jedoch zu einer Reihe von regionalen Streitigkeiten, aus denen der zweite Abendmahlsstreit bestand.⁶⁹² Als die Kontroverse ausbrach, versuchte Melanchthon zunächst, sich davon fernzuhalten. Diese Haltung hatte in der Tat in der Perspektive einer religionspolitischen Unauffälligkeit trotz seiner zweifellosen Sichtbarkeit greifbare Ergebnisse gebracht: Erst nach der Eisenacher Synode im Jahre 1556 und der Verurteilung der Position des Bremer Predigers Albert Hardenberg um das Abendmahl fingen die Lutheraner an, ernsthaft an Melanchthons Abendmahlsauffassung zu zweifeln – letztendlich hatte er sich für Hardenberg auch ungewöhnlich auffällig eingesetzt.⁶⁹³

Westphal bemühte sich, auf Melanchthons vermeintliche Annäherung an den Calvinismus aufmerksam zu machen. Nach dem Scheitern der Vergleichsverhandlungen zwischen Melanchthon und Matthias Flacius Illyricus in Coswig zwischen dem 21. und dem 28. Januar 1557 sowie kurz danach im Wormser Religionsgespräch⁶⁹⁴ beschwerte sich Flacius direkt bei König Christian III. von Dänemark über die reformiertenfreundliche Wende der Wittenberger und Leipziger Universitäten unter Melanchthons Führung – alles in allem hatte sich sogar Calvin selbst gegen Westphal auf Melanchthons Übereinstimmung mit seiner Position um das Abendmahl bezogen.⁶⁹⁵ Seinerseits vermied Melanchthon in den Gutachten der Zeit absichtlich, sich mit den christologischen Voraussetzungen der Abendmahlslehre zu beschäftigen. Genauso wie im Fall Hardenberg bezog er sich auf das nebulöse Gebiet des Sprachgebrauchs, ohne damit jeweilige Korrekturen der lutherischen Abendmahlsauffassung vorzuschlagen. Nur in dieser Perspektive wandte er sich gegen den norddeutschen

an der reformierten Front in Bezug auf die Abendmahlsauffassung zu spüren. *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis antehac brevi Consensionis formula complexi sunt*, CR 37, 1-40. Dazu vgl. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, 531-537. Wilhelm H. Neuser, „Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster“, in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Hrsg. Carl Andresen, Bd. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 167-352, 272-279.

692 Zu Westphals Auseinandersetzung mit Calvin, vgl. Heinrich Ludwig Julius Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1585*, Bd. 1: 1555-1562 (Frankfurt/Main: Karl Theodor Völcker, 1865), 121-124. Neuser, „Dogma und Bekenntnis in der Reformation“.

693 Zu Hardenberg, zu Bremer Kontroverse und zur Beziehung Melanchthons zu ihm, vgl. VII.6-VII.9.

694 Zur historischen Darstellung der Ereignisse, vgl. Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557*, 458-472.

695 Jean Calvin, *Secunda defensio pia et orthodoxae de sacramentis fidei contra Ioachimi Westphali calumnias* (Genève: Jean Crespin, 1556).

Standpunkt in seinem für die Frankfurter Fürstenversammlung erarbeiteten *Bedenken vom Synodo* vom 4. März 1558, und dann, konsequent, im *Frankfurter Rezess* vom 18. März.⁶⁹⁶

Mittlerweile scheiterten die Verhandlungen in Worms aufgrund der Kompromittierung von Christoph von Württemberg Rat Johannes Brenz bezüglich der *causa Osiandri*. In dieser kritischen Lage erwies sich sogar Melanchthons Abendmahlsauffassung als nicht ausreichend, um die Annahme des *Frankfurter Rezesses* vonseiten des württembergischen Herzogs zu verhindern. Die Tatsache, dass Christoph trotz Melanchthons Kompromittierung die von ihm vorgeschlagene Kompromisslösung annahm, verschärfte die Isolierung der ernestinischen Theologen, die im folgenden Jahr eine Anathematisierung der Abendmahlslehre des *Praeceptor Germaniae* im *Konfutationsbuch* beschlossen.⁶⁹⁷

Melanchthon entschied sich, in seiner Abendmahlsauffassung im Rahmen des Wormser Religionsgesprächs Zwingli erneut namentlich zu verwerfen.⁶⁹⁸ Es ging nun um eine strategische Entscheidung, die zum Preis einer tiefen Enttäuschung von schweizerischer Seite teilweise jenes Image Melanchthons aufpolieren konnte, das durch den gleichzeitigen Fall Hardenberg, die Bremer Kontroverse sowie seine explizit antilutherischen Aussagen über die Christologie und die Abendmahlslehre ernsthaft kompromittiert war.⁶⁹⁹

Die parallele Korrespondenz Melanchthons mit Konrad Dym, dem Rektor der Universität Heidelberg,⁷⁰⁰ mit Pietro Martire Vermigli⁷⁰¹ und mit Albert Hardenberg⁷⁰² zeigt jedoch Spuren jener wahrhaftigen Positionierung zum

696 CR 9, Nr. 6483, 489-507. „So haben die Bremische Prädicanten einen Artikel gestellet, das Brod sey essentielle corpus Christi, und der Wein sey essentialis sanguis Christi. Dazu hat Westphalus zu Hamburg ein Buch lassen ausgehen, und viel subscriptiones dazu gesammelt, und hat dieses Fundament: der Leib Christi sey an allen Orten, in Stein und Holz. Diese reden sind neu in der Christenheut von Anfang bis auf diese Zeit, würden auch bei den Papisten verworfen, so man zu Paris davon sprechen sollte. Denn diese propositio ist wahr: Christus est ubique communicatione idiomatum, wie er spricht: ego in eis. Item: in medio eorum sum. Dieses hat einen andern Verstand denn diese Rede: Corpus est ubique.“ *Bedenken vom Synodo*, CR 9, 470. Zum *Frankfurter Rezess*, vgl. V.4.

697 *Bedenken Herrn Philippi Melanthonis auf das Weimarische Confutation-Buch, An Churfürst zu Sachsen, Augustum gestandt* (09.03.1559), CR 9, 763-775, besonders 765f. Melanchthon reagierte mit einer Wiederholung seiner Argumentation aus der Schrift *Bedenken vom Synodo*.

698 *Protestatio Phil. Mel. Wormatiae d. 21. Oct. 57.*, CR 9, Nr. 6384, 352, vgl. hier Anthologie, Text 7.1.

699 Der am 19.10.1557 verfasste Bericht Melanchthons an August von Sachsen bestätigt diesen Verlauf. CR 9, Nr. 6380, 314f. = MBW 8398, vgl. hier Anthologie, Text 7.2.

700 Melanchthon an dem Rektor und dem Senat der Universität Heidelberg (20.10.1557), CR 9, Nr. 6381 = MBW 8400.

701 Vermigli an Melanchthon (20.10.1557), CR 9, Nr. 6382 = MBW 8401.

702 Hardenberg an Melanchthon (21.-25.10.1557), CR 9, Nr. 6383 = MBW 8404.

Thema, die sich kurz danach entfaltete: Im Sommer 1559 verfasste Melanchthon seine Schrift *Brevis Comprehensio* gegen den Hamburger Pastor Bötker,⁷⁰³ dann, im November, das Gutachten *Iudicium de coena Domini* gegen seinen ehemaligen Schüler Heshusius.⁷⁰⁴ In dieser letzten Schrift legte er die lutherische Abendmahlssauffassung als Ubiquität ausnahmslos – und in Wahrheit zu Unrecht – zum ersten Mal öffentlich ab.⁷⁰⁵

In den ausdrücklich antilutherisch gesinnten Schriften des Jahres 1559 – insbesondere im am Anfang des Jahres edierten Kommentar zum Kolosserbrief⁷⁰⁶ – verdeutlichte und systematisierte Melanchthon die eigenen christologischen Ansätze auf Basis seiner bisher verborgen gebliebenen Überlegungen der vorherigen Jahre. Besonders kritisch war seine Darstellung der Himmelfahrt und der *sessio ad dexteram*, die er nun in physischer Auffassung lehrte. Nicht ohne Grund werteten die Zeitgenossen dieses Element als eindeutiges Anzeichen für seine Wendung zu reformierten Positionen in Bezug auf das Lehrstück, das später als *Extra Calvinisticum* bekannt wurde.⁷⁰⁷

703 Zu Bötker und seine Bedeutung für Brenz' christologische Auffassung, vgl. VI.1.

704 Zu Melanchthons Angriff an Heshusius, vgl. VII.6.

705 *Controversia de coena Domini*, StA 6, 484.

706 Laut Bindseils Überlegung im *Corpus Reformatorum* müsse das Buch bereits Anfang des Jahres 1559 erschienen sein: Melanchthon schickte es am 17.02.1559 an Tilemann Heshusius (CR 9, Nr. 6690, 742f. = MBW 8863), am 21.02.1559 an Johannes Marbach (CR 9, Nr. 6696, 748 = MBW 8869). Im März kannte Bullinger den Kommentar bereits.

707 In Calvins Kommentar zur Apostelgeschichte des Jahres 1551 hatte die Formel noch keine Systematisierung gefunden. Sie ist die Belegstelle zur Betonung der Abwesenheit der menschlichen Natur Christi von der Erde in der Auseinandersetzung mit Joachim Westphal in den Jahren 1555-1557, die erst 1559 in der *Institutio Christianae Religionis* ausdrücklich übernommen wurde. Im reformierten Bereich übernahm die Formel dann Bèze auf calvinistischer Seite, auf ‚zwinglianischer‘ Seite dagegen Bullinger, von denen – vermutlich aus den Werken von Bèze – Pezel die Deutung dieser Schriftstelle in Wittenberg einfuhrte und umsetzte. Das *Novus Foedum* wurde im Mai 1566 von Peucer enthusiastisch begrüßt und dann möglicherweise im Kreis seiner Schüler diskutiert, denn in seiner Vorlesung über die Acta und die Dialektik (1556-1557) erschien erst die calvinistische Formel, deren offizielles Vorkommen in einem Text der ‚neuen‘ Wittenberger theologischen Fakultät erst mit dem *Wittenberger Katechismus* (1570) gegeben wurde. Trotz der eindeutigen Genfer Wurzeln der Formel begleitet das Zitat keinen inhaltlichen Bruch mit der philippistischen Tradition. Abgesehen von der passiven Übersetzung von Act 3, 21 und der Deutung der Einsetzungsworte als Metonymie handelt sich bei der Übernahme einer lokalen Himmelfahrt des Leibes Christi und des räumlichen Seins der menschlichen Natur Christi im Himmel um eine logische Konsequenz der philippistischen Gegenposition zur antitrinitarischen Verleugnung der Ewigkeit des Gottessohnes, wofür der *Extra Calvinisticum* eine exegetische Begründung sorgt. Die Formel ist bei Melanchthons Gefährten zu finden, nicht aber in Melanchthons eigener Produktion. Genetisch scheint also einerseits der Philippismus autonom gegenüber Zwinglianismus und Luthertum gewesen zu sein, andererseits hat die Fakultät Wittenberg die Konkordienbestrebungen von Bèze (1572) auch nicht abgelehnt.

3. *Melanchthons christologische Prämissen: Die Ablehnung der Theopaschie als konsequente Folge*

Seine Absicht, jegliche Spekulation zugunsten einer praktischen Theologie beiseitezulegen, musste Melanchthon schon im Laufe der Dreißigerjahre endgültig abgeben. Dadurch wurden aber gleicherweise seine Meinungsverschiedenheiten zu Luthers Christologie offensichtlicher – in erster Linie die mangelnde christologische Grundierung der Realpräsenz in der Abendmahlslehre.⁷⁰⁸

Der Grund hinter Melanchthons Intensivierung seiner dogmatischen Bemühungen war die Erscheinung mehrerer Positionen, die die Rechtgläubigkeit seiner Inkarnationschristologie auf vielfältige Weise herausforderten. Jene ausdrückliche Ablehnung von antitrinitarischen, modalistischen und subordinatianistischen Einstellungen, auf die der *Praeceptor Germaniae* bisher verzichtet hatte, wurde unvermeidlich.⁷⁰⁹ Wie Luther schon über zehn Jahre zuvor getan hatte, bemühte sich Melanchthon, seine Kompromissvorschläge mittels einer spekulativen Darstellung seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche – sprich, seiner Rechtgläubigkeit – zu flankieren.⁷¹⁰ Seine antispekulative Haltung legte er dennoch nicht beiseite: Genauso wie in der *Loci Communes* von 1521 betonte er die Unzulässigkeit menschlicher Spekulationen für eine wahre Gotteserkenntnis, allerdings verschob er den Fokus im Abschnitt *De Deo*⁷¹¹ auf den Glauben an Gottes Verheißung (*fides fiducialis*), dessen Aufgabe er sogar pointierter als zuvor betonte: Nur damit könne man die *beneficia Christi* wahrnehmen.

708 Die Darstellung neuer dogmatischen Auffassungen als Erweiterungen und Erklärungen der bereits existierenden Glaubensgrundlagen – der Heiligen Schrift, der altkirchlichen Dogmen und der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* – war Ausdruck jener Konfutations- und Integrationsstrategie, die zum Merkmal lutherischer Identitätsstiftung wurde. Melanchthon sicherte diese Strategie in seiner Schrift *De ecclesia et autoritate verbi Dei* (CR 23, 584–642) aus dem Jahre 1539.

709 Dadurch ist die Betonung des Johannesevangeliums auf Kosten des Römerbriefes ab der zweiten Fassung der *Loci Communes* zu deuten. Nicht nur eine Naturen- und Inkarnationslehre wird hier entfaltet: In dieser Stellungnahme wandte er sich gegen Grundbegriffe der Theologie Luthers. Zur späten Inkarnationschristologie, vgl. z.B. *Examen ordinandorum* (1559), CR 23, 5ff., hier Anthologie, Text 7.3. Dazu vgl. Heinz Scheible, „Philipp Melanchthon“, in *Gestalten der Kirchengeschichte*, Hrsg. Martin Greschat, Bd. 6. Reformationszeit II (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 75–101, 88.

710 Seine erste christologische und trinitätstheologische Auffassung stellte Melanchthon im Rahmen seiner Vorlesungen 1533 dar, dann fügte sie in die zweite Fassung der *Loci Communes* ein. Es handelt sich hier um den bereits erwähnten Abschnitt *De Tribus Personis Divinitatis*, CR 21, 353–367, hier Anthologie, Text 7.4.

711 Abschnitt *De Deo*, CR 21, 351f., hier Anthologie, Text 7.5.

Parallel entwickelte sich diese dogmatische Wendung des späten Melanchthons auch in einer Reihe von Streitschriften, in denen er immer drastischer um eine lehrmäßige Durchdringung der Zweinaturenlehre bemüht war. Bereits aus dem Jahre 1550 stammte seine erste *Enarratio symboli Niceni*, die er 1557 neu bearbeitete.⁷¹² Hier – und in anderen Schriften⁷¹³ – setzte er sich mit den christologischen Irrtümern Francesco Stancaros, Andreas Osianders und Caspar Schwenckfelds auseinander. Die Konfrontation mit den von Johannes Brenz verfassten (und zum Teil gleichermaßen in Norddeutschland übernommenen) württembergischen christologischen Aussagen⁷¹⁴ verlieh den späteren Überlegungen eine deutlich antilutherische Nuancierung. Zu diesem Zeitpunkt war auch klar, inwiefern es sich darin auch um eine offene Opposition gegen das Luthertum handelte.

Auch Melanchthon stellte – wie üblich – die Trinitätslehre als dogmatischen Hintergrund zur Entfaltung einer Inkarnationschristologie dar: Eine Person sei eine einmalige und nichtmitteilbare Substanz;⁷¹⁵ der Sohn als zweite trinitarische Person habe zwar eine eigene greifbare Subsistenz, seine eigene Perichorese sei dennoch in der Wesensmitteilung des Vaters und des Geistes zu begründen.⁷¹⁶

Im Unterschied zu Luther betonte der *Praeceptor Germaniae* jedoch nicht das Kondeszenzmotiv der Menschwerdung des Gottessohnes hinter dem Auftauchen der Personeneinheit,⁷¹⁷ sondern eher deren Rückseite, die Annahme von Gottes Seite des menschlichen Leibes. Dadurch griff er auf die scholastische Lehre von der suppositalen Union zurück.⁷¹⁸ Melanchthons bedeutendster

712 Jeweils CR 23, 193-346 und 347-584.

713 *Antwort auff das Buch Herrn Andreae Osiandri* (1552, StA 6, 452-461), *Responsio Philippi Melanthonis de controversiis Stancari* (1553, StA 6, 260-277), *Responsiones Scriptae a Philippo Melanthane ad impios articulos Bavaricae inquisitioni* (1558, StA 6, 285-364) sowie *Examen ordinandorum* (1559, CR 23, 1-102).

714 Dazu vgl. VI.1.

715 „Persona [...] est substantia individua, intelligens et incommunicabilis“, StA 2/II, 204.

716 Dazu vgl. StA 2/II, 207.

717 Zur Bedeutung des Kondeszenzenzmotivs bei Luther, vgl. I.2.

718 „Convenit autem hoc dictum ad illud Philipp. 2. [Phil 2, 6]: ‚Qui cum esset in forma dei, id est, sapientia et potentia aequalis Patri non rapuit aequalitatem dei, id est, cum missus esset, ut obediret Deo in passione, non fecit contra vocationem, non est usus sua potentia contra suam vocationem, sed se ipsum exinanivit, id est, non exeruit potentiam suam, et humiliavit se formam servi accipiens, id est, induens cum humana natura mortalitatem, habitu inventus ut homo, id est affectibus, pavore, tristitia, dolore. Teneatur ergo discrimen naturarum, sed simul illud sciatur propter unionem personalem versa esse has propositiones: Deus est passus, crucifixus, mortuus; non cogites humanam naturam solam esse redemptricem et non totum Filium Dei. Nam etsi natura divina non laceratur, non moritur, tamen scias vere hunc ipsum Filium coaeternum Patri redemptorem esse. Ideo traduntur regulae in hac doctrina

Ansprechpartner in der Fassung einer spekulativen Erklärung seines theologischen Standpunkts war zweifellos der Antrinitarier Miguel Serveto, dessen Auslegung sich als eine Art Modalismus entwickelte. Polemische Ziele waren hauptsächlich Servetos Ablehnung des Tritheismus zugunsten eines strengen Monotheismus – und somit auch das Postulat der Homousie Gottes und Christi – sowie die entsprechende Ablehnung der Inkarnationschristologie und der Idiomenkommunikation, nicht nur in Form einer ontologischen Darstellung der christologischen Perichorese, zu der Melanchthon zustimmte, sondern ebenfalls als Hilfsmittel zu ihrer sprachlogischen Darstellung.

Gegen Serveto griff Melanchthon auf die Argumentationsmuster der Kirchenväter – nicht ausdrücklich auf die Scholastik – zurück, indem er ihn durch eine strenge Beurteilung von Servetos Emanationslehre mit dem verurteilten Häretiker Paul von Samosata gleichsetzte: Die ganze Schöpfung sei nach Serveto aus der Substanz oder dem Wesen des Vaters ausgeflossen – eine Voraussetzung, die mit der Lehre von der Präexistenz Christi kaum vereinbar war.⁷¹⁹ Servetos Ansatz der Immanenz des Göttlichen im vergotteten Menschen Jesus Christus – in Christus als Menschen bzw. in der Menschheit Christi an sich – wurde also ohne Weiteres ausgeklammert: In Übereinstimmung mit dem Chalcedonense betonte Melanchthon die Notwendigkeit für Naturen in der Personeneinheit Christi, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar zu bleiben. Zwischen göttlicher und menschlicher Natur müsse ein Abstand bleiben: der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf. Eine reale Mitteilung sei infolgedessen ebenfalls ausgeschlossen, da nur die göttlichen Eigenschaften in der Personeneinheit vermittelt werden.

Es war nominell in Auseinandersetzung mit Servetos Antitrinitarismus, dass Melanchthon seinen entscheidenden antilutherischen Standpunkt zum

de communicatione idiomatum, id est, de praedicatione proprietatum, quae de utraque natura communiter, sed in concreto dicuntur, videlicet ut intelligatur proprietates personae tribui.“, StA 2/I, 198f.

719 Wiederum stellte sich Melanchthon auf antisamosatenische Weise stellte als ein neuer Tertullian, ein strenger Verteidiger der Präexistenz des Logos dar. Eine erste Identifizierung Servetos mit Paul von Samosata ist schon in der Vorlesung über die zweite Fassung der *Loci Communes* im Jahre 1533 zu datieren. *Loci Communes* 1535, StA 2/I, 58. Systematischer wurde sie dann in der *Postilla Melanchthoniana* (CR 24, 867) in der Melanchthon einen Abschnitt aus Tertullians *Adversus Praxeam* 7, 9 fast wörtlich zitierte. Die Tatsache, dass Melanchthon sich in diesem Fall mehrmals strategisch auf Tertullian bezog, impliziert jedoch keineswegs, dass er die Christologie des Kirchenvaters wahrhaftig übernahm. Zum kritischen Standpunkt Tertullian gegenüber, vgl. z.B. die *Postilla Melanchthoniana*, CR 24, 463. Weitere explizite Bezüge auf Tertullian sind im Abschnitt *De tribus personis* der *Loci Communes* 1535, CR 21, 263 zu finden, sowie in der Schrift *Ad Senatium Venetum Philippus Melanchthon*, CR 3, 746-750, *Refutatio erroris Serveti*, StA 6, 369f.

Ausschluss jeglicher Naturenvermischung euthychianischer Art formalisierte.⁷²⁰ Um eine Antithese zur lutherischen ontologischen Vorstellung in Richtung des *Extra Calvinisticum* bilden zu können, der *Praeceptor Germaniae* bezog sich auf Athanasius von Alexandrias Aussage „non colligatur“ zum Verhältnis der menschlichen zur göttlichen Natur.⁷²¹ Seine Einhaltung des Axioms der Apathie rechtfertigte er dann durch Irenäus' Stichwort „*requiescente verbo*“. Diese altkirchlichen Belege bezeichneten im Verlauf der Kontroverse wiederholt die Annahme, beim Sterben Christi sei die göttliche Natur schweigend gegenwärtig, jedoch nicht selbst betroffen gewesen.⁷²² Ausgangspunkt der Argumentation Melanchthons war die dogmatische Voraussetzung der Homoousie zwischen Vater und Sohn: Nur unter Anwendung seiner göttlichen *potestas* hätte der Sohn sich dem väterlichen Willen widersetzen und der Inkarnation verweigern können; im Gehorsam gegen den ihn sendenden Vater machte er aber von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch, sondern wandte sich dem Menschen zu und erniedrigte sich, indem er die Knechtgestalt annahm und sich den Bedingungen menschlicher Existenz – mit Ausnahme der Sünde – unterwarf.⁷²³

Erniedrigung und Inkarnation fallen somit in einem einzigen Akt simultan zusammen, jedoch sei in Melanchthons Auffassung mit der Erniedrigung keine wahrhaftige Teilnahme des Logos am Geschick der menschlichen Natur gemeint: Real betroffen von Gottes Zorn über die Sünde sei nur die menschliche

720 Hund redet sogar von einem *Extra Melanchthonianum* in Analogie mit dem bekannten *Extra Calvinisticum*: Hund, *Das Wort ward Fleisch*, passim.

721 Dieser Ausdruck bildet zusammen mit dem Irenäuswort ein Leitmotiv der philippistischen Widerlegung von der lutherischen Christologie. Dazu vgl. I.3, VI.2, VII.3 und IX.6.

722 CR 23, 343, 509; CR 13, 525. StA 6, 264; StA 2/I, 223. Vgl. Irenäus, *Adversus Haereses*, MPG 7/1, 941.

723 „Magna varietas est interpretationum, sed iudico hanc veram et nativam sententiam esse: qui cum esset in forma Dei, id est, cum esset talis qualis est Deus, videlicet omnipotens, tamen non duxit rapinam esse gerere se aequaliter Deo, id est, non rapuit contra missionem suam usum omnipotentiae in sui defensionem, sed se ipsum exinaninavit, id est, non est usus sua potentia, sed accepit formam servi, videlicet non abentis defensionem, factus in similitudine hominum, id est, fuit homo et similis aliis, passibilis et mortalis, sed sine peccato, et habitu inventus ut homo, id est, sensibus et affectibus, fame, siti, gaudio, tristitia, misericordia, lacrimis, ira, indignatione, humiliavit sese, factus est obediens usque ad mortem, id est, non repulit mortem, sed cum scire hanc esse voluntatem aeterni Patris, ut sic poena solveretur, voluit hanc oboedientiam. Ita velle in vocatione servire, et non alia expetere splendiora aut graviora extra vocationem nominatur humilitas. Propter quod exaltavit eum Deus. Hinc Ariani sumebant argumentum, Natura Deus non potest exaltari. Respondent Orthodoxi ex regula de communicatione Idiomatum: est exaltatus secundum humanam naturam, factus impassibilis et immortalis, sicut in Psalmo dicitur [Ps 109, 8]: de torrente in via bibet, propterea exaltabit caput. Potest autem breviter responderi, aliud est tempus humiliationis, aliud glorificationis, nec oboedientia tollit aequalitatem potentia.“, CR 23, 376.

Natur, die zweite trinitarische Person bleibe unbeteiligt.⁷²⁴ Die Erniedrigung bezeichne den vom Logos in Inkarnation und Leiden geleisteten Verzicht auf die Ausübung seiner göttlichen Majestät. Während die Erniedrigung sich auf den Logos beziehe, könne von Erhöhung ausschließlich im Blick auf die menschliche Natur die Rede sein. Die für den Menschen geltende Unterscheidung zwischen Essenz und Akzidens sei in Bezug auf Gott abzuweisen.⁷²⁵ Gemäß der Idiomenkommunikation gelte die Erhöhung nur für die menschliche Natur, der seit der Auferstehung Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit innewohne;⁷²⁶ von Gott könne allerdings nicht gesagt werden, dass er erhöht werde.

Eine weitere Präzisierung seines christologischen Standpunkts in spekulativer Hinsicht forderte die Widerlegung von der Position Francesco Stancaros, die Melanchthon parallel mit der Auseinandersetzung mit der Position Osianders durchführte. In beiden Fällen handelte es sich aus Melanchthons Perspektive um die falsche Deutung des Heilswerks Christi und dessen Mittleramt, die ausschließlich im Einklang mit dem christologischen Dogma der Personeneinheit ausgelegt werden dürfen.⁷²⁷ Beide Gegner seien dem gleichen Irrtum erlegen: Sie machte nämlich nur eine der beiden Naturen zum Grund der Erlösung – Osiander die göttliche, Stancaro die menschliche –, statt die ganze Personeneinheit als „Mittler und Erlöser“⁷²⁸ zu erkennen. Die Bedingung der Möglichkeit der dem Menschen geschenkten Freiheit von der Sünde sei hingegen nach Melanchthons Satisfaktionslehre der Kreuzestod Christi, in dem Christi Personeneinheit als Ganzes zum stellvertretenden Opfer zur menschlichen Erlösung gemacht worden sei.⁷²⁹

Der soteriologische Rahmen der Menschwerdung und des Opfertodes Christi forderte dennoch jene genauere Überlegung zur Deutung der Idiomenkommunikation, die gleichzeitig eine klare Distanzierung von Luthers

724 CR 23, 227.

725 „Percurri utcunque particulas descriptionis, in quibus hoc quoque sciamus has virtutes, quas Deo tribuimus, in eo non esse accidentia, ut in homine seu angelo sapientia, iustitia bonitas sunt accidentia et res mutabiles, sed sicut potentia Dei non discernenda est ab essentia nec aliud est, sic non sunt aliae res sapientia, veritas, iustitia, bonitas Dei, sed sunt ipsa essentia, quae est quiddam vivum per se subsistens, intelligens, aeternum, omnipotens, bonum, iustum.“, StA 2/I, 179.

726 CR 23, 376.

727 „Est [...] primus gradus libertatis, quod gratis propter Filium Dei donantur nobis remissio peccatorum, reconciliatio, iustificatio seu imputatio iustitiae et acceptatio ad vitam aeternam et haereditas vitae aeternae.“, StA 2/II, 764.

728 *Antwort auff das Buch Osiandri*, StA 6, 455f.

729 StA 2/II, 765; 770.

Vorstellung markierte: „Nec facienda est naturarum confusio“.⁷³⁰ Anders als Luther behauptete Melanchthon, die Abstraktion sei nur konkret von Bedeutung: Jenseits der Konkretion der Personeneinheit könne keine Idiemenkommunikation bestehen; innerhalb der ontologisch subsistierenden Personeneinheit sei die Idiemenkommunikation dagegen zwar gerechtfertigt, aber einzig und allein als abstrakt uneigentliche Rede der konkret sich widersprechenden Prädikate von Gott und den Menschen.⁷³¹

Hinter diesen Aussagen, die Melanchthon strategisch allein unter Verweis auf Kirchenväter legitimierte, stand die scholastische ontologische Struktur der suppositionalen Union. Die Überzeugung, die Idiemenkommunikation sei die schlicht dialektische (*dialectica*) Gestalt der christologischen Prädikationen,⁷³² bildete ihr notwendiges sprachlogisches Pendant. Eine Einschränkung der christologischen Prädikationen formalisierte Melanchthon 1547 – das Jahr nach Luthers Tod – in seiner rhetorischen Schrift *Erotemata Dialectices*.⁷³³ Es gäbe nach dieser Auffassung drei *genera* von Prädikationen (*praedicationes*), eine reguläre, figürliche und eine ungebräuchliche Prädikation (*praedicatio inusitata*). Die ungebräuchlichen Prädikationen seien eigenartige Formen von Metaphern oder Synekdochen, welche die Einzigartigkeit der christologischen Sätze durch ungewöhnliche Aussagen zur Sprache bringen zu können. Die wichtigste Form davon bestehe in der Idiemenkommunikation. Diese Prädikationen seien zwar wahr, bezeichnen jedoch keine reale Betroffenheit. Sie seien ein schlicht verbaler

730 *Responsio de controversiis Stancari*, StA 6, 263.

731 „Ut enim necesse est, retineri unitatem personae seu unionem hypostaticam, ita necesse est, agnoscere duas naturas in Christo nato ex Virgine. Nec facienda est naturarum confusio. Nequaquam igitur dicimus: Natura divina dormit, vulneratur, moritur“. *Responsio de controversiis Stancari*, StA 6, 263. „Ac certum est, Ecclesiam sic loqui: Natura divina non moritur. Et tamen verae sunt propositiones in concreto, Christus est mortuus, Deus est mortuus. Addidit autem Petrus declarationem 1. Petri 4 [1Pt 4], Christus passus est carne. Ac Paulus usus est particula distinctiva ‚secundum‘ Rom 1. et Rom 9. [Röm 1, 3 und 9, 5] Et in Actis cap. 2. [Act 2, keine genaue Übereinstimmung] dicitur: ‚Ex fructu lumborum eius secundum carnem. Sic postea Athanasius et Cyrillus utuntur particula ‚secundum‘ tanquam distinctiva. Saepe sic loquitur Athanasius [...]. Sic et Hieronymus loquitur [...]. Virgilius Martyr Episcopus Tridentinum [...]. Denique passim obvia sunt talia dicta.“, *Responsio de controversiis Stancari*, StA 6, 263. „Estque utilis haec distinctio ad explicanda multa scripturae dicta. Antequam Abraham natus est, ego sum. Aspicient me, quem confixerunt. Tales propositiones intelligantur communicatione idiomatum“, *Refutatio erroris Serveti*, StA 6, 376.

732 Allgemein gesprochen ist eine Prädikation eine Aussage, in der eine Beziehung des grammatischen Subjektes auf das grammatische Prädikat hergestellt wird: „Quid est Praedicatio? Praedicatio est, in propositione attribui praedicatum subiecto. Et ut praepositiones, ita praedicationes partimur. Praedicationum alia vera est, quae com re, de qua aliquid affirmat aut negat, congruit, ut, lapis est gravis. Alia est falsa, quae a re dissentit. Sed omissis falsis, partiamur veras.“, *Erotemata dialectices*, CR 13, 524.

733 CR 13, 513-752.

Vorgang: Kriterium für die Wahrheit solcher Prädikationen sei also, sie verbalisieren das Sein dieser durch Enhypostasierung (*assumptio*) konstituierten Personeneinheit *in concreto*. Dies gelte aber nie *in abstracto*, in einer Form, die nur eine der Naturen innerhalb der Person betrachtet: Ohne dass eine reale Betroffenheit oder Beteiligung der jeweils anderen Natur stattfindet, handele es sich hier um einen rhetorischen Vorgang (*forma sermonis*), der nur als wahr bezeichnet werden dürfe, soweit *secundum communicatione idiomatum* eine Abgrenzung der Gemeinschaft der Naturen erreichbar sei.

Die christologische Aussage, behauptete Melanchthon, dürfe durch eine grammatikalische Zuschreibung *in abstracto* nie den falschen Eindruck erwecken, die Eigentümlichkeiten jeglicher Natur seien miteinander vermischt: „Propositio in Concreto significat personam, seu subsistens seu ὑφιστάμενον, ut, Deus est homo.“⁷³⁴ Dies führte – und Melanchthon stellte seine Position durchaus deutlich dar – zur Notwendigkeit, jegliche Art Theopaschie abzulehnen.⁷³⁵

734 *Examen ordinandorum*, CR 23, 6. „Fons autem doctrinae de communicatione Idiomatum est doctrina de unione hypostatica. Ideo enim praedicata communicantur, quia est unum ὑφιστάμενον, ut dicimus: Hic homo numerat, quanquam tantum mente numerat. Considerandum igitur est aliquo modo discrimen unionis hypostaticae in hac persona et aliorum modorum praesentiae Dei.“, StA 6, 265. „Diserte autem dictum est, communicationem fieri in concreto, non in abstracto.“, *Responsio de controversiis Stancari*, StA 6, 263. „At in concreto verissimae et receptae sunt propositiones. Verbo 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. Significant autem concreta totum agens, naturam sustentatam et naturam sustentatam, ut cum dicimus: homo intelligit. Quare persona intelligatur voce concreti. Et proprietate unius naturae, tribuitur personae in concreto.“, *Enarratio Symboli Niceni*, CR 23, 343.

735 „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.“, *ibid.* Vgl. u.a.: „Inde distinctio tradita est inter propositiones in abstracto et concreto. Non dicitur: Natura divina est passa, sed Christus est passus, qui est Deus et homo. Denn in der Aussage, die Abstraktbildungen verwendet, tritt mangels der logischen Ermöglichung das absolute, unverbindbare Gegeneinander von Gottsein und Menschsein, zum Beispiel von Leben und Tod, wieder in Kraft. Propositio in Abstracto significat naturam secundum se consideratam, ideo necesse est dici: Natura divina non moritur.“, *Examen ordinandorum*, CR 23, 6. „Ac primum sciamus discrimen esse inter vocabula abstracta, et concreta [...] Considerentur ergo propositionum discrimina. [...] Receptae sunt et hae propositiones: Verbum factum est homo, Deus incepit esse homo. Sed ut dictum est, intelligantur de assumptione naturae humanae.“, *Enarratio Symboli Niceni*, CR 23, 343f.

4. Der Fall Hagen: Der Bruch zwischen Brenz und Melancthon als Anlass zum württembergischen Eintritt in die Debatte

Die Stiftung einer theologisch-politischen Einheit unter den Angehörigen der *Confessio Augustana* auf Grundlage des lutherischen Bekenntnisses – sprich, auf der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* sowie auf den *Schmalkaldischen Artikeln*⁷³⁶ – lag dem Herzog Christoph von Württemberg seit dem Abschluss des Augsburger Religionsfriedens (1555) besonders am Herzen. Als während des Naumburger Fürstentages zwischen dem 24. Januar und dem 8. Februar 1561 die Meinungsverschiedenheiten um Abendmahl und Christologie, sowie die unterschiedlichen Voraussetzungen hinter den zwei Ausgaben des *Augsburger Bekenntnisses*, zur Sprache gebracht wurden, scheiterte dieser Plan einer innerevangelischen Versöhnung endgültig. Gleichwohl hatte die württembergische Konfessionspolitik den Verdienst, den Weg geebnet zu haben, der zwanzig Jahre später zur *Formula Concordiae* führte. Die Grundelemente waren klar: Das neue gemeinsame Bekenntnis sollte nicht als Ersatz der *Confessio Augustana*, sondern als ihre Wiederholung und Erläuterung verfasst werden; auch das gemeinsame *Corpus Doctrinae* sollte lediglich eine Ergänzung darstellen, die in einer verbindlichen Lehrnorm die strittigen Stellen endgültig deuten könnte.

Die württembergische Haltung in der Frankfurter Fürstenversammlung des Jahres 1558 spiegelte diese Neigung zur Konkordie. Brenz' Verweigerung, den Namen Andreas Osianders während des Wormser Religionsgesprächs zu verdammen, erregte ihm gegenüber eine gewisse Skepsis unter den norddeutschen streng gesinnten Lutheranern.⁷³⁷ Die von Christoph gebilligte Konkordienabsicht war dadurch längst aussichtslos geworden; trotzdem zeigte sich der Herzog bereit, den *Frankfurter Rezess* trotz Meinungsverschiedenheiten seiner Theologen bezüglich Melancthons Abendmahlsformel zu unterschreiben. Sorgen um eine Wiedervereinigung der Evangelischen machte er sich daneben aufgrund des immer drastisch werdenden Sieges des Calvinismus

736 Zur Bedeutung der *Schmalkaldischen Artikel* als Konfessionsgrundlage, vgl. II.3.

737 Zu Brenz' Haltung und zu dem für die Norddeutschen verfassten christologischen Abschnitt über die Abendmahlslehre in der *Apologie* seiner *Confessio Virtembergica*, vgl. Bizer, „Die theologische Bedeutung der Confessio Virtembergica“. Martin Brecht und Hermann Ehmer, *Confessio Virtembergica: Das Württembergische Bekenntnis 1552* (Holzgerlingen: Hänssler Verlag, 1999). Der Text wurde 1560 in deutscher Übersetzung gedruckt als *Bekanntnis und Bericht der Theologen und Kirchen-Diener im Fürstenthum Württemberg von der warhafftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi im heiligen Nachtmal*, abgedruckt befindet sich der Text in Pfaff, *Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae*, 334-339.

in der benachbarten Kurpfalz, wo nach dem Tod des Kurfürsten Ottheinrich mit dessen Nachfolger Friedrich III. dem Frommen jene Annäherung zu reformierten Positionen deutlich zu sehen war, die 1563 zur Einführung des *Heidelberger Katechismus* führte.⁷³⁸ Die Auflösung der Umwandlung des latenten Kryptocalvinismus des kurpfälzischen Kurfürsten zum manifesten Calvinismus machte die Lage dennoch besonders kritisch: Der Grund hinter diesem Wandel war Melanchthons Anfertigung jenes Gutachten gegen seinen ehemaligen Schüler Tilemann Heshusius vom November 1559, *Iudicium de coena Domini*, in dem der *Praeceptor Germaniae* ihm eine pauschalisierte lutherische Abendmahlsauffassung zuschrieb.

Den Verdacht Christophs von Württemberg hatte Melanchthons Einstellung gegenüber Hardenberg im Rahmen der Bremer Kontroverse bereits 1556 erregt: Schon damals hatte er Ottheinrich von der Pfalz vor Melanchthons Standpunkt gewarnt, 1558 wiederholte er seine Vorwürfe. Um der Konkordie willen unterschrieb er den *Frankfurter Rezess* und führte ihn in Württemberg wie vereinbart ein. Am 15. April 1559 lud Christoph zur Beurteilung angeblich calvinistischer Tendenzen⁷³⁹ des württembergischen Pfarrers Bartholomäus Hagen eine Synode nach Stuttgart vor. Zu dieser Gelegenheit wurde Hagen trotz seiner Entlassung darum gebeten, innerhalb eines Monats eine Apologie seiner Lehre abzufassen. Er bemühte sich tatsächlich, eine Apologie einzureichen, dennoch bezog er sich in ihr strategisch nicht auf schweizerische Theologen, sondern auf Melanchthons zwei Jahre zuvor vorgelegte Vorlesung über den Kolosserbrief.⁷⁴⁰

Hagens Strategie brachte durchaus Früchte: Die Entdeckung von Melanchthons Kolosserkommentar, der Brenz noch nicht bekannt war, war für den württembergischen Reformator eine bittere Überraschung. Christoph ließ deshalb Brenz einen Brief an Melanchthon verfassen und Andreae einen an den Kurfürsten August. Nur der erste wurde aber schließlich versandt. Ende November kam dann Melanchthons Antwort, mit der er die Lösung der Kontroverse auf eine künftige Synode verschob, ohne auf die Bestätigung der Echtheit des Kolosserkommentars zu verzichten.⁷⁴¹ Dem Antwortbrief fügte

738 Dazu vgl. VII.5.

739 Zum Fall Hardenberg, vgl. insbesondere die Rekonstruktionen in: Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1585*, Bd. 3, 311-315. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 176-193.

740 Ivi, 180. In seinem Bericht an Calvin des 04.09.1559 gab Hagen ausdrücklich zu, aus strategischen Gründen Melanchthon statt der Schweizer gewählt zu haben. Dazu vgl. CR 45, 622-625, besonders 623.

741 „[...] De communi causa plures audiantur et adsiut pii principes gubernatores colloquii. In tali consensu libenter exponam de omnibus controversiis et confessionem meam et testimonia cognitione digna et synodo iudicium permittam. Graviter ine accusat Celsiludo vestra, quod naturas in Christo

Melanchthon zwei zusätzliche Schriften bei, eine davon war sein theologisches Testament, *Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis*. Diese räumte jeden Zweifel bezüglich seiner Positionierung in der christologischen und abendmahlstheologischen Frage endgültig auf.

In Erwägung der reformiertenfreundlichen Positionierung des *Praeceptor Germaniae* lag Christoph Melanchthons Buch der außerordentlichen Synode vor, die er gegen Hagen zwischen dem 14. und dem 15. Dezember 1559 nach Stuttgart berufen hatte.⁷⁴² Der Herzog ließ das von Brenz konzipierte Schriftstück über die Stuttgarter Synode und Hagens *Apologia* von den Tübinger Theologen Jakob Heerbrand, Dietrich Schnepff und Jakob Beurlin prüfen. Dazu forderte er noch Gutachten von drei Ämtern und drei Geistlichen an, darunter auch Andreae. Die Verhandlungen mit Hagen wurden nicht von dem durch die Haltung seines ehemaligen Freundes Melanchthon erbitterten Brenz, sondern von Andreae geführt, an deren Ende Hagen sich für überzeugt erklären musste.⁷⁴³ Brenz wurde dennoch beauftragt, im Anschluss an die Synode ein Bekenntnis zu verfassen, das auch die Aachener und Trierer Theologen begutachteten. Anders als in seiner *Apologia* der *Confessio Virtembergica* stellte er in diesem Bekenntnis nicht die Christologie in das Zentrum seiner Argumentation, sondern die Abendmahlslehre, die somit zur württembergischen Lehrnorm wurde.⁷⁴⁴ Darin hielt er an seiner Vorstellung der Allgegenwart der Menschheit Christi sowie an den typisch lutherischen Merkmalen der *manducatio oralis* und *manducatio impiorum* fest. Mit dieser manifesten Stellungnahme auf lutherischer Seite wurde Brenz' endgültiger Bruch mit Melanchthon offiziell.

Das *Stuttgarter Bekenntnis* übersandte Christoph ebenfalls an August von Sachsen mit der Bitte um Beurteilung durch die Leipziger und Wittenberger Theologen – was natürlich Melanchthon als eine persönliche Herausforderung deutete. Eine Antwort kam nie, jedoch äußerte sich der *Praeceptor Germaniae* über das *Bekenntnis* und dessen „dogmatum architecti“ mehrmals privat und

divellam, quia dixi, veteres sic loqui, banc propositionem veram esse de communicatione idiomatum: Christus est ubique. Extat haec propositio in mullorum scriptis, qui tamen non divellunt naturas in Christo [...]. Propter haec tristia dissidia fateor me ingentem dolorem animo circumferre multos annos. Saepe eliam aliorum bonorum et doctorum virorum gemitus video, qui optant in Synodo proferri eruditae antiquitatis testimonia. Et quanquam premere dolorem difficile est, taceo tamen. [...]; Melanchthon, *Philippi Melanchthonis Epistolae*, 459f.

742 Christoph von Württemberg, *Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg*. Herausgegeben von Viktor Ernst. Bd. 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 1899), Nr. 631ff.; 717ff.

743 Die Berichte von Brenz und Andreae stimmten damit überein. Dazu vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 179ff.

744 Es war aber nicht das erste Mal: 1525 hatte Brenz nämlich das *Syngramma Suevicum* verfasst.

besonders scharf.⁷⁴⁵ Die Kontroverse brach der imminente Tod Melanchthons im kommenden April endgültig ab, jedoch markierte dieser offene Bruch mit Melanchthon Brenz' definitiven, obwohl späten Eintritt in die christologische Debatte der Zeit. Zu diesem Anlass plante er auch einen Neudruck von Luthers Schriften zur Christologie. Schon 1561 erschien ebenfalls Brenz' erste große christologische Schrift,⁷⁴⁶ weitere drei christologische Schriften folgten. Innerhalb von nur einigen Jahren wurde die Christologie zum Kristallisationspunkt der

745 „Etsi non existimo, Senatum permissurum esse, ut theatra disputatio instituat, tamen quicquid erit, velim te in promptu habere Antiquitati eruditioris illustria testimonia, et inprimis hoc urgere: cum novum sit Pontificum dogma pugnant cum puriore Antiquitate, cogitandum esse, quid sentiendum sit. Nuper dux Wirtebergensis ad Electore Saxonicum misit decretum, in quo defenditur τὸ πανταχοῦ εἶναι σῶμα. Et subscripsissent multi Abbates. Hi nunc sunt dogmatum Architecti.“, Melanchthon an Albert Hardenberg (28.02.1560), CR 9, Nr. 6942, 1062 = MBW 9245. Einige Wochen davor erzählte Melanchthon Runge Folgendes: „Dissentiones docentium non leniuntur, de quibus quum longam Iliada scribere possem, tantum hoc narrabo. Misit Wirtebergicus nostro Electori formulam Brentianam περί ἀπολατρείας, quae, ut sic dicam, est Hechingense Latinum, quod unde sit nominatum, audivisse te in nostris dermonibus existimo. [...] Repetit Brentius illam suam telam περί τοῦ πανταχοῦ et alia addidit de adoratione. Petivit autem Wirtenbergicus, ut noster Elector petat harum academiarum suffragationem. Noster sapienter respondet, fuisse suscitanda suffragia ante hoc προβούλεθμα. Plura nunc ἀξιόλογα non habebam.“, Melanchthon an Jakob Runge (01.02.1560), CR 9, Nr. 6915, 1034f., 1034 = MBW 9177. In seinen Briefen an Georg Cracow äußerte sich Melanchthon ähnlich: „Legi decretum Abbatum Wirtebergensium, nec possum quale sit venustius significare, quam si dicam esse Hechingense Latinum [...]. Videor mihi mediocriter philosophari, quod non respondeo omnibus sycophantis, ne maiora dissidia oriantur, sed nimium irritor.“, Melanchthon an Cracow (03.02.1560), CR 9, Nr. 6916, 1036f. = MBW 9216, vgl. auch den Brief an Cracow vom 05.02.1560, CR 9, Nr. 6920, 1041 = MBW 9220.

746 Erst 1556 ließ Brenz drei christologische Predigten aus seiner Haller Zeit veröffentlichen, in denen er in Übereinstimmung mit Luthers Deutung Leibes Christi in der Himmelfahrt und im Himmel widerlegt. *Von dem Hochwirdigen Sacrament des Abendmals unsers Herrn Jesu Christi. Drey Predig uber die Wort S.Pauli 1. Corinth. XI., Frankfurt 1556. Apologiae confessionis illustrissimi Principis ac Domini D. Christophori, ducis Wirtenbergensis etc., posterior pars secundae Pericopes, in qua explicantur haec capita: De Eucharistia, de Ordine, de Coniugio, de extrema Unctione.* (Frankfurt 1557), abgedruckt in Brenz, *Opera*, Bd. 8, 507ff. Zur Christologie des jungen Brenz, vgl. Martin Brecht, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*, 208-213. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 137. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 215-218, sowie Walther Köhler, *Bibliographia Brentiana: Bibliographisches Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften und Briefe des Reformators Johannes Brenz. Nebst einem Verzeichnis der Literatur über Brenz, kurzen Erläuterungen und ungedruckten Akten*, 2. Auflage (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1963), 315-317. Anlass dafür war die Auseinandersetzung in Stuttgart mit dem Reformierten Jan Laski, Superintendenten der Exilgemeinde in Frankfurt am Main am 22. Mai 1556. Unter Erwägung von einigen Argumenten, die Laski vorlag, äußerte sich Brenz im Rahmen des Abendmahlsproblems christologisch mit der *ubi-ibi*-Formel, wie er bereits 1551 in der Apologie der *Confessio Virtembergica* für den Trienter Konzil getan hatte, CR 44, 161. Die Akten des Colloquiums mit Laski sind in CR 44, 150-169 abgedruckt.

Spaltung zwischen den württembergischen und den pfälzischen Theologen, wie die Ereignisse des Maulbronner Colloquiums zeigten.⁷⁴⁷

5. Von innen verzehrt: Die Calvinisierung der Kurpfalz und das theologisch-politische Problem des Mangels an evangelischer Einheit vor und nach dem Heidelberger Abendmahlsstreit

Die pfälzische Konfessionsveränderung im Verlauf der späten Fünfziger- und frühen Sechzigerjahre wird häufig unscharf als Calvinisierung bezeichnet. Die Benennung „Calvinismus“ tauchte zuerst in der Verwendung jener streng gesinnten Lutheraner auf, die sich mit Melanchthons offener reformiertenfreundlicher Positionierung im zweiten Abendmahlsstreit auseinandersetzen mussten, vor allem Joachim Westphal und Tilemann Heshusius.⁷⁴⁸ Das Stichwort bezeichnete zunächst – wie gewöhnlich für Benennungen, die nach dem Namen eines Gegners entstanden – die angeblich ketzerische Position ihrer Gegner, in diesem besonderen Fall hinsichtlich der Abendmahlslehre.

Abgesehen von dem damit implizierten Vorwurf der Häresie ist die Heidelberger Theologie rechtmäßig nur bedingt als Calvinismus zu bezeichnen: Einerseits bestand in der kurpfälzischen Theologie keine offene Absicht zur Nachfolge der Lehre Jean Calvins; andererseits unterschied sie sich immerhin vom Luthertum genau in den typisch calvinistischen Lehrstücken der Sakramentslehre, der Prädestinationslehre und der Lehre von der Kirchenzucht. Die faktische Berücksichtigung dieser calvinistischen Lehrstücke rechtfertigt die sonst ungenaue, jedoch weit verbreitete und nicht länger abwertende Bezeichnung der kurpfälzischen Religionsveränderung als Calvinisierung.⁷⁴⁹

747 Zum Maulbronner Colloquium, vgl. VI.4.

748 Obwohl Westphal als frühe Bezeichnung seiner Gegner in den Jahren 1556-1557 noch nicht „Calvinisten“, sondern „Sakramentierer“ oder „Zwinglianer“ verwendete, wurde mit der Wiederaufnahme der Streitigkeiten um die richtige Deutung des Abendmahls nicht mehr Zwingli, sondern Calvin als eminenter Feind für die Lutheraner in den Fokus genommen. Dazu vgl. Neuser, „Dogma und Bekenntnis in der Reformation“, 285. Ab dem Jahr 1558 ersetzt entsprechend der Bezeichnung „Calvinistae“ jene von „Sakramentierer“ oder „Zwinglianer“ in Westphals Schriften und ab 1560 auch in jenen des Heshusius. Zur Bezeichnung als „Calvinistae“, vgl. Uwe Plath, „Zur Entstehungsgeschichte des Wortes ‚Calvinist‘“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 66 (1975): 213-223, besonders 215.

749 Zu Melanchthons Einfluss auf die Entstehung des Heidelberger Calvinismus und die Legitimierung der Bezeichnung dieser Theologie eher als einer Art Philippismus, vgl. Herman J. Selderhuis, „Ille Phoenix: Melanchthon und der Heidelberger Calvinismus 1583-1622“, in *Melanchthon und der*

Schon 1545-1546 hatte Kurfürst Friedrich II. versucht, die lutherische Reformation in den Territorien der Kurpfalz zu implementieren. Die Maßnahmen stießen jedoch auf den Einspruch von Kaiser Karl V. Erst 1555 sah der Nachfolger Friedrichs II. Ottheinrich in der reichsrechtlichen Anerkennung des Luthertums durch den Augsburger Religionsfrieden eine konkrete Möglichkeit, die Reformation ins Land einzuführen. Dies geschah bereits im darauffolgenden Jahr, jedoch war die Implementierung der Reformation in den kurpfälzischen Territorien nicht mit einer durchdachten und konsequenten konfessionellen Linie gekoppelt. Die Eile, die konfessionelle Veränderung so bald wie möglich zu verwirklichen, manifestierte sich in der Berufung prominenter Theologen nach Heidelberg, deren faktische theologische Überzeugungen bei der Auswahl ein eher zweitrangiges Element blieben. Ottheinrichs Tod verhinderte, dass er die Früchte seiner Strategie persönlich ernten konnte. Ihm folgte Friedrich III., der „Fromme“ genannt, dessen konfessionelle Überzeugungen im Gegensatz zu seinem Vorgänger durchaus ausgeprägt waren – und zwar in reformierter Richtung.

Trotz seiner ernsthaften Versuche, einen Mittelweg – insbesondere in der Abendmahlsauffassung – zwischen lutherischer und reformierter Position durchzusetzen, wurde Friedrichs III. Parteinahme immer offensichtlicher, als sich der Konflikt zwischen Lutheranern und Reformierten in den Sechzigerjahren verschärfte.⁷⁵⁰ Mit seiner Kompromisslösung hatte er zunächst auf die reformiertenfreundlich geprägte, jedoch noch nominell lutherische Theologie des späten Melanchthons zurückgegriffen. Bereits im Juni 1560 ließ sich Friedrich III. während einer in Heidelberg abgehaltenen Disputation von der reformierten Abendmahlsauffassung so sehr überzeugen,⁷⁵¹ dass er in den folgenden Monaten mehrere reformiert gesinnte Theologen nach Heidelberg berief, mit dem Zweck, eine neue, reformierte Lehrgrundlage für die Landeskirche der Kurpfalz zu erarbeiten. Unter den berufenen Theologen waren Zacharias Ursin,⁷⁵² ein Melanchthonschüler, Jean Calvin selbst und sein

Calvinismus, Hrsg. Günter Frank und Herman J. Selderhuis (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004), 44-59, besonders 59.

750 Zum Heidelberger Abendmahlsstreit, vgl. Neuser, „Dogma und Bekenntnis in der Reformation“, besonders 284f. Hepp, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1585*, Bd. 1, 366ff.

751 Gerhard Goeters, „Zur Geschichte des Katechismus“, in *Heidelberger Katechismus*. Revidierte Ausgabe, 3. Auflage (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006), 83-96. Zur Wirkung der persönlichen Anliegen des Kurfürsten bis hin zur Einführung einer „radikale[n] Säuberungspolitik“ und zur nicht immer zufriedenen Reaktion der kurpfälzischen Stände, vgl. Andreas Edel, *Der Kaiser und Kurpfalz: Eine Studie zu den Grundelementen politischen Handelns bei Maximilian II. (1564 - 1576)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 167f., 168.

752 Zur Figur Zacharias Ursins, vgl. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin*. Boris Wagner-Peterson,

Schüler Caspar Olevian sowie Immanuel Tremellius. Das Ergebnis dieses von Friedrich III. orchestrierten Unternehmens war der *Heidelberger Katechismus*, zu dessen Erstellung mehrere Katechismen – unter denen auch Luthers *Kleiner Katechismus* und Calvins *Genfer Katechismus* sowie ein *Genfer Kirchengebet zur Auslegung des Vaterunsers* – zu Rate gezogen wurden. Am 19. Januar 1563 unterschrieb Friedrich III. schließlich sein Vorwort zum Katechismus; bereits im März konnte die Erstausgabe dann erscheinen.⁷⁵³ Im darauffolgenden August wurde die neu erstellte Kirchenordnung verabschiedet. Die Signatur des Kurfürsten unter deren Vorwort am 15. November besiegelte die offizielle Einführung des Calvinismus in die Kurpfalz – eine Angelegenheit, die sowohl von römisch-katholischer als auch von evangelischer Seite nicht gerade enthusiastische Reaktionen bewirkte.⁷⁵⁴

In den Nachbarterritorien – Württemberg, Pfalz-Zweibrücken und Oberpfalz – entstand umgehend eine Offensive gegen die Religionspolitik des kurpfälzischen Landesherrn. Die kontinuierliche Offensive brachte Friedrich III. schließlich dazu, sich zur *Confessio Augustana* zu bekennen. Somit konnte er als Angehöriger des *Augsburger Bekenntnisses* zumindest theoretisch reichsrechtliche Anerkennung und Schutz genießen. Die Rechte, die Friedrich III. als Angehöriger der *Confessio Augustana* gewann, schlossen schwere Sanktionen von kaiserlicher Seite nicht völlig aus: 1563 forderte Ferdinand den Widerruf aller von Friedrich III. eingeführten religiösen Neuerungen; die Umsetzung dieser Forderung wurde jedoch praktisch nie weiterverfolgt. Zusammen mit seinem Sohn Maximilian, zu dem Zeitpunkt König von Böhmen, Ungarn und Kroatien, beschloss der Kaiser, die endgültige Entscheidung über diesen Sonderfall auf einen Reichstag zu verschieben, welchen der im folgenden Jahr verstorbene Ferdinand nie erleben konnte.

Der Reichstag zu Augsburg 1566 erlebte Maximilian II. als neuer Kaiser des Heiligen Römischen Reich sowie seine unmittelbare Vorgeschichte dagegen sehr wohl: In zwei Schreiben wandte sich Maximilian II. im Sommer 1565 selbst an Friedrich III. und forderte die Rücknahme der von ihm eingeführten

Doctrina schola vitae: Zacharias Ursinus (1534-1583) als Schriftausleger (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

753 Sofort danach beauftragte der Kurfürst Caspar Olevian, der an der ersten Fassung nicht beteiligt gewesen war, mit der Beigabe einer weiteren Frage. Die erweiterte Auflage wurde bereits Anfang April veröffentlicht. Auch eine lateinische Übersetzung des Katechismus wurde inzwischen von Lambert Pithopoeus und Josua Lagus erstellt. Ab der dritten Auflage wurde der Katechismus in zehn Lektionen und über ein Jahr, also in 52 Sonntagen unterteilt. Dazu vgl. Goeters, „Zur Geschichte des Katechismus“, 90f.

754 Meinrad Schaab, *Geschichte der Kurpfalz*, Bd. 2: Neuzeit (Stuttgart: Kohlhammer, 1992).

vermeintlich ketzerischen Maßnahmen.⁷⁵⁵ Der Bezug auf die angeblich ketzerische Natur des Calvinismus in reichsrechtlicher Sicht machte Friedrich III. die Lage klar: Erfolglos versuchte er, mit dem Kaiser einen schriftlichen Ausgleich zu finden. Unbegründet war die Frage nach der Legitimität der pfälzischen Kirchenpolitik aus reichlicher Sicht letztendlich nicht: Friedrichs III. auffällige konfessionelle Distanzierung von dem Wortlaut des *Augsburger Bekenntnisses* machte es nicht eindeutig, zu bewerten, ob er weiterhin von den Bestimmungen des Religionsfriedens geschützt werde oder nicht.⁷⁵⁶ Eine kaiserliche Reaktion verlangten dazu ebenfalls die evangelischen Reichsstände, die ihre finanziellen und militärischen Leistungen zum Schutz vor der osmanischen Bedrohung von ihrer Kompromissbereitschaft in den Verhandlungen abhängig machten.⁷⁵⁷ Verlangt war nämlich ein Verfahren nach Ketzerrecht im Rahmen des bevorstehenden Reichstages, in dem neben dem längst verdammten Zwinglianismus auch der Calvinismus verworfen werden sollte.

In dem Mangel an Einheit der evangelischen Partei bestand dennoch nach wie vor die größte praktische Schwierigkeit für die Stiftung einer kaiserlichen anticalvinistischen Koalition mit den Reichsständen: Nicht nur für die Kurpfalz war im Laufe der Sechzigerjahre ein Verdacht auf Calvinismus – oder wenigstens ein Bezug dazu – aufgetaucht, sondern ebenfalls für Brandenburg und in viel größerem Maße für Kursachsen.⁷⁵⁸ Die derzeitige reformiertenfreundliche Neigung Kursachsens bestätigte Kurfürst August in der Tat mit seiner eigenen Einstellung: Er bemühte sich, das Vorhaben des Kaisers und der evangelischen Reichsstände öffentlich zu bekämpfen und durch einen Reichstagsbeschluss den pfälzischen Calvinismus endgültig zu zerstören.

Mit einem kaiserlichen Dekret entschloss sich Maximilian II. zum Angriff gegen die Kurpfalz. Seinerseits behauptete Friedrich III., jegliches Buch, das aus Calvins Feder stammte, nie gelesen zu haben.⁷⁵⁹ Die vereinbarte Kompromisslösung war

755 Zu den Achten des Reichstages, vgl. Maximilian Lanzinner und Dietmar Heil, *Der Reichstag zu Augsburg 1566, Deutsche Reichstagsakten (RTA), Reichsversammlungen 1556-1662* (München: Oldenbourg, 2002).

756 Albrecht P. Luttenberger, *Kurfürsten, Kaiser und Reich: Politische Führung und Friedenssicherung unter Ferdinand I und Maximilian II.* (Mainz: Verlag Phillip von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).

757 Maximilian II. stand zu diesem Zeitpunkt im Kampf mit dem von den Osmanen unterstützten Johann Sigismund Zápolya. Durch einen Friedensvertrag von 1562 herrschte zwischen den Osmanen selbst und dem Kaiser zum Zeitpunkt des Reichstages noch Stillstand.

758 Dazu vgl. Edel, *Der Kaiser und Kurpfalz*, besonders 188; 194-197. Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat: Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619* (Stuttgart: Klett, 1970).

759 „[...] was auch dem zuwider abermals eigens gewalts furgenommen und angesetzt werden möchte, wider abschaffen, die gefangnen und verstrickten gaisltlich unnd weltlich personen ledig geben

diesmal kaum mehr als bloß heiße Luft: Der Calvinismus wurde als Irrlehre verworfen, zugleich wurde aber auch erklärt, Friedrich III. werde nicht lang der erwähnten Verirrung treu bleiben, sondern könne als Abgefallener zum wahren Luthertum bekehrt werden.⁷⁶⁰ Auf eine Weiterverfolgung der Angelegenheit verzichtete Maximilian II. aus finanziellen Gründen: Als das Religionsgespräch verabschiedet wurde, wurde der Religionsfrieden bestätigt und die Entscheidungen über die strittigen Religionsfragen wurden erneut vertagt. So konnte Friedrich III. sein Reformationswerk in der Kurpfalz faktisch weiterführen.⁷⁶¹

6. Der Heidelberger Abendmahlsstreit und Melancthons Gutachten gegen Heshusius: Eine Gelegenheit, seine reformiertenfreundliche Position öffentlich zu machen

Dank Melancthons Bemühungen wurde sein damaliger Schüler Tilemann Heshusius im Frühjahr 1558 als Generalsuperintendent der Kurpfalz und als Theologieprofessor an die Heidelberger Universität berufen.⁷⁶² Zum Zeitpunkt von Heshusius' Amtsübernahme in Heidelberg lag die Herrschaft über die Kurpfalz noch in den Händen Ottheinrichs. In seinem Reformationswerk zur Neuordnung der pfälzischen Landeskirche und der Heidelberger Universität orientierte sich der Kurfürst mehr an der Berühmtheit der Theologen, die er berufen wollte, als an der Einführung einer konsequenten konfessionellen

und ire verstrickung bemuessigen und alles in vorigen stand setzen sollte. [...] so wurden ir. Mt. irem tragenden ksl. ambt nach lennger nit umbeegen kunden, zu handthabung des religion fridens und irer Mt. vorigen und jetzigen bevelchens dagegen ernstlich einsehens zuhaben und es weiter und lenger nit zudedulden etc.“, Lanzinner und Heil, *Der Reichstag zu Augsburg 1566*, Nr. 313. „Weil ich Calvini bucher nie gelesen, wie ich mit Gott und meiner christlichen gewissen bezeugen mag, so kann ich umb so vil weniger wissen, was mit dem Calvinismo gemeint“, ivi, Nr. 314. Dazu vgl. Luttenberger, *Kurfürsten, Kaiser und Reich*, 299. Edel, *Der Kaiser und Kurpfalz*, 221f.

760 Dazu vgl. Luttenberger, *Kurfürsten, Kaiser und Reich*, 303. Die Verwerfung des Calvinismus von lutherischer Seite schützte aber die Angehörigen der *Confessio Augustana* vor dem üblichen Vorwurf, sie seien nicht einmal in der Lage, die Zugehörigkeit zur eigenen Konfession zu bestimmen. Man denke z.B. an Ecks Beobachtungen bei den Verhandlungen zu Worms und Regensburg in den Jahren 1540-1541 sowie an Petrus Canisius' Beobachtungen beim Wormser Religionsgespräch (1557) und ihre Folgen im Versuch, einer Kompromisslösung zu finden. Dazu vgl. V.4.

761 Luttenberger, *Kurfürsten, Kaiser und Reich*, 299. Edel, *Der Kaiser und Kurpfalz*, 231f.; 304.

762 Zu Heshusius' Vorgeschichte bis hin zum Weg nach Heidelberg, vgl. Krüger, *Empfangene Allmacht*, 27-31.

Linie.⁷⁶³ Das Nebeneinander verschiedener konfessioneller Wege der in Kurpfalz neu angestellten Theologen verursachte bald eine stürmische Kontroverse zwischen Heshusius und den reformiert gesinnten Theologen um das Thema des Abendmahls, den Heidelberger Abendmahlsstreit.⁷⁶⁴

Bereits unter Ottheinrichs Herrschaft nahm Heshusius gegen Bernhard Herxheimer mit einem Gutachten zur Abendmahlsauffassung des Letzteren Stellung.⁷⁶⁵ Unter Friedrich III. verschärfte sich die Spannung, insbesondere mit dem Heidelberger Wilhelm Klebitz,⁷⁶⁶ der gemeinsam mit dem Theologieprofessor Pierre Boquin und dem Mediziner Thomas Erastus für die kurpfälzische Kirchenpolitik zuständig war. Aus einer vorübergehenden Abwesenheit von Heshusius aus der Kurpfalz Vorteil ziehend, ließ sich Klebitz am 4. April 1559 von Boquin durch die Verteidigung einiger reformiert gesinnter Abendmahlthesen rasch zum *baccalaureus theologiae* promovieren. Heshusius verwarf die Promotionthesen als unumstößlich ketzerisch.

Während der Abwesenheit Friedrichs III. aufgrund seiner Teilnahme am Reichstag zu Augsburg griff Graf Georg zu Erbach als Stellvertretender ein, nahm aber deutlich für Klebitz Partei. Am 19. August entthob Heshusius ihn seines Amtes; weitere Auseinandersetzungen folgten bis zum Bann über Klebitz.⁷⁶⁷ Als der Kurfürst aus Augsburg zurückkehrte, forderte er von beiden Kontrahenten Abendmahlsbekenntnisse. Sie wurden am 1. September 1559 eingereicht: Heshusius' *Bekanntnis vom heiligen Nachtmahl*⁷⁶⁸ entsprach der

763 Dazu vgl. Friedemann Merkel, *Geschichte des evangelischen Bekenntnisses in Baden von der Reformation bis zur Union* (Karlsruhe: Presseverband Karlsruhe, 1960). Anton Schindling und Walter Ziegler, „Kurpfalz - Rheinische Pfalz und Oberpfalz“, in *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, Hrsg. Anton Schindling und Walter Ziegler, Bd. 5: Der Südwesten (Münster: Aschendorff, 1993), 8-49, 23f. Krüger, *Empfangene Allmacht*, 31f.

764 Sehr detailliert berichtete über die gesamte konfessionelle kurpfälzische Entwicklung Struve: Burkhard Gotthelf Struve, *Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie* (Frankfurt: Johann Bernhard Hartung, 1721). Unter etwas neuerer Literatur, zu Heshusius' Rolle in der Kontroverse, vgl. Barton, *Um Luthers Erbe*, 223. Zur ganzen Kontroverse, vgl. Krüger, *Empfangene Allmacht*, 31f.

765 Das Gutachten, datiert 30.11.1558, ist abgedruckt in Barton, *Um Luthers Erbe*, 169-193.

766 Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 408-412. Zum Melanchthons Einfluss auf Klebitz' Theologie, vgl. Wim Janse, „Die Melanchthonrezeption des Nonkonformisten Wilhelm Klebitz (ca. 1533-1568)“, in *Melanchthon und der Calvinismus*, Hrsg. Günter Frank und Herman J. Selderhuis (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004), 257-290.

767 Barton, *Um Luthers Erbe*, 203-206.

768 Tilemann Heshusius, *Bekanntnuß vom heyligen Nacht=mal des HErrn Jesu Christi Tilemanni Heßhusij der H. Schrift Doctoris. Darauf zu lernen / was ein Christ vom Hoch=wirdigen Sacrament des Leybs vnd Bluts Christi hal=ten vnd glauben sol.* Nürnberg. M. D. LX. (Nürnberg: Johann Vom Berg und Ulrich Neuber, 1560) (VD 16 H 3001).

Abendmahlsauffassung Luthers; Klebitz vertrat dagegen in seiner *Confessio de coena Domini* eine offensichtlich reformierte Position. Gegen seinen Opponenten proklamierte Heshusius am 6. September erneut einen Bann, den Friedrich III. vom Heidelberger Konsistorium umgehend aufheben ließ.

Der Kurfürst nahm zunehmend für die Reformierten Partei – bis hin zur Berufung der Kommission zur Zusammenstellung des *Heidelberger Katechismus* und dessen Durchsetzung im Jahre 1563. Zur endgültigen Klärung der Kontroverse zwischen Klebitz und Heshusius schlug Friedrich III. die Berufung einer Synode vor – mittlerweile sollten sich beide Parteien an die *cum pane*-Formel der *Confessio Augustana Variata* halten. Weitere Streitigkeiten um das Abendmahl wurden bis zur Berufung der Synode verboten. Heshusius lehnte die Kompromisslösung ab und entthob beide Opponenten ihrer Ämter.⁷⁶⁹

Um sich von Melanchthon einen Ratschlag für die Beilegung der Kontroverse zu erbitten, sandte Friedrich III. seinen Privatsekretär Stephan Zeisler nach Wittenberg.⁷⁷⁰ Der Streitfall beschäftigte den *Praeceptor Germaniae* unaufhörlich, wie seine Briefe von Oktober 1559 belegen.⁷⁷¹ Anfang November bezog Melanchthon mit einem im folgenden Jahr posthum gedruckten Gutachten Stellung, in dem er sich drastisch gegen Heshusius erklärte, der an der Bindung von Leib und Blut an Brot und Wein, mithin die *manducatio oralis*, in Übereinstimmung mit Luthers Abendmahlsauffassung ausdrücklich festhielt und die Festlegung auf die *cum pane*-Formel der *Confessio Augustana Variata*, die Friedrich III. durchsetzen wollte, ausschloss.⁷⁷²

769 Barton, *Um Luthers Erbe*, 215f.

770 Christian August Salig, *Vollständige Historie der Augspurgischen Confession & derselben Apologie: Aus bewährten Scribenten, und gedruckten zum Theil auch ungedruckten Documenten genommen*, Bd. 3 (Halle: Renger, 1735), 460f.

771 Vgl. z.B. die folgenden Äußerungen: „Heidelbergae Heshusius adversus collegam publice fulmen excommunicationis edidit, qua ex re maius incendium orietur. Precor autem filium Dei, ut nos gubernet.“, Brief Melanchthons an Peter Sicke (18.10.1559), CR 9, Nr. 6839, 943f. = MBW 9091. „In Ecclesia Heidelbergensi, quae laeta tuam concionein plenam pietatis ante biennium andivit, Heshusius iam fulmen excommunicationis contra collegam edidit, ἀποδοκιμάσαντα τὴν ἀρτολατρείαν. Princeps utique ea de re silentium imperavit. Quid postea actum sit nondum scio. Nam mihi Heshusius non scribit, qui tamen a Morlino petivit, collocari se in Saxoniam aliquam urbem. Nunc vocatus Hildesiam nondum plane promisit.“, Melanchthon an Jakob Runge (18.10.1559), CR 9, Nr. 6845, 946-948, 947 = MBW 9103.

772 „Zweyerley empfang ich im Abendmal: Erstlich, brod vnd wein, das ich sehe, füle vnd schmecke; Darzu empfang ich im brod vnd wein, das ist, wenn ich das gesegnet brod iß vnnd den gesegneten wein trincke, so iß vnnd trincke ich den leyb vnnd das blut Jesu Christi, nit allein allegorice, metonymice, Geistlich, sonder auch leiblich vnd wesentlich vnd mit dem munde. Wiewol ichs nit füle, noch mit ey-nigen sinnen empfind, Christus ist mir gut dafür, das ich nit betrogen werde [...] Denn mit dem brod gibt mir so viel als im brod“, Heshusius, *Bekandtnuß vom heyligen Nachtmal*, fol. B1v. Die *Confessio Augustana Variata* sei also im Sinne der *Confessio Augustana* zu deuten: „Vnnd da man noch mehr von

Seine Position rechtfertigte er mit dem bereits 1525 vertretenen Rückgriff auf die paulinische Lehre; die Elemente seien als *consociatio* (oder κοινωνία, in Melanchthons Wortschatz aus den Zwanzigerjahren) zu verstehen.⁷⁷³ Nun legte er die paulinische Lehre aber zum ersten Mal im explizit antilutherischen Sinn aus. Als Konsensbasis empfahl Melanchthon in seiner Schrift, die zur theologischen Grundlage der Calvinisierung der Kurpfalz wurde,⁷⁷⁴ die paulinische Rede aus 1Kor 10, 16, eine Stelle, die das Abendmahl als Vermittlung der Gemeinschaft mit dem Leib Christi, nicht aber durch die Bindung von Leib und Blut an die Abendmahls-elemente, auslegt. Damit konnte er Luthers Vorstellung der Realpräsenz sowie das Lehrstück der *manducatio impiorum* ausklammern. Auf dieser Grundlage beschuldigte der *Praeceptor Germaniae* seinen damaligen Schüler, mit seiner Abendmahlssauffassung schlicht ein neues Dogma eingeführt zu haben:⁷⁷⁵ Zweifelsohne wollte Melanchthon diese Gelegenheit nicht nur zur

mir haben wil, so bekenn ich mich wie in andern also auch in diesem Artickel der Augspurgischen Confession dem Keyser Carolo Anno 1530. vberantwort darinn dieser Artickel also stehet: De coena Domini docent, quod cum pane et uino uere exhibeantur corpus et sanguis Christi, uescentibus in coena Domini. Vnd solche wort laß ich im rechten verstandt bleyben, wie sie D[oktor] Luther seliger gedechtniß oft hat erklet.“, Id., *Bekandtnuß vom heyligen Nachtmal*, fol. Bvv-Bvjr. Vgl. auch Id., *DEFENSIO VERAE ET PIAE SEN= TENTIAE AVRELII AVGVSTINI. Quod Peccatum originis non sit substantia: Sed sit accidens vicium. Contra IMPVDENS MENDACIVM MATTHIAE FLACII ILLYRICI. Authore D. TILEMANO HESHVSIO. IENAE TYPIS VIDVAE GVNTHERI Huttichij. Anno 1572.* (Jena: Günther Hüttich [Witwe], 1572) (VD16 H 3029), fol. y2v. Krüger fragte sich diesbezüglich, ob Heshusius bewusst seine Parteinahme für Luthers Auffassung erklärt hatte oder ob er nicht in der Lage war, einen tiefgreifenden Unterschied zwischen den Standpunkten der Reformatoren zu erkennen. Krüger, *Empfangene Allmacht*, 36. Heshusius' Reaktion scheint dennoch, ein gewisses Bewusstsein zu zeigen.

773 „Et in hac controversia optimum esset retinere verba Pauli: Panis, quem frangimus, κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώματος. Et copiose de fructu Coenae dicendum est, ut invitentur homines ad amorem huius pignoris et crebrum usum. Et vocabulum κοινωνία declarandum est. Non dicit, mutari naturam parus, ut Papistae dicunt. Non dicit, ut Bremenses, panem esse substantia 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.“, Melanchthon, *Controversia de coena Domini*, StA 6, 484. Dazu vgl. auch II.2.

774 Barton, *Um Luthers Erbe*, 222. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 85.

775 „Sed hanc veram et simplicem doctrinam de fructu nominant quidam cothurnos et postulant dici, an sit corpus in pane, aut speciebus panis. Quasi vero Sacramentum propter panem et illam Papticam adorationem institutum sit. Postea fingunt, quomodo includant pani: alii conversionem, alii transsubstantiationem, alii ubiquitatem excogitarunt. Haec portentosa omnia ignota sunt eruditae vetustati. Negat Heshusius, se assentiri Origeni [...]. Reicit contumeliose dementem Alexandrinum. Pronunciabit eodem modo de Augustino, Ambrosio, Prospero, Dionysio, Tertulliano, Beda, Basilio, Nazianzeno, [...] Theodoretu [...]. Quae est igitur tanta auctoritas Heshusii, ut ipsi potius assentiamur, quam tot probatis veteribus scriptoribus, qui perspicue testantur, tunc Ecclesiam non habuisse pontificium dogma et adorationem. Quae si nova sunt in Ecclesia, cogitandum est, an recentioribus licuerit novum dogma invehere in Ecclesiam.“, ivi, 485f.

Verwerfung von Heshusius' Abendmahlsauffassung nutzen, sondern auch, um sich gegen die Bremer Theologen und Mörlin über die parallelen Streitigkeiten um das Abendmahl in Bremen und in Braunschweig-Wolfenbüttel zu äußern.

Als im September 1560 das Gutachten im Druck erschien, reagierte der Beschuldigte trotz des Todes seines vorherigen Lehrers mit einer scharfen *Responsio*,⁷⁷⁶ in der er versuchte, die Gottlosigkeit in Melanchthons reformiert gesinnter Auslegung von 1Kor 10, 16 zu verdeutlichen: Er sei in seiner späten Christologie und in seiner Deutung der Idiomenkommunikation als reine verbale Bestimmung der Natureigenschaften der nestorianischen Verirrung von der Trennung der beiden Naturen in die Personeinheit Christi verfallen.

7. Die Christologie als Bananenschale: Timanns schwache Argumentation und ihre tendenziöse Verallgemeinerung durch Hardenberg

Die erste Reaktion auf Joachim Westphals *Farrago* erschien Anfang Juni 1554 vonseiten des Bremer Pastors Johannes Timann, der sein Manuskript *Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena Domini*⁷⁷⁷ eloquent betitelte.⁷⁷⁸ In seinem Antwortbrief begrüßte Westphal die Schrift als wichtigen Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Abendmahlsauffassung und empfahl ihre Publikation.⁷⁷⁹ Wie der Mittelteil der Schrift, *Quod corpus Christi*

776 Tilemann Heshusius, *RESPONSIO* || *TILEMANI HESHV=*||*SII, AD PRAEIVDICIVM PHILIPPI* || *Melanthonis, de controversia Coenae* || *Domini*.||. (Magdeburg: Wolfgang Kirchner, 1560) (VD 16 H 3130).

777 Johannes Timann, *Farrago Sen=*||*TENTIARVM CON /* ||*SENTIENTIVM IN VERA ET CA*||*tholica doctrina, de Coena Domini,*|| *quam firma assensione, & uno spiri /* ||*tu, iuxta diuinam uocem, Ecclesiae* || *Augustanae confessionis amplexae* || *sunt, sonant & profitentur: Ex Apo /* ||*stolicis scriptis: Praeterea ex Ortho /* ||*doxorum tam ueterum, quâm recen*||*tium perspicuis testimonijs, contra* || *Sacramentarium dissidentes inter* || *se opiniones, diligenter &* || *bona fide colle /* ||*cta.*|| *PER IOANNEM TIMANNVM* || *Amsterdamum, Pastorem Bremensem,* || *in Ecclesia Martiniana.*|| *Vnâ cum Indice rerum memorabili-um.*|| (Frankfurt/Main: Peter Braubach, 1555) (VD 16 T 1313).

778 Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, 537f. Neuser, „Hardenberg und Melanchthon“. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 32–89. Zur christologischen Dimension des Streits, vgl. ausführlich Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 44–61.

779 Das Buch erschien im folgenden Jahr in Frankfurt. Timann ließ es samt ‚Begutachtungen‘ erscheinen, die er zu seinem Unternehmen erhalten hatte: den Antwortbrief Westphals und weitere Briefe. Dazu wurden auch Briefe Luthers (an den Bremer Jakob Probst, dazu, vgl. WABr 11, Nr. 4188, 263f.) und Melanchthons (an Martin Görnitz, dazu, vgl. CR 2, Nr. 670, 24f. = MBW 887) zum Thema der Lokalisierung des Leibes Christi beigefügt.

ubique sit: eo, quod verbum caro factum est; et, quod sedet ad dexteram patris, zeigt, bezog sich Timann über Melanchthon hinaus auf Luthers – und angeblich auf eine altkirchliche – christologisch orientierte Auffassung.⁷⁸⁰ Weniger auffällig war dennoch das Missverhältnis von Timanns Absicht zu dem Hintergrund, auf den er zurückgriff. Mit anderen Worten fiel dem Autor das Missverhältnis überhaupt nicht auf: In seiner Strategie, die christologischen Implikationen der Realpräsenz durch Zeugnisse von reformatorischen und altkirchlichen Theologen zu rechtfertigen – und damit von der Bürde einer selbständigen Argumentation befreit zu werden – übernahm Timann zwar ein Merkmal von Melanchthons kontrovers theologischer Strategie, ging jedoch auch ein Stück zu weit, indem er sich dazu entschloss, Melanchthon selbst zu zitieren.⁷⁸¹ Genau dieses Missverständnis der christologischen Aussage Luthers vonseiten Timanns war dem fraglichen Verdienst zu verdanken, die Debatte endgültig von der Abendmahlsauffassung zur Christologie verschoben zu haben.

Die bereits betrachtete Problematik des postinterimistischen Luthertums, die Intention Luthers wiedergeben zu wollen, ohne dafür weder eine passende Dogmatik noch einen zutreffenden Wortschatz zu haben, trat in diesem

780 „Nos non humanis affectibus ducimur, sed seriae et graves causae nos cogunt, ut integram viri Dei, sancti patris nostri Doctoris Martini Lutheri doctrinam amplectamur, probemus, profiteamur et defendamus, ac ad posteros incorruptam eam transmittere summis viribus conemur“, Timann, *Farrago*, in Daniel Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi: Sub medium seculi XVI ab anno 1547 - 1561 tempore Alberti Hardenbergii suscitatorum* (Groningen-Bremen: Spandaw, 1756), 141. „Ideo Noras opiniones fugit, quas contra Vera doctrina quitt ex discipuli Pauli eo tempore spargebant. [...] Haec nos movent et cogunt, ut doctrinam Lutheri prophetae Dei amplectamur et credamus, non propter Lutheram, sed propter Dei verbum et ecclesiae consensum.“, Timann, *Farrago*, ivi, 144f. Neben Luther, Melanchthon, Brenz, Bugenhagen bezog sich Timann auch auf Martin Bucer, Wolfgang Musculus, Johannes Aepin, Andreas Althamer, Nikolaus von Amsdorf, Caspar Cruciger, Caspar Huberinus, Justus Menius. An patristischen Quellen nennt er Augustin, Cyprian, Cyrill, Ambrosius. Auch in dieser Hinsicht könnte Westphal als Vorbild für Timann gegolten haben, dessen Schrift *Collectanea sententiarum Augustini* zu dem Zeitpunkt kurz vor der Veröffentlichung stand.

781 „Cum uiderem in tot dissentionibus et certaminibus Theologorum, ut ita dicam, senescere et obscurari eam partem doctrinae, quae locos maxime necessarios continet, collegi quaedam consuetudinaria testimonia Ecclesiae, prima et huius nouissimae, qua retinent fundamentum, et habent donu interpretationis, ac scripturae reddunt genuinam sententiam de Coena Domini, ministerio Euangelii et Christi persona. Et quamuis non ignorem, quantum reprehendant, rideant, et calumniantur nonnulli, hoc scriptorum genus: ob id tamen supersedere nolui, non quidem an inanem aliquam ostentationem, sed propter utiles causas. Quarum prima est, ut in primis et priuatim mihi ipsi cauerem atque consulerem, meamque fidem et ueritatem agnitam atque consessam, stabilirem firmis, certis uerisque testimoniis ob oculos positus. Et sequor in hoc studio, uestigia Domini Philippi, communis nostri praeceptoris.“, Timann, *Farrago*, ivi, 134f. Neuser sieht in Laski das Subjekt von Timann Angriff: Neuser, „Hardenberg und Melanchthon“, 149f. Janse dagegen deutet Timanns Argumentation als einen Angriff bereits gegen seinen Bremer Kollegen Hardenberg. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 46.

Zusammenhang besonders deutlich hervor: Trotz seiner streng lutherischen Absicht versuchte Timann, die lutherische Abendmahlslehre mit melanchthonischen Begründungen des Literalsinns der Einsetzungsworte zu erklären, mit dem einzigen Ergebnis, eine konsequente Christologie aus diesen Prämissen völlig unableitbar aussehen zu lassen. Schon Westphal hatte versucht, Timann in einem Brief auf das Problem hinzuweisen.⁷⁸² Der Letztere ließ diesen Brief Ende 1555 dennoch zusammen mit dem Text drucken. Damit räumte er alle möglichen Zweifel aus: Die Schwierigkeiten, die sein Eintritt in die Debatte aufgeworfen hatte, konnte er tatsächlich nicht begreifen.

Die Gelegenheit, einen tödlichen Angriff auf die Gegenpartei zu starten, die Timanns Haltung anbot, wollte der reformiert gesinnte Bremer Domprediger Albert Hardenberg verständlicherweise nicht verpassen. Als Timanns Schrift erschien, verweigerte er seine Unterschrift und klagte den Autor auf Zwinglianismus an.⁷⁸³ Trotz seiner reformierten Orientierung war Hardenberg die Sicherung seiner Lage in Bremen wichtig: Aus diesem Grund hatte er bereits in den vierziger Jahren einige Maßnahmen mit dem von Melanchthon vorgeschlagenen Zweck übernommen, offene Konflikte um das Abendmahl in Bremen zu vermeiden, die ihn allerdings die Freundschaft mit Laski kosteten. Das erste Manöver war der Widerstand, den er gegen die Einführung der Leipziger Landtagsvorlage leistete.⁷⁸⁴ Als Laski seine Abendmahlsauffassung Mitte Mai 1554 erneut erscheinen

782 „Omnes, qui mea collectanea et rapsodiam vel obiter perlustrarunt, tecum sunt in eadem sententia, ut in publico distribuantur et omnibus fiant communia [...]. Argumentum physicum Sacramentarium sumptum a proprietate corporum, quae non possunt esse in diversis locis, me nihil movet [...]. Talia argumenta, ubi omnipotens sermo Dei auditur, ubi fides quaeritur, stulta sunt. In rebus enim coelestibus et divinis non considerandum est quid humanae demonstrationes docent, quid rerum natura ferat et humanae imaginationi absurdum videatur, sed quid verbum Dei dicat et quid fides ferre queat et credere debeat. Verbum dicit, Verbum caro factum est, hoc est: Christus non est homo solum, verum etiam Deus, una semper cum Deo ita coniunctus et in individua et inseparabili personali unitate ita compositus, ut nec mors eam coniunctionem et unitatem separare potuerit. [...] Hinc conquiesco in sententia sancti patris Lutheri: Neque, inquit, verbum Dei segregatur a carne [...]. In hoc simpliciter consistendum est: cum audimus Deum aliquid dicere, ut id credamus et non disputemus, sed vemus intellectum in obsequium verbi, iuxta illud: Si non vis errare, non debemus quaerere, quare.“ Joachim Westphal, *Briefsammlung des Hamburgischen Superintendenten Joachim Westphal aus den Jahren 1530 bis 1575*. Hrsg. Carl Hieronymus Wilhelm Sillem, Bd. 1: Briefe aus den Jahren 1530 bis 1558 mit vier Faksimiles (Hamburg: L. Gräfe & Sillem, 1903), 172f.

783 Zum politischen Hintergrund der gemeinsamen Verwerfung des Zwinglianismus als Irrlehre, vgl. II.3. Zum Bremer Abendmahlsstreit, vgl. (neben Janses Monographie) Carl Heinrich Rottländer, *Der Bürgermeister Daniel von Büren und die Hardenbergischen Religionshändel in Bremen (1555 - 1562): Ein Beitrag zur Bremischen Geschichte* (Göttingen: Dieterich, 1893). Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, 537f. Neuser, „Hardenberg und Melanchthon“.

784 Diese Haltung nannte Janse prägnant „mittlere Linie“. Dem Widerstand gegen die Einführung des Interims folgte eine Reihe von Gutachten im Namen der Bremer Pfarrerschaft: das Gutachten zum

lassen hatte, hatte Timann diese Schrift an Johannes Bugenhagen in Wittenberg übersandt und somit ebenfalls begonnen, offen die Ubiquität zu predigen. Dann beschloss er, dem antireformierten Angriff Westphals im Jahre 1552 seinen eigenen Angriff, die *Farrago sententiarum consentientium*, folgen zu lassen, indem er zusätzlich eine neue Kritik gegen Laski beifügte. Aufgrund dieser Vorgeschichte hatte sich Hardenberg von Timanns Fassung provoziert gefühlt.⁷⁸⁵

Um sein polemisches Ziel zu verfolgen, griff Hardenberg Timanns mangelhafte christologische Auffassung an: Seine ubiquitäre Voraussetzung, behauptete der Bremer Domprediger, habe nämlich nichts mit der Begründung der Einsetzungsworte im Abendmahl zu tun, die Timann damit verknüpft hatte.⁷⁸⁶ Diese schwache Argumentation der These seines Gegners wollte Hardenberg – tendenziös – als repräsentativ für die gesamte lutherische Abendmahlsauffassung betrachten: Dadurch konnte er die Grundlage der Verknüpfung der Abendmahlslehre unproblematisch mit der christologischen Aussage der Ubiquität der Person Christi ablehnen. So brachte Hardenberg die Lutheraner dazu, die christologischen Implikationen der Realpräsenz zu explizieren, die er erst in diesem Zusammenhang öffentlich als „Ubiquität“ benannte.⁷⁸⁷ Diese Anklage zwang die Lutheraner, die christologischen Voraussetzungen ihrer Abendmahlsauffassung besser zu verdeutlichen, als bisher geschehen war. Hardenbergs Vorhaben, der Abendmahlslehre in seinen christologischen Prämissen zu widersprechen, war genau genommen durch die Zusendung von handschriftlichen Auszügen aus einer Schrift Johannes Brenz' vonseiten Timanns motiviert, als der Bremer Bürgermeister Daniel von Büren ihn um Schriftbeweise für die Ubiquitätslehre gebeten hatte. Mit höchster Wahrscheinlichkeit handelte es sich um Zitate aus der Deduktion der Abendmahlslehre aus der Christologie, die Brenz in der *Apologie der Confessio Virtembergica* geschildert hatte. Vor dem Hintergrund einer verallgemeinernden Deutung der christologischen Prämissen des Tübinger Theologen – die in Wahrheit, wenngleich möglicherweise für Timanns Vorstellung nicht

Aepinischen Streit über die Höllenfahrt Christi (1550 oder 1551), zum Osiandrischen Streit (1551 oder 1552), zur einzunehmenden Haltung gegenüber den Täufern (1551). Dazu vgl. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 35-44; 131-150; 204; 358-367.

785 Zur Vorgeschichte und zur Auseinandersetzung zwischen den beiden um das strittige Thema der Funktion des Glaubens in der Rechtfertigung, die eine kausale in Timanns Auffassung sei, dagegen eine mediale in Hardenbergs, vgl. *ivi*, 31ff. und, zum Hintergrund des Streits, 45ff.

786 Albert Hardenberg, *ALB. HARDENBERGII Themata, sive Positiones, adversus Ubiquitatem corporis Christi, in Farragine Johanni Amsterodami plus XXXVIII. locis repetitam*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 99f., hier Anthologie, Text 7.6.

787 Zur Entstehung des Begriffs von Ubiquität, vgl. VII.1.

unbedeutend, jedoch viel fortgeschrittener als die Zusammenfassung des Letzteren waren – konnte Hardenberg behaupten, die Aussagen in Timanns *Farrago* seien im Sinne einer Übernahme der „brentiana ubiquitas“ auszuliegen. Somit konnte er zum ersten Mal öffentlich die uneinheitliche lutherische Abendmahlsauffassung unter dem Schlagwort der „Ubiquität“ zusammenfassen, und sie konsequenter, als sie in Wirklichkeit war, polemisch darstellen.⁷⁸⁸

Von dieser Pauschalisierung her wurde die Debatte fortgesetzt: Sie führte einerseits zu einer ähnlichen Haltung in Melanchthons letzter polemischer, antilutherischer Auffassung im Zusammenhang mit dem Heidelberger Abendmahlsstreit kurz vor seinem Tod, andererseits übernahmen die Lutheraner, die so erfolglos versuchten, die Ubiquitätslehre auf Grundlage der ontologisch nicht passenden melanchthonischen Christologie der suppositalen Union zu verteidigen, diese Verallgemeinerung als Ausgangspunkt für ihre Argumentation.

Die Entwicklung der Bremer Kontroverse und die Absetzung Hardenbergs

Anfang 1556 hatte Johannes Timann begonnen, offen gegen Albert Hardenberg zu predigen. Bereits im Frühjahr wurde der Domprediger dafür im Bremer Rathaus zitiert. Dies bot Hardenberg schließlich auch die Gelegenheit, seine Opposition zur Lehre von der Ubiquität öffentlich zu machen. Seinen Standpunkt rechtfertigte er durch die Verpflichtung zu jener *Kölner Reformationsschrift*, die Melanchthon 1543 gegen Luthers Willen zusammen mit Martin Bucer verfasst hatte. Dazu verweigerte er den Eid auf die *Confessio Augustana* und ihre *Apologie* und – einem Vorschlag Melanchthons folgend – schwieg weitere sechs Monate bis Oktober desselben Jahres, bevor er das vom Rat geforderte Bekenntnis zur Abendmahlslehre vorlegte.

Mittlerweile predigte Timann über die Ubiquität so energisch, dass Bremens Bürgermeister Daniel von Büren ihn – auf Hardenbergs Verlangen – bat, Beweise für die Ubiquitätslehre in Form von biblischen Stellen vorzulegen. Timann antwortete erneut mit einem Manuskript, das aus Brenz' Feder stammte – wöglich handelte es sich um die Einleitung zum Abschnitt *De eucharistia* der *Confessio Virtembergica*. Seinerseits hatte der Tübinger Hardenberg bereits Mitte der vierziger Jahre privat von den Grundlagen seiner Christologie berichtet, die er erst 1556 anfang, offiziell in christologischen Traktaten zu entfalten. Hardenberg hatte also seit langer Zeit eine Vorstellung über die christologischen Aussagen der Lutheraner in Bezug auf die Abendmahlslehre, die in Timanns

788 Nach Janses Vermutung hatte Brenz Hardenberg bereits vor der Übernahme seines Amtes in Bremen Grundzüge seiner Christologie dargestellt, an der er zur Zeit arbeitete. Dies bedeutet, er kannte bereits seit Jahren (ungefähr ab dem Zeitraum zwischen Ende 1544 und Ende 1546) Brenz' Christologie und seine These der *ubique esse* des Leibes Christi. Dazu vgl. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 325-335.

Farrago bemerkbar sind, und nutze – vom Bürgermeister von Büren unterstützt – die Gelegenheit, der Deduktion der sakramentalen Realpräsenz aus christologischen Prämissen zu widersprechen und gegen die Ubiquität immer offener zu predigen.⁷⁸⁹ Am Ende ergriff der Bremer Rat öffentlich Partei gegen Hardenberg und drohte ihm mit Verbannung, falls er an der Verweigerung eines schriftlichen Bekenntnisses zur Abendmahlslehre festhielte. Erneut versuchte er, sich auf Übereinstimmung mit anerkannten Bekenntnissen zu berufen: Diesmal übersandte er Stellen von Melanchthon, Brenz und Luther, die der Rat jedoch ablehnte. Ferner erklärte Hardenberg schriftlich am 7. November, er könne mit dem *Augsburger Bekenntnis* nicht übereinstimmen, weil sie auf der von ihm verworfenen Ubiquität gründe. Zwei Tage später entschloss sich dann Hardenberg, ein schriftliches Bekenntnis abzugeben, in dem er Mt 26, Mk 14, Lk 22 sowie 1Kor 10 und 11 durch 1Kor 10, 16 auslegte. Er berief sich dabei auf die Autorität des nicänischen Konzils und Bucers *Einfaltigs bedenken* aus dem Jahre 1543 und behauptete, dieses Bekenntnis sei zusammen mit dem am 5. November verfassten *Themata sive positiones adversus ubiquitatem corporis Christi, in Farragine Johannis Amsterodami 3^o plus 38 locis repetita*⁷⁹⁰ in Wittenberg für eine Disputation vorzulegen, wo er sich die Unterstützung Melanchthons und Paul Ebers gesichert hatte.

Strategisch verlas Hardenberg dann Mitte November ohne Quellennachweis eine Erklärung Wolfgang Musculus' über Mt 14 und 26 sowie über Ps 68, auf die sich Timann in seiner *Farrago* wörtlich berufen hatte. Der Bürgermeister Dietmar Kenkel stimmte zunächst Hardenberg gegenüber zu.⁷⁹¹ Dann kündigte Timann Ende November in einer Predigt an, jene neunzehn Irrlehren aufzulisten, die Hardenberg aus Musculus dargelegt hatte. Am 1. Dezember 1556 schrieb Hardenberg die Stelle von Musculus ab und legte sie zusammen mit den *Themata*, in denen er seine Position hinsichtlich der Christologie und des Abendmahls erklärt hatte, dem Rat vor. Der Bremer Rat sandte Hardenbergs Unterlagen nach Wittenberg und an andere kursächsische Städte mit der Bitte um Gutachten – auch darin war Hardenberg erheblich schneller gewesen: Schon vor einigen Wochen hatte er selbst die *Themata* privat nach Wittenberg gesendet. Doch strebten Melanchthon und von Büren nach einer Lösung des Falls Hardenberg durch einen offiziellen Konvent.⁷⁹² Auf Grundlage der üblichen Wurzeln der lutherischen Lehre von der Realpräsenz – das Bekenntnis allein

789 Ivi, 51ff.

790 Hardenberg, *Themata*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 96-100.

791 Dazu vgl. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 55f.

792 Zur Rekonstruktion der Ereignisse, vgl. ivi, 56ff.

zum „Wort Gottes, der Augspurgischen Confession und Apologie“ – neigte der Bremer Rat dazu, die gesamte Argumentation Hardenbergs abzulehnen.⁷⁹³ Zur Lösung der leidenschaftlich gewordenen Kontroverse wandte sich der Bremer Rat am 22. Dezember 1556 nach Wittenberg an Melanchthon, Bugenhagen und Major mit der Bitte, die Äußerungen des Bremer Dompredigers Hardenberg zu beratschlagen.⁷⁹⁴

Die Inkarnationschristologie deuteten sowohl die Bremer Prediger als auch Timann selbst im Sinne von Melanchthons Kompromissvorschlag der Multivolipräsenz: Gott sei *ubique* in dem Sinne, dass er sein könne, wo immer er wolle (*potest esse ubicumque vult*). Indem die Bedeutung der Himmelfahrt nur *ex negativo* in die christologische Argumentation eingeführt wurde, konnte die Problematik meist ignoriert oder verschoben werden. Dass die Bremer die These einer Ubiquität im Sinne einer Überräumlichkeit des Leibes Christi nur negativ darstellen konnten, stimmte implizit mit den von Melanchthon nachgewiesenen Kriterien zum Verständnis des Abendmahls überein – sprich, nicht mit den christologischen Voraussetzungen, die Luther dafür geschaffen hatte. Dennoch konnte der Rat mit der Behauptung, die Kontroverse behandle ausschließlich die Abendmahlslehre, die auf nichts anderes als die Einsetzungsworte gegründet sei, die Ubiquitätslehre weiter umgehen – eine Verschlebung, die ganz und gar der zurückhaltenden Position Melanchthons in Bezug auf die Voraussetzungen der Frage nach der Abendmahlslehre entsprach.⁷⁹⁵

Ende des Monats reiste Hardenberg nach Wittenberg und bat Melanchthon um Unterstützung für die Beurteilung seiner Abendmahlslehre. Der *Praeceptor Germaniae* versuchte, das letzte Schreiben des Rates im Rahmen der 1536 erstellten *Wittenberger Konkordie* statt der Zusammenfassung durch Johannes Bugenhagen, die Hardenberg selbst erwähnte, als relevante Quelle für die

793 Die Bremer Prediger bekannnten sich in ihrer Stellungnahme zu Luthers Lehre von der Realpräsenz sowie der *manducatio impiorum*, woraufhin die These Hardenbergs nicht nur abgelehnt wurde, sondern ausdrücklich namentlich als zwinglianische oder calvinistische verworfen. Das Bekenntnis wurde im Anhang an Tilemann Heshusius, *Der Prediger zu Bremen Bekantniss / von Nachtmal Jesu Christi. Vnd Doctoris Tilemani Heshusij Bekantniss vom Nachtmal Jesu Christi* (Magdeburg: Timotheus Kirchner, 1561) (VD16 P 4751) gedruckt.

794 Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 111–113. Das Schreiben des Rates ist auch in CR 8, 928–930 abgedruckt. Hier Anthologie, Text 7.7.

795 Vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 51f. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 58f. Mahlmann betonte allerdings zu Recht, Bugenhagens Positionierung gegenüber dem Fall Hardenberg habe nicht genau dem Vorhaben Melanchthon entsprochen, da er die Abendmahlslehre Hardenbergs genau über jenes Argument legitimiert habe, das Melanchthon absichtlich nicht eindeutig klären wollte: die Christologie. Dadurch wurde die mangelnde Übereinstimmung in diesem Bereich endgültig sichtbar.

Begutachtung der Schrift Hardenbergs zu benutzen. Dies hatte den Vorteil, die Position der oberdeutschen Reformation in die Konkordie hineinzunehmen sowie eine Erklärung Luthers aufzuzeigen, die das problematische Thema der *manducatio impiorum* beiseite legen konnte. Das daraus folgende und mit Absicht am 10. Januar 1557 nicht eindeutig verfasste Wittenberger Gutachten legitimierte *de facto* Hardenbergs Abendmahlslehre.

Der Bremer Domprediger legte eine *Explanatio*⁷⁹⁶ des Gutachtens vor, in der er sich konsequent auf die *Confessio Augustana Variata* berief.⁷⁹⁷ Diese erklärte er aber als der Heiligen Schrift unterworfen. Demnach sei sie nach der Intention des Autors auszulegen.⁷⁹⁸ Immerhin sah der Rat in der von Melanchthon geforderten Trennung zwischen Christologie und Abendmahlslehre seinerseits im Grunde eine Bestätigung seiner Position. Hardenbergs Verweigerung, sich auf die *Confessio Augustana* und ihre *Apologie* zu verpflichten, trug ihm aus politischen Gründen den Bann ein – jedoch nicht in Form einer Verurteilung in dem bevorstehenden Wormser Religionsgespräch, in dem die Lehre Zwinglis verdammt wurde. Auch der Versuch Christians III. von Dänemark scheiterte, die Verurteilung Zwinglis gegen Hardenberg zu wenden. Dies geschah durch die im *Frankfurter Rezess* vorgelegte Unifikationsformel, die in Bremen enthusiastisch begrüßt wurde: vom Rat, weil sie auch im zwinglianischen Sinne gedeutet werden könne – und somit das Problem gelöst hätte –, von Hardenberg, weil sie ein Beispiel der Darlegung des Textes nach der Intention des Autors Melanchthons in Bezug auf die *Confessio Augustana Variata* darstellte. Dies bot Matthias Flacius Illyricus allerdings einen guten Anlass, Hardenberg verfolgen zu wollen.⁷⁹⁹ Auf dem Kreistag des Bremer Erzbistums in Braunschweig wurde der Fall Hardenbergs im Juni

796 Albert Hardenberg, A. HARDENBERGII *Explanatio Iudicii Witebergensis, una cum Replica concionatorum BREMENSIIUM*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 116-124.

797 „12. Dat Pomeranus van der Apologia dar achter geschreven hefft by sinem underschreven nahmen, dar hebben de andern nicht van gewehren, ehr he sinen nahmen unterschref, Idt is ock im Protocol nicht, wo ogenschinlick, indehme dat: Philippus geschreven nicht up Pomerani antekeninge, sündler up dat Principal, wo se my bekand hebben, dat Philippus geschreven und gemaker hefft. 13. Thom dartienden, als de Confessio, Apologia, Tridentesche Confessio und loci communes la verstahn mögen werden, wo se de Ausporgeschen Confession uhtleggen, dat Christi listho entfangende mit dem brode, dat sie so vehle, als dat brod, is de gemeinschop des lives Chrifiti, so steit ehrer nein tho vorwarpen, und als se avereinstemmen, und gedudet werden van dehm, so se gemaket hefft.“ Hardenberg, *Explanatio*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 116-124, besonders 122f.

798 Zur Bedeutung der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* für Hardenberg, vgl. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 63-68.

799 Ivi, 75ff.

1560 virulent.⁸⁰⁰ In der Absicht, Unterstützung gegen Hardenberg zu finden, hatte Georg von Braunschweig-Lüneburg, Erzbischof von Bremen, bereits 1559 Tilemann Heshusius nach Bremen gerufen. Der Letztere führte das Verhör gegen Hardenberg auf einem sonderlichen Kreistag zu Braunschweig. Hardenberg leugnete erneut die These der Ubiquität in der Abendmahlslehre⁸⁰¹ und – wie bereits in einem *Iudicium de Augustana Confessione & Apologia*⁸⁰² – äußerte sich gegen die lutherische Abendmahlsauffassung. Dazu wandte er sich ausdrücklich gegen Heshusius.⁸⁰³ Nach dem Verhör entschied sich der Bremer Rat für die Absetzung des Dompredigers von seinem Amt und teilte dem Erzbischof Georg von Braunschweig-Lüneburg den Beschluss am 10. Juni 1560 mit.⁸⁰⁴ Am

800 Zu einer ausführlichen Rekonstruktion, vgl. ivi, 83ff.

801 „De his rebus quaestio est. Nam, Christi verum corpus ita esse reipsa praesens in coena, ut vere detur et accipiat a vescentibus, a me nunquam negatum fui; sed dico, medium et usum esse sacramentalem, et ita spiritualementem, ut supra naturam sit. Ed ideo corpus coelum naturaliter propter sacramenti usum non omnino relinquere, se nihilominus vere nobis et adesse et dari in Coena Sacram et sumi a vescentibus, ut libere Augustinus confitetur: Nunquam negavi aliam praesentiam corporis Christi in coena, quam crassam illam, quae sine ubiuitate non potest consistere, Non quod quaestio est vel fuit: Ab corpus Christi sit in sacra coena, sed quomodo ibi sit?“, Albert Hardenberg, *Alb. HARDENBERGII Responsio ad articulos Heshusii inquisitorios*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 138.

802 „So bitte Ich, man binde nich nirgens ahnm dan ahn Gottes wordt [...]. Ich sey woll eins, mit der Auspurgischen Confession, streite nhr jegen die Ubiquitaet, und dasz dat Bordt nicht Essentiale sed Sacramentale Corpus sey, wie gesagd; und so viele diese Zeit von der Auspurgischen Confession [...]. Nhun ist noch vhiell ein anders mit der Apologia denn mit der Confession, want auff die ist der landt friede nicht gestiftet. Sie heissen die Protestierenden nicht anders, dan vorwandte der Auspurgischen Confession. So sinft dar vhiel rauche stucke in der Apologia nachgegeben, auch die verwandelung des Brodts in dem Leib Christi, welche Transsubstantiatio heist [...].“, Albert Hardenberg, *Alb. HARDENBERGII Iudicium de Augustana Confessione & Apologia ex Diario Kenkeliano MSS.*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 124-125.

803 Albert Hardenberg, *Alb. HARDENBERGII Literae ad Dominos de Capitulo d. 5. Januar 1560. ex Diario Kenkeliano MSS.*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 126-130, hier Anthologie, Text 7.8.

804 „Dan so wir allein auff die bekante lehr der Ausburgischen Confession in des Reichs firedlichen standt seind angenhomen, wil uns mit nichten gebuieren, nch gezeinen, darin oder dargegen einige neue widerwertige leere anzunehmen oder zugestatten, so dan D[oktor] Albrecht Hardenbergh Prediger im Thum in seiner ankunfft sich auff vielgemelte undere Lehr mit uns eingelassen, auch dar in mit unsern Predicanten etzliche Jhar gantz einig geblihen, wie ehrlich je nicht anders lassen vormercken, wir auch derwegen auff Ihn nicht anders können vermute und derselbige aber nachmals ongevaerlich vor funff Jaren herausgefahren, eine neue und sunderliche opinion im Haupt Artickel des Hochwürdigen Sacraments unsers Herren unds Heilandes Jesu Christi undter unsere Gemeine zusprenghen, welche ehr auch sidder, als ehr des Raths misfallen und widerstand dar in bedunden, dennoch vordtan so behend, spirtig und gefherlich stedts getrieben [...].“, *Senatus BREMENSIS Literae ad Archiepiscopum, de dimittendo Hardenbergio d. x. Jun. MDLX.*, in Gerdes, *Historia motuum*

folgenden ordentlichen Kreistag zwischen dem 3. und dem 8. Februar 1561, an dem unter anderen auch Heshusius, Joachim Mörlin und Chemnitz teilnahmen, wurde die Angelegenheit bekannt gegeben.⁸⁰⁵

9. Melanchthons Mehrdeutigkeit im Rampenlicht: Seine Übereinstimmung mit Hardenbergs Position um das Abendmahl und Chemnitz' nachträgliche Analyse

An Melanchthon wurde Ende 1556 vonseiten des Bremer Rates die Streitfrage herangetragen. Seine Antwort vom 10. Januar 1557 im Namen der Wittenberger Fakultät enthielt die erste explizite antilutherische Äußerung des *Praeceptor Germaniae* zum Bremer Abendmahlsstreit. Durch die bewusst unscharfe Benennung „frembde[r] Disputationes“⁸⁰⁶ bezog er sich sprachlich auf die in der *Confessio Augustana* bekannte Lehre von der Realpräsenz, zitierte sie allerdings nach der *cum pane*-Formel der *Confessio Augustana Variata*. Zudem präzisierete er, die erste Fassung „panem et vinum esse essentialia corpus et sanguinem Christi“ lieber meiden zu wollen. Melanchthons unscharfe Aussage legte Hardenberg – zu Recht – als eine Forderung seiner Trennung der Abendmahlslehre von der Christologie bzw. einer Absage an die Ubiquitätslehre aus.⁸⁰⁷ Dagegen deuteten

ecclesiasticorum in civitate Bremensi, 138-143, 140.

805 Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 89.

806 „Und ist unser gemuett nicht, spaltung oder trennung an zu richten, Sondern zubleiben in gemelter Confession, Unnd bitten Gott, das wyr in Ihme in ewiger einigkeit bleiben [...]. Damit aber einigkeit erhalten werde, Achten wyr auchfur gutt, das nicht frembde disputationes in diesen Artickel gemenget werden, Das auch bescheidenlich, die gewöhnliche form zureden, behalten werden. Nun haben wir nicht vernommen, das die Gelarten inn den Sechsischen Landen, diese wortt gebraucht hetten, panem et vinum esse essentialia Corpus et sanguinem Christi, Sondern diese Form, cum pane sumitur Corpus, ist gewonlich, unnd ist gemess dieser form, panis est Communicatio Corporis etc. Und zuverhütung vieler schreckli[c]her missbreuch und abgotterey, ist nottig dabey aufs zu trucken, das kein ding, und kein ritus ausser dem brauch, den Gott geordnet hatt, Sacrament sein kan.“, *Theologorum WITEBERGENSIUM Iudicium de Confessione Bremensium A. 1557*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 113-115, 114 = CR 9, Nr. 6150, 15-18 = MBW 8085. Der Text, datiert 11.01.1557, befindet sich auch in Sillem, *Briefsammlung des Hamburgischen Superintendenten Joachim Westphal*, Nr. 139, 261f. Zum Wittenberger Gutachten, vgl. Neuser, „Hardenberg und Melanchthon“, 169f.

807 „Thom ersten, seggen de von Wittenberg, men schal frembde disputationes von dem aventmahle laten, dat is gesecht, van der ubiquität, de manhir lehret, und verfatet is in der praedicanten confession.“, Albert Hardenberg, *Alb. HARDENBERGII Explanatio Iudicii Wittebergensis, una cum Replica Concionatorum Bremensium ex Kenkeii Diarii MSS.*, in Gerdes, *Historia motuum*

die Bremer Melanchthons Äußerungen, als ob er sich auf den von ihnen geteilten Wunsch bezog, die Vorstellung der Realpräsenz nicht abgesehen von ihrem christologischen Hintergrund bzw. der Ubiquitätslehre, sondern in dessen Zusammenhang – wie von Luther her üblich – zu erklären.⁸⁰⁸

Melanchthons Versuch, die Abendmahlskontroverse der Zeit auf Grundlage der *Wittenberger Konkordie* und der *Confessio Augustana Variata* – anhand des Literalsinns der Einsetzungsworte und der Trennung der Abendmahlslehre von der Christologie – zu diskutieren, wurde in seinen folgenden Stellungnahmen ständig anschaulicher, und das in einer Weise, die die Entwicklung der gesamten Wittenberger Theologie in den folgenden Jahren zutiefst prägte. Mit der Ablehnung der Deutung der Idiomenkommunikation als Realpräsenz des Leibes Christi – und nicht der ganzen Personseinheit – wandte sich der *Praeceptor Germaniae* ebenfalls gegen seine eigenen Schüler, denen – wie einem großen Teil der Lutheraner – der Unterschied zwischen der christologischen Auffassung Melanchthons und jener Luthers nicht einleuchtend war. Wie aus Timanns Argumentation jedoch ersichtlich wurde, konnten die Lutheraner Melanchthons bewusst unklare Position unter Berufung auf Luthers Autorität noch als mit ihrer Deutung der Realpräsenz vergleichbar ansehen. Was sie mit Melanchthon jedoch nicht teilten, war zu diesem Zeitpunkt ausschließlich seine Betonung des Literalsinns der Einsetzungsworte.

Sogar Bugenhagens Nachwort zum Gutachten Melanchthons hob die Sorgen des *Praeceptor Germaniae* über die unbewussten Voraussetzungen der christologisch geprägten Argumentation seiner eigenen Schüler hervor.⁸⁰⁹ In sei-

ecclesiasticorum in civitate Bremensi, 116-124, 116f. Die Richtigkeit von Hardenbergs Deutung belegt ein Brief Melanchthons an ihn, in dem dieser eindeutig seine Position gegen die Bremer christologisch gegründete Auffassung der Realpräsenz befürwortete. „Prudenter fecisti, quod tantum instituisti disputationem de propositione, de qua universae antiquitatis sententiam defendis. Meum consilium et iudicium scripsi D. Consuli, ac profecto optarim, etiam Lutetiae et plurium academiæ iudicia flagitari.“ Melanchthon an Hardenberg (06.12.1556), CR 8, Nr. 6128, 917f., 917 = MBW 8048.

808 „Dat is jegen D[okto]r Hardenberg tho besteden, des Ehrbahren Rahdes meinunge in öhren schrivende is dat se in dusse sake von de H[eiligen] Abendmanle de ubiquität nicht wolden gemenget hebben“, Hardenberg, *Explanatio*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 116-124, 116f.

809 „Habemus Confessionem Augustanam, Apologiam D[ocoris] Philippi, Item et nostram Confessionem Saxoniarum Ecclesiarum, et Locos communes D[ocoris] Philippi, In quibus sunt formae verborum, in quibus nos, et nostrae Ecclesiae se continent. Cum dicunt de Coena Domini, cavendum diligentissime, ne quid aliud dicant, etiam vel in verbis, quam Christus in institutione Coena dixit, Quae fideliter nobis tradiderunt Euangelistae, Et Paulus etiam fideliter exposuit, dicens: Ego accepi a domino, quod et tradidi vobis etc. Ut prudentibus loquor, panis quem frangimus etc. Si quid excidit nobis libere inter nos dicendo, quod etsi non malum est, tamen possit rapi ab abversariis in calumniam, non contendamus pro nostris verbis, et Verbum Christi sit nobis integrum, ne turbetur

nem Text betonte Bugenhagen zwar einerseits Melanchthons Akzentuierung des Literalsinns der Einsetzungsworte, ging jedoch andererseits über seine Ablehnung der Verknüpfung der Abendmahlslehre mit der Christologie hinaus, insoweit bereits zu diesem Zeitpunkt eine lokale Abgrenzung der Räumlichkeit der Himmelfahrt Christi und der *sessio ad dexteram* als Nachweis für die Unmöglichkeit seiner Realpräsenz im Sakrament vorlag.

Genau in Erwägung dieser lokalen Abgrenzung des Leibes Christi nach der Himmelfahrt hatte Melanchthon – über Timanns Wortlaut hinaus, dennoch nicht ohne Grund – seinen Standpunkt durch die Ablehnung der realen Idiomenkommunikation gedeutet. Zu diesem Zeitpunkt wollte er aber noch nicht ausdrücklich etwas auf die lutherische Abendmahlsauffassung erwidern: Eine Ablehnung von deren für Luthers Auffassung wesentlicher Verknüpfung mit der Christologie durch eine physische Abgrenzung des Leibes Christi *ad dexteram patris* hätte eine ausdrückliche Zustimmung zum *Extra Calvinisticum* bedeutet – und damit zugleich eine augenscheinliche Parteinahme für die Reformierten sowie die endgültige Ablehnung des Luthertums in seinen Grundlagen, wie sie in dem *Augsburger Bekenntnis* ausgedrückt wurden. Diesen Schritt vollzog Melanchthon erst im Jahre 1559, kurz vor seinem Tod.

Melanchthons Sorgen gegenüber seinen Schülern richteten sich zu dieser Zeit auf ihre deutliche Unfähigkeit, die Rolle der christologischen Unterschiede zwischen den Fronten zu benennen. Die ständige Benennung der falschen Prämissen auf beiden Seiten war ein deutliches Zeichen dafür. In einem Brief an August von Sachsen im Oktober 1557 stellte Melanchthon den Zusammenhang der Bremer Kontroverse dar und beklagte den Missbrauch seiner Position durch seine eigenen Wittenberger Schüler,⁸¹⁰ aber dazwischen – genau drei Tage nach der Zusendung des Schreibens an den Kurfürsten – unterschrieb er im

Ecclesia. Itaque, fratres mei, obsecramus vos, ne in hoc Mysterio aliis verbis loquamini, quam Spiritus sanctus praescripsit nobis, et Apostoli tradiderunt, et Ecclesia sancta suscepit. Hoc pacto stabimus a vobiscum contra omnes portas Interiorum, Tunc cum gaudio et sancta fiducia invertemus adversariis hoc argumentum et similia: Christus sedet ad dexteram patrie, ergo, non potest nobis dare super terram in Coena sua, suum Corpus etc. quae vera Ecclesia Christi detestatur. Christus exaltatus est post humilitatem Crucis, et datum est ei a Deo Patre nomen, quod est supra omne nomen, in Coelo et in terra etc. sunt ineffabilia. Christi Spiritus faciat, ut credamus secundum Euangelium gloriae magni Dei, Amen. Verba Pauli: ut idem sentiatis omnes in Christo: ut idem dicatis omnes in Christo.“ Johannes Bugenhagen, *Johannes BUGENHAGEN Pomer. D. sua manu subscripsit*, in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 115-116.

810 Hier Anthologie, Text 7.2. Anders als Hardenberg verwendete jedoch Melanchthon zu diesem Zeitpunkt die Benennung als „Ubiquität“ noch nicht. Janse ist der Meinung, Melanchthons christologische Aussagen in seiner Kolosserbriefvorlesung aus dem Jahre 1557 seien von Hardenbergs *Themata* beeinflusst und nicht umgekehrt. Dazu vgl. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 317ff.

Rahmen des Wormser Religionsgesprächs⁸¹¹ gemeinsam mit Johannes Marbach, Johannes Brenz, Johannes Pistorius und anderen jene Erklärung, in welcher er die Position der Zwinglianer erneuert verwarf.⁸¹² Im Unterschied zu seiner privaten Korrespondenz gab es in Melanchthons offiziellen Schriften zu diesem Zeitpunkt keine Spur von seiner Distanzierung von der Abendmahlslehre Luthers.

Die oberflächige Begründung der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl durch Timann identifizierte Melanchthon – genauso wie Hardenberg – mit der These der streng gesinnten Lutheraner. Von dieser Voraussetzung her konnte Melanchthon die durch Westphal 1557 erschienene *Confessio ecclesiarum Saxoniae* als eine Parteinahme der Theologen aus Nord- und Mitteldeutschland für die von ihm in Hardenbergs Sinn gedeutete ubiquitäre These Timanns deuten: Der Ton des Angriffes auf Westphal in seinem *Bedenken vom Synodo* vom März 1558 zeigt dies deutlich.⁸¹³ Mit einer vergleichbaren Argumentation wandte er sich im März 1559 gegen den Jenaer Theologenkreis in seinem Bedenken über das *Weimarer Konfutationsbuch*,⁸¹⁴ in dem aber keine Aussage zu finden war, die diesem ausnahmslosen Vorwurf Melanchthons entsprach.⁸¹⁵

Die von Hardenberg und Melanchthon polemisch eingeführte Verschiebung der lutherischen Abendmahlslehre auf die Legitimierung ihrer christologischen Aussagen betraf immerhin einen der Kernpunkte der lutherischen christologischen Grundlagen. Die Konfutationsstrategie Westphals sowie der anderen radikalen Lutheraner als Reaktion auf die reformierten Vorwürfe insgesamt bestand in der Tat auf einer Begrenzung der Allgegenwart auf die Stiftung des Sakraments

811 Dazu vgl. Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557*, 458-472.

812 Hier Anthologie, Text 7.1.

813 Dazu vgl. V.4.

814 *Bedenken Herrn Philippi Melanthonis auf das weimarische Confutation-Buch, An Churfürst zu Sachsen, Augustum gestandt* (09.03.1559), CR 9, Nr. 6705, 763-775, 765f.

815 Vgl. Johann Friedrich II. von Sachsen, *Des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Johans Friderichen des Mittlern, Hertzogen zu Sachsen ... gegründete Confutationes, Widerlegungen und verdammung etlicher ein zeit her, zu wider ... anrichtung des Antichristlichen Bapstumbs eingeschlichenen ... Secten und Irrthumen ...* (Jena: Thomas Rebart, 1559) (VD16 S 1098), fol. 27v-28r, hier Anthologie, Text 7.9. Vgl. z.B. auch die Reaktion Westphals auf solche Vorwürfe: „Vt Collectanea mea in publicum dedi Christianis legenda, ita putavi illa lecturos, homines non solum communi sensu, sed etiam fide, pietate et candore praeditos, Caluini et sociorum eius longe dissimiles, qui primum iudicarent, quid senserit Augustinus, deinde quatenus sententia eius uera uel falsa esset. Quae ritur enim num id senserit, quod Sacramentarij contendunt eum sensisse? num negauerit uerum corpus Christi esse in coena? num tollatur humana natura Christi, quia credum carnem Christi praesentem in communionem distribui?“, Joachim Westphal, *DE COE=NA DOMINI CON=FESSIO IOACHIMI VVESTPHALI MINI-STRI ECCLESIAE HAMBVRGEN=SIS. VRSELLIS. Excudebat Nicolaus Henricus. Anno 1558.*, (Oberursel: Nikolaus Heinrich d.Ä., 1558) (VD16 W 2269), fol. 219.

des Abendmahls allein. Dennoch neigten sie dazu, den Gebrauch des Begriffs allgemein abzulehnen, im Versuch, sich gegen den Einwand der Schweizer und Melanchthons, es handele sich um eine reine Redewendung, abzugrenzen.

Diese gemeinsame streng lutherische Verteidigungslinie führte zu einer Verschiebung der Argumentation auf Basis der von Melanchthon ursprünglich strategisch entwickelten Grundlagen, die den Verweis auf die Allgegenwart zwar erlauben, aber nur auf „einem anderen Verstand“⁸¹⁶ begrenzt, wie er selbst deutlich erklärte: jene der nominalen Idiomenkommunikation. Das war der Punkt, den er in seiner Reaktion auf das *Weimarer Konfutationsbuch* verteidigte. Kurz vor seinem Tod ging Melanchthon endlich ein Stück weiter und sicherte Hardenberg und dem Zürcher Pietro Martire Vermigli für seine Disputation gegen die norddeutschen Lutheraner – Heshusius, Westphal, Joachim Mörlin und anderen – seine Unterstützung zu,⁸¹⁷ zu der es aber aufgrund seines Todes letztlich nicht kam.

Kurz nach Hardenbergs Absetzung ließ Martin Chemnitz sein christologisch-abendmahlstheologisches Traktat *Repetitio Sanae Doctrinae*⁸¹⁸ veröffentlichen – und dazu wollte er auch eine späte Stellung zur Bremer Kontroverse nehmen. Dies tat er durch eine gründliche Analyse von Hardenbergs Bekenntnis *Summaria doctrina mea*,⁸¹⁹ das der Bremer Domprediger im Anschluss an den Halberstädter Kreistag am 25. November 1560 den anwesenden Theologen auf dem Braunschweiger Kreistag am folgenden 22. Dezember zur Prüfung gegeben hatte.⁸²⁰ Chemnitz ließ seine Analyse als Beitrag zu den zahlreichen abendmahlstheologischen Debatten der Zeit mit dem Titel *Anatome Propositionvm Alberti Hardenbergii De Coena Domini* veröffentlichen.⁸²¹

816 *Bedenken vom Synodo*, CR 9, 470.

817 Melanchthon an Hardenberg (29.02.1560), CR 9, Nr. 6943, 1062f. = MBW 9246. Hardenberg nutzte wahrscheinlich den Brief Melanchthons, um sich zu verteidigen, jedenfalls war seine Parteinahme für die Reformierten den streng gesinnten Lutheranern bewusst.

818 Martin Chemnitz und Joachim Mörlin, *Repetitio Sanae Doctrinae De Vera Praesentia Corporis Et Sanguinis Domini In Coena: Additus Est Tractatus Complectens Doctrinam de communicatione Idiomatum eodem autore* (Leipzig: Ernst Vögelin, 1561) (VD16 C 2221).

819 Hardenbergs Bekenntnis ist abgedruckt in Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 153f.

820 Zu einer ausführlichen Rekonstruktion, vgl. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 87f.

821 Martin Chemnitz und Joachim Mörlin, *Anatome Propositionvm Alberti Hardenbergii De Coena Domini, quas exhibuit ordinibus Saxoniae inferioris in conuentu Brunsvigensi. Additae sunt etiam propositiones Ministrorum Ecclesiae Bremensis. Et Declaratio Articvli Decimi in Confessione Augustana de coena Domini, sumpta ex publicis Confessionibus et historijs nostrorum temporum. Per Martinum Kemnicium Ministrum Ecclesiae Brunsvigensis. Adiuncta sunt alia quaedam eiusdem argumenti a D. Ioachimo Morlino* (Eisleben: Urban Gambisch, 1561) (VD16 P 5071). Das Vorwort trägt das Datum

Durch Hardenbergs Benennung der Ubiquität fühlte sich Chemnitz gezwungen, die Beziehung zwischen Abendmahlslehre und Christologie im Zusammenhang mit den Streitigkeiten der Zeit in polemischer Sicht zum ersten Mal ausdrücklich zu klären. Diese Verknüpfung beider blieb auch in den folgenden Jahren weiterhin ein Leitmotiv seiner christologischen systematischen Untersuchung. In dieser Hinsicht setzte Chemnitz die Stellungnahme Hardenbergs in eine direkte Verbindung mit dem ersten Abendmahlsstreit, den Luther gegen Zwingli geführt hatte.⁸²² Die Bedeutung der Schrift von Chemnitz lag offensichtlich nicht in ihrer konkreten Wirkung auf den bereits geschlossenen Fall Hardenbergs, sondern in der Aufdeckung und Widerlegung der Strategie Hardenbergs und des verstorbenen Melancthons, wie sie sie gegen die angeblich lutherische Abendmahlslehre in der Auffassung Timanns verfolgt hatten.

Hardenbergs Rekonstruktion der lutherischen Abendmahlslehre am Leitfaden der inkonsequenten Stellungnahme Timanns sei folglich als eine absichtliche Missdeutung sowie als eine Verleumdung der wahren Lehre zu verstehen: Seine strategische Überführung der Realpräsenz in die Behauptung des neuen Begriffs von Ubiquität folge der Gewohnheit selbst streng gesinnter Lutheraner, die Realpräsenz in Luthers Intention durch die von Melancthon erstellten Kriterien zu erklären, die aufgrund eines augenscheinlich anderen christologischen Hintergrunds dazu ungeeignet seien. Vor diesem unpassenden Hintergrund werde der christologische Ausgangspunkt der Behauptung der Realpräsenz entwurzelt. Mit seiner Schrift wollte der Verfasser diese christologische Verschiebung, die die Deutung der Realpräsenz des Leibes Christi im Sakrament betrifft, endgültig erkennbar machen.⁸²³

21.03.1561.

822 „Cvm Cinglius primum, hac vere infausta tragaedia, Ecclesia tubaret, id quod apud animum suum, de coena Domini sentiebat, tam aperte et crasse explicabat, vt eruditi statim abalienarentur, et rudiores etiam, qui in doctrina Catechetica mediocriter instituti erant, deprehendere possent, esse vocem alienam, quae verbis institutionis luculentam vim et iniuriam faceret. Qui vero nunc in possessionem doctriane Cinglij successerunt, aliud subtilius artificium, et callidius stratagema inuenerunt, vt non statim se ingenue aperiant, quid velint et sentiant, se deprehendantur sed instructis insidijs quaerunt sinuosas latebras, vt id quod reuera, contra doctrinam de coena DOMINI, quae viuente Luthero, in Augustana confessione sonuit, in animo conceperunt [...]. Tale etiam artificium est Alberti et aliorum [...] Et tamen si adhibeatur consideratio mediocriter diligens, nec obscurum, nec difficile erit animaduertere et deprehendere, quod illam opinionem de coena Domini, quae extra omnem controuersia manifeste Cingliana et amplectatur, probet et profiteatur.“, Chemnitz, *Anatome*, fol. A7v-B1r.

823 „An in coena Domini, quae hic in terra iuxta institutionem peragitur, cum pane visibili praesens adsit, exhibeatur et accipiatur ipsa substantia corporis Christi, quae pro nobis tradita est. An vero substantia corporis Christi pro nobis traditi, ist sit in vno certo loco coeli circumscripta, vt substantia inquam corporis Christi realiter in coena Domini, non possit adesse, Adsit autem tantum vigor, siue efficacia corporis absentis, cuius scilicet substantia a coena. quae in terra celebratur, tam procul remota

Gegen diese parteiische Darstellung der lutherischen Position berief sich Chemnitz auf den Abendmahlsartikel der *Confessio Augustana*,⁸²⁴ als die einzige Lehrnorm, die *vivente Luthero* erstellt wurde.⁸²⁵ Nach einer geschichtliche Darstellung der Ereignisse ab dem ersten Abendmahlsstreit, die zur Erstellung eines – in Chemnitz' Perspektive – eindeutigen Abendmahlsartikels in dem *Augsburger Bekenntnis* geführt hätte,⁸²⁶ sowie einer Darstellung der angeblichen Irrtümer der Lutheraner in ihrem Versuch, schon ab der *Wittenberger Konkordie* mit den Gegnern ins Gespräch zu kommen,⁸²⁷ die Hardenbergs Parteinahme einen Kontext liefern sollten, stellte der Verfasser fest, der Bremer Domprediger habe die richtige Deutung der Realpräsenz böswillig verborgen.⁸²⁸ Aus diesem Grund konnte er Hardenberg – aber nicht Melancthon – als Zwinglianer verwerfen.⁸²⁹

sit, quam distat coelum a terra.“, ivi, fol. B4v-B5r und ivi, fol. B2r-B3v, hier Anthologie, Text 7.10. Zu den entsprechenden Artikeln Hardenbergs, vgl. Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, 153f.

824 „Vtilis igitur, et necessaria est haec cura et diligentia, vt vera et genuina sententia Augustanae confessionis, in articulo de coena Domini, perspicue et sine omni ambiguitate, ex veris testimonijis Ecclesiae explicetur, vt hac nativae declarationis demonstratione, insidiae et praestigie phanaticorum detegantur, et simpliciores qui amanti sunt veritatis, erudiantur.“, ivi, fol. D5r.

825 „Eodem modo in aliquor propositionibus Alberti inculcantur et personant illae formulae loquendi, quae a multis annis in hoc articulo, viuent Luthero, receptae et vsitatae fuerunt. In 6. propositione dicit: Corpus Christi in coena, vere et essentialiter adest et exhibetur. In 7. Cum pane et vino vere et essentialiter, dantur et percipiuntur corpus et sanguinis Domini. in 9. Praesentia et exhibitio corporis et sanguinis Domini in coena, vera, realis siue substantialis est. In 10. Vera praesentia corporis Christi, etiam ore, suo modo sumitur. Quis vero aliquid insidiaru[m] suspicaretur, quando audit easdem plane voces, ijsdem etiam literis et syllabis, quibus sana de coena Domini doctrina in nostris Ecclesijs solet proponi, cum quidem hae formulae loquendi, semper fuerint Cinglianorum corruptelis oppositae.“, ivi, fol. B6r-B6v.

826 Ivi, fol. D5v-E1r, hier Anthologie, Text 7.11.

827 Ivi, fol. B6v-B8v, hier Anthologie, Text 7.12.

828 „In 10. propositione vbi explicanda erat quaestio, quid os corporis in coena Dominica accipiat, non ingenue se aperit Albertus, sed sicut sepia se occultat et inuoluit. Dicit enim vera praesentia corporis Christi in coena, etiam ore suo modo sumitur. Sed quam ambigua, generalia, et quam praegnantia phanaticarum interpretationum sunt haec paradoxa: Praesentia corporis Christi, ore sumitur, et suo modo sumitur? Nec sane obscurum est, quid velit intelligi, ex illis quae subiungit. Sed ne videamur incertas coniecturas seu suspiciones sequi, planiora addemus. Non est dubium 10. propositionem Alberti confutam esse ex formulis, quae ex professo sunt Cinglianae, nisi quod praestigiator iste, studiose se inuoluit obliquis obscuritatibus, vt fucim faciat illis quibus phrases Cinglianorum non sunt notae.“, ivi, fol. C3r-C3v.

829 „Non dubium itaque est hanc esse Alberti sententiam, os corporis in coena accipere tantum panem, symbolum corporis absentis, cui oer metonymiam tribuitur appellatio corporis signati. Et haec est certissima nota Cinglianis[i]mi. Quaestionem de manducatione indignorum, Lutherus

Zum ersten Mal – obwohl noch indirekt – wurde auf das Problem aufmerksam gemacht, dass der Mangel an einer Systematisierung der Theologie Luthers zur inkonsequenten Anwendung der systematischen Überlegungen Melanchthons geführt hatte.

censuit esse certissimum criterium Cinglianorum. Et Tigurini ideo reiecerunt formulam concordiae, quia asserti porrigi vere corpus Christi et sanguinem etiam indignis, et indignos sumere ubi seruantur verba, et institutio Christi. Albertus igitur propositione II. doctrinam de manducatione impiorum mallet profundo silentio tegi, vt scilicet eo facilius declamationibus de spiritali manducatione se posset occultare.“, ivi, fol. C4v.

VIII.

Von dem Umkippen in der Kompromissbereitschaft zwischen den Fronten: Die Konkordienversuche und das philippistische Kursachsen als zum Misserfolg verurteilter ‚Rest‘

1. Das späte Eingreifen der Württemberger in die christologische Debatte: Schritte zur Konkordie

Nach dem Abschluss des Augsburger Religionsfriedens im Jahre 1555 ebnete die württembergische Konfessionspolitik den Weg für die zwanzig Jahre später verabschiedete *Formula Concordiae*. Trotz des Scheiterns des zwischen dem 24. Januar und dem 8. Februar 1561 gehaltenen Naumburger Fürstentages, auf dem Kontroversen über die verschiedenen Ausgaben der *Confessio Augustana Variata* hinsichtlich der Themen Abendmahl und Christologie ausgetragen wurden, enthielt die vom Tübinger Jakob Andreae für die Tagung verfasste württembergische Vorlage die entscheidenden Elemente zur Stiftung einer Konkordie: die Fassung eines neuen gemeinsamen Bekenntnisses nicht in Konkurrenz mit dem *Augsburger Bekenntnis*, sondern als ihre Wiederholung und Erläuterung. Dieses Bekenntnis hätte mit der Verfassung eines gemeinsamen *Corpus Doctrinae* ergänzt werden sollen. Gegen die Figur des 1570 verstorbenen Johannes Brenz herrschte dennoch weiterhin eine gewisse Skepsis, die im Laufe des Wormser Religionsgesprächs aufgrund seiner kontroversen Positionierung in der *causa Osiandri* entstanden war. Ausschließlich Brenz' Haltung gegenüber Andreas Osianders Rechtfertigungslehre hatte eine namentliche Verdammung des Letzteren verhindert.⁸³⁰

Die Ende 1559 berufene Stuttgarter Synode, die in der Abfolge der Ereignisse für die Beurteilung des Falls Hagens versammelt wurde, kündigte im Angesicht der Haltung Melanchthons zu dieser Angelegenheit eine rasche Änderung der

830 Dazu vgl. IV.6.

Religionspolitik Christophs von Württemberg und seiner Theologen an. Brenz' endgültiger Bruch mit seinem langjährigen Freund wurde dem Tübinger dennoch erst deutlich, als sich der württembergische Pfarrer Bartholomäus Hagen in seiner Verteidigung strategisch nicht auf schweizerische Theologen bezog, sondern auf Melanchthons Vorlesung über den Kolosserbrief.⁸³¹

Auch der zeitgleiche reformiertenfreundliche Umschwung, der sich bis zur Ausarbeitung des *Heidelberger Katechismus* verfolgen lässt, als Friedrich III. der Fromme 1559 die Regierung der Kurpfalz übernahm, verdeckte das Problem. Der Ausgangspunkt einer Umwandlung des latenten Kryptocalvinismus Friedrichs III. zum manifesten Calvinismus bestand in Melanchthons Verfassten des *Iudicium de coena Domini* vom November 1559, in dem er seinem ehemaligen Schüler Tilemann Heshusius mit einer relativ vereinfachten, dennoch Brenz' Position nahestehenden lutherischen Abendmahlsauffassung zum ersten Mal ausdrücklich widersprach. Während der Verhandlungen des Maulbronner Colloquiums⁸³² zeigte sich dann endgültig, inwiefern die Christologie zum Kristallisationspunkt der Spaltung zwischen den württembergischen und den pfälzischen Theologen geworden war.

Nach Christophs Tod regierten das Land Württemberg kommissarisch der Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach, der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken und der Markgraf Karl von Baden an der Stelle von Christophs Nachfolger, seinem noch minderjährigen Sohn Ludwig. Der schon unter Christophs Herrschaft begonnene württembergische Versuch, eine Konkordie unter den Angehörigen der *Confessio Augustana* zu stiften, führte nach einer Zurückhaltung hinsichtlich der Publikation des ausdrücklich gegen Kursachsen gerichteten *Niedersächsischen Bekenntnisses* zu einem Veröffentlichungsverbot und zum Streit um das *Consensus Dresdensis*.⁸³³ Mittlerweile hatte sich Andreae um das Problem der Wahrung der gemeinsamen evangelischen Lehre gegen die Gefahr der sich immer weiter ausbreitenden antitrinitarischen Positionen gekümmert, die im Sommer 1568 zur Erstellung seiner *Disputatio de Trinitate*

831 Dazu vgl. VII.4.

832 Zum Maulbronner Colloquium, vgl. Brenz, *Warhafftiger und Gründtlicher Bericht; Theologen des Fürstentums Braunschweig-Grubenhagen, Auff's Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten vnd Herrn / Herrn Christoffern / Hertzo=gen zu Wirtenberg etc. Beger: Der Fürstlichen Braunschwigischen vnd Grubenhagischen Theologen Vrteil / vber das Gespräch / so die Pfaltzischen vnd Wirtenbergischen Theologen zu Maulbrun im April des 1564. Jars gehalten haben. 1. Pet. 3. Ir solt allzeit bereit sein zur Schutzrede / allen die von euch zeugnis fordern / der hoffnung die jr habt. Gedruckt zu Eisleben / In der Alten vnd löblichen Graffschafft Mansfelt / bey Vrban Gaubisch / Wonhafftig auff dem Graben. M. D. LXVII. (Eisleben: Urban Gaubisch, 1567) (VD16 A 4057), Brandy, „Brenz' Christologie und ihre von Jakob Andreae vertretene Form“. Klinge, *Verheißene Gegenwart*, passim, sowie VI.4.*

833 Dazu vgl. IX.2.

geführt hatte. Erst nach Beseitigung dieses Problems wandte sich der Tübinger der Arbeit an einem neuen gemeinsamen, innenprotestantischen Bekenntnis zu: Faktisch ermöglichte dieses Vorhaben den württembergischen Beitritt zur niedersächsischen Konkordie. 1572 vollzog sich Andreaes Eintritt der Württemberger in die Debatte – und zwar mit der Verfassung seiner christologischen Thesenreihe *Disputatio de persona Christi* und der anschließenden Veröffentlichung seines württembergischen Bekenntnisses, der *Beständigen Wiederholung*. Auf Seiten der Niedersachsen versuchte Martin Chemnitz die Württemberger in die Konkordie einzubeziehen; die von dem inzwischen verstorbenen Brenz streng vertretene Allgegenwart der menschlichen Natur Christi schloss er jedoch weiterhin ausdrücklich von seinem Bekenntnis aus. Die Einladung nahm Andreae ohnehin wahr: Schon ab September desselben Jahres hielt⁸³⁴ er sich in Wolfenbüttel auf, um einen ersten gemeinsamen Bekenntnisentwurf abzufassen.⁸³⁵

Nach Christophs Tod hatte der Landgraf Wilhelm von Hessen in Zusammenarbeit mit dem Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg seine traditionelle Rolle in den Konkordienbemühungen übernommen, jedoch mit einem beträchtlichen Unterschied: Im Gegensatz zu Christophs theoretisch integrierendem Vorhaben – aber im praktischem Einklang zur harten Linie gegenüber der Kurpfalz, die er in den Verhandlungen mit der kaiserlichen Seite verteidigt hatte –, war Wilhelm fest entschlossen, das stets auffällige, sich calvinisierende Kursachsen von den Verhandlungen ein für alle Mal auszuschließen. In der Absicht, dem Vorhaben seines verstorbenen Landesherrn treu zu bleiben, auch die kursächsischen Melanchthonschüler in den von ihm vorgeschlagenen Minimalkonsens auf der Basis des *Augsburger Bekenntnisses* einzubeziehen,⁸³⁶ richtete sich Andreae zunächst mit einer verkürzten Version des frisch erstellten Konkordienvorschlags an die Wittenberger, die er zu diesem Zweck verfasst hatte. Es handelte sich um die *Fünf Friedensartikel*: Im Versuch, die umstrittenen Themen der bisherigen Debatte zwischen streng gesinnten lutherischen und philippistischen Theologen zu vermeiden, ging er in der Milderung jedoch möglicherweise zu weit: Er beschränkte seine Darstellung des Bekenntnisses auf die Vorstellung der unstrittigen Themen; lediglich

834 Dazu vgl. IX.2.

835 Vgl. Theodor Pressel, *Leben und Wirken Dr. Jakob Andreae, Kanzler in Tübingen: Nach gleichzeitigen gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt* (LB Stuttgart, Cod. hist. 2° 898, Fasc. VII).

836 Zu den *Fünf Friedensartikel*, vgl. Jobst Ebel, „Jacob Andreae (1528-1590) als Verfasser der Konkordienformel“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 89 (1978): 78-119. Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, aber vor allem die prägnante historische Einleitung zum Text in BSLK 5-13. Zur kritischen Edition des Textes, vgl. dagegen BSLK 14-20.

Rechtfertigung, gute Werke, Willensfreiheit, Adiaphora und Abendmahl wurden erwähnt. Dem alten und kranken Georg Major konnte Andreae am 9. Januar 1569 die Artikel nur mündlich vortragen. Ausgehend von dessen als positiv gedeuteten Reaktion, verfasste der Tübinger die schriftliche Version seiner Artikel.⁸³⁷ Das 5. Artikel *Vom Abendmahl* übernahm plötzlich die typische württembergische Gestalt einer auf christologischen Voraussetzungen basierten Abendmahlsvorstellung der Realpräsenz. Majors mangelnde Begeisterung bei der Lektüre der schriftlichen Fassung muss keine große Überraschung gewesen sein. Ende Januar fing Andreae jedoch an, Unterschriften zu den Artikeln zu sammeln.⁸³⁸ Zu diesem Zweck unternahm er zwei Reisen durch Mittel- und Norddeutschland mit Empfehlungsschreiben der Landesherren von Hessen und Braunschweig-Wolfenbüttel. Trotz einer Milderung der ursprünglichen schriftlichen Fassung, gelang es ihm dennoch nicht, die Zustimmung Kursachsens zu bekommen.⁸³⁹ Ebenfalls in Braunschweig, wo Martin Chemnitz an einem Alternativtext, der *Einfältigen christlichen Erklärung*, arbeitete, wurde Andreaes Konkordienvorschlag abgelehnt.⁸⁴⁰ Mit der Veröffentlichung der Altenburger Akte Ende 1569 wurde dem Tübinger zum ersten Mal klar, wie unwahrscheinlich eine innenlutherische Konkordie war. Die scharfe Reaktion der ernestinischen Theologen brachte Andreae dazu, das Vorhaben aufzugeben, den Konsens des herzoglichen Sachsens einzuholen.⁸⁴¹ Matthias Flacius Illyricus erklärte sich seinerseits trotz seiner Reserven bereit, das Dokument zu unterschreiben, nachdem die Wittenberger es zuerst unterschrieben hätten. Trotz Andreaes Bemühungen einer erneuten Überarbeitung des Artikels über Abendmahl und Christologie konnte er keine Zustimmung für die *Fünf Friedensartikel*

837 Jakob Andreae, *Gründtlicher / War=||hafftiger / vnd bestendiger Bericht: || Von || Christlicher Einigkeit der Theo=||logen vnd Predicanten / so sich in einhelligem / || rechtem / warhafftigem / vnd eigentlichem verstand / zu || der Augspurgischen Confession / in Ober vnd Nie=||der Sachsen / sampt den Oberlendischen vnd || Schwebischen Kirchen bekennen. || Durch || Etlicher Christlicher || Fürsten Gesanten im LXLX. etc. || vnd diesem lauffenden LXX. Jhar [...] || erkündiget / vnd zu Zerbst auff dem Synodo durch || [...] versamlete Theo=||logen / den 10.Maij [...] || erkleret.* (Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1570) (VD 16 A 2641; VD 16 A 2642), fol. A4r.

838 Ivi, fol. B3v-B4r.

839 In Brandenburg und Pommern war der Versuch erfolgreich. In Mansfeld, in Anhalt und in Magdeburg erfuhr er dagegen eine Ablehnung, auf einer zweiten Reise besuchte er ab Oktober 1569 Celle, Lüneburg, Bremen, Hamburg, Kiel und Lübeck sowie Schleswig, Holstein, Dänemark, Mecklenburg und wieder Pommern. Dazu vgl. ausführlich Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, 70.

840 Martin Chemnitz, *Einfeltige christliche Erklerung* vom 10.05.1570, nach Theodor Mahlmann, „Chemnitz, Martin“, in TRE 717.

841 Andreae, *Gründtlicher Warhafftiger vnd bestendiger Bericht*, fol D1r.

erlangen. Eher kritisierten die streng gesinnten Lutheraner seine viel zu auffällige Kompromissbereitschaft besonders scharf.⁸⁴²

2. Der Weg zum Torgischen Buch: Die gemeinsame Kompromisslösung zur Orthodoxyestiftung und das Ende der lutherischen ‚Resttheologie‘

Auf Grundlage des Konsenses mit den braunschweigischen-wolfenbüttelschen Theologen, den Andreae durch die *Beständige Erklärung* und die *Sechs christlichen Predigten* erreicht hatte, konnte er sich im Februar 1573 der Erarbeitung eines neuen gemeinsamen Bekenntnisses gegen die kursächsischen Theologen zuwenden – die *Schwäbische Konkordie*, die er vermutlich schon im November desselben Jahres fertigstellte. Die Ausgrenzung der kursächsischen Theologen aus der Konkordie ermöglichte ihm das Verfassen eines eigentlichen Bekenntnisses, das die Artikel nicht nur knapp und ausschließlich positiv aufführte, sondern – unter Berücksichtigung der Lehrstreitigkeiten der letzten Dekaden, die die Notwendigkeit einer neuen Lehrgrundlage deutlich machten – deren Diskussion in der traditionellen Struktur von Thesen und Antithesen darstellte.⁸⁴³ Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg und Martin Chemnitz wurde das Bekenntnis Ende März des folgenden Jahres mit einem Begleitschreiben der Tübinger Theologischen Fakultät mit der Bitte um Beurteilung und Verbreitung in Niedersachsen zugesandt; im Mai wurde es dann in Wolfenbüttel vorgestellt.⁸⁴⁴

Die Verfasser machten Luthers Lehre zum hermeneutischen Kriterium für die unentschiedenen Fragen: Somit wurden dem Bekenntnis zur Heiligen Schrift und zu den drei altkirchlichen Symbola, zur *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie*, zusätzlich die *Schmalkaldischen Artikel* und Luthers *Katechismen* hinzugefügt – ohne jedoch den problematischen Terminus *terminus technicus* von *corpus doctrinae* zu benennen. Die Versuche zielten lediglich weiterhin auf eine Konsensbasis ab, die sich nicht als völlig neues Bekenntnis präsentierte, sondern als schlichte Wiederholung und Erklärung der bereits anerkannten

842 Bekannt sind in diesem Sinne die Kritiken von Tilemann Heshusius und Johannes Wigand, dazu vgl. u.a. BSKL 9-10.

843 An Herzog Julius (30.03.1573 und 28.08.1573), nach Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, 168f. Vgl. auch Ebel, „Jacob Andreae“.

844 Zu einer historischen Einleitung sowie zur kritischen Edition der *Schwäbischen Konkordie*, vgl. BSKL 83-136.

Lehrschriften. Dadurch schien es möglich, jedes Lehrstück so zu entfalten, als ob es zu unterschiedlichen Zeiten nur theologisch neu formuliert worden war, ohne jemals von der beständigen Lehre abgewichen zu sein. Die *Schwäbische Konkordie* hätte nämlich nach Absicht seines Verfassers den Nachweis liefern sollen, dass die durch das *Augsburger Bekenntnis* bekannte und aufgenommene theologische Wahrheit zu keiner Zeit und in keiner Lehre verlassen worden war.

Andreaes Vorhaben brachte in Niedersachsen nur bedingt Erfolg. Martin Chemnitz arbeitete den ursprünglichen Vorschlag in eine Formel um, die als *Schwäbisch-Sächsische Konkordie* bekannt wurde, indem er jenen Abschnitt hinzufügte, der den Nutzen des neuen Bekenntnisses durch die Erwähnung der problematischen Vorgeschichte ausdrücklich legitimierte, und den von Andreae absichtlich vermiedenen Terminus technicus von *corpus doctrinae* verwendete.⁸⁴⁵ In Erwägung dieser Änderungen erklärte sich Julius von Braunschweig-Lüneburg in einem Schreiben an die Landesherren, an die Räte sowie an die niedersächsischen General- und Superintendenten bereit, die Konkordie zu übernehmen. Zudem empfahl er Chemnitz, seinerzeit Braunschweiger Superintendent, als Rat für die norddeutschen Obrigkeiten zur Implementierung der gemeinsamen innenlutherischen Konkordie. Innenlutherisch war diese Konkordie im genauen Sinn des Wortes: Kein Werk des kompromittierten Melancthons wurde erwähnt, Julius bekannte sich zur Heiligen Schrift, zur *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie*, sowie zu den üblichen Werken Luthers, den *Schmalkaldischen Artikeln* und den *Katechismen*. Chemnitz kümmerte sich um die Zusendung des Bekenntnisses an die norddeutschen Stände, wo die Theologische Fakultät der Universität Rostok unter Federführung von David Chyträus die Umarbeitung der chemnitzschen Konkordie übernahm.⁸⁴⁶

Die Reihenfolge der Artikel – die sich als Wiederholung und Erklärung der bereits existierenden gemeinsamen Grundlage darstellten – wurde nach dem Vorbild der *Confessio Augustana* überarbeitet. Der Artikel über das Abendmahl wurde komplett neu verfasst und in offener lutherischer Richtung überarbeitet, indem die göttliche Eigenschaft der Allgegenwart nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur zugeschrieben wurde. Unter Verweis auf das Dogma der Personeneinheit Christi wurde die Christologie auf das Abendmahl bezogen. Infolgedessen wurde ebenfalls die Lehre von der Realpräsenz Christi in das Bekenntnis aufgenommen. Die Theologen der Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg erhielten im Mai 1575 die überarbeitete Fassung der Konkordie und berieten über ihre Annahme im Konvent zu Mölln zwischen dem 10. und

845 Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, 200f.

846 Zu einer historischen Einleitung sowie zur kritischen Edition der *Schwäbisch-Sächsischen Konkordie*, vgl. BSLK 138-275.

dem 12. Juli.⁸⁴⁷ Dort betonte der Lübecker Superintendent Andreas Pouchenius im Namen aller die Notwendigkeit der Erstellung eines gemeinsamen *corpus doctrinae*, auf das alle zu verpflichten seien. Nach der Lösung des dringenden Problems der Abendmahlslehre blieb der andere kontroverse Themenkomplex, die Willensfreiheit, weiterhin zu klären.⁸⁴⁸ Neben den in der *Schwäbischen Konkordie* genannten lutherischen Lehrgrundlagen wollten jetzt die drei traditionell streng gesinnten Städte ihre Schrift gegen das *Interim*,⁸⁴⁹ die *Lüneburger Artikel*⁸⁵⁰ sowie ihre Schrift gegen Georg Major⁸⁵¹ in die Bekenntnisgrundlage aufnehmen.

Diese Ergänzung machte anschaulich, dass die lutherische Lehre mit ihren christologischen Voraussetzungen nur als Ganzes aufzunehmen war, um so als angeblich wahre lutherische Lehre gelten zu können. Die Grundaussagen des Luthertums traten – zu einem Zeitpunkt, zu dem einige Konflikte längst beigelegt schienen – erneut ins Zentrum der Kontroverse. Hinsichtlich des *casus confessionis* – die Notwendigkeit einer Abgrenzung gegenüber der Verirrung der Wittenberger war seit der Zeit des Interims eine zur Bewahrung der Lehre entscheidende Notwendigkeit – gäbe es weiterhin keinen Kompromiss. Inmitten konfessionspolitischer Verhandlungen und jahrelanger Kompromissversuche tauchte dann erneut die Unvereinbarkeit eines angeblich reinen Luthertums mit dem theologisch-politischen Verfahren der Stiftung einer konfessionellen Orthodoxie durch die Benennung ihrer doktrinellen Hauptpunkte auf. Die angeblich reine lutherische Theologie konnte sich immer nur als Resttheologie vorstellen, die sich konstitutiv gegen jegliche Kompromissbereitschaft stellte.⁸⁵²

847 Vgl. Heppke, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, Bd. 3, 55ff.

848 Zur Vorgeschichte, vgl. VI.1.-V.7.

849 Johannes Aepinus, *Benkenntniss vnd Er=||klerung auff|| INTERIM.|| durch der Erbarñ Stedte / L#[ue]beck / || Hamburg / L#[ue]neburg / etc. Su=||perintendenten / Pastorn vnd Predi=||ger / zu Christlicher vnd notwen=||diger vntterrichtung gestellet.|| ...* (Magdeburg: Christian Rödinger d.Ä., 1548) (VD16 A 356). Eine kritische Ausgabe des Textes befindet sich in Dingel, *Reaktionen auf das Augsburger Interim*, 274-479.

850 Joachim Mörlin, *Erklärung aus Got=||tes Wort / vnd kurtzer bericht / der Her=||ren Theologen / Welchen sie der Erbarñ Sech=||sischen Stedten Gesandten / auff den Tag || zu Lüneburg / im Julio dieses 61. || Jars gehalten / fürnemlich auff || drey Artickel gethan || haben. || Was das Corpus doctrinae belanget / darbey man || gedenckt zu bleiben. || Von der Condemnation streittiger lehr / puncten || vnd Secten. || [...]* (Magdeburg: Wolfgang Kirchener, 1561) (VD16 M 5875).

851 Lübecker, Hamburger, Lüneburger und Magdeburger Theologen, *SENTENTIA || MINISTRORVM CHRISTI IN || Ecclesia Lubecensi, Hamburgensi, Lüneburgen=||si & Magdeburgensi, de corruptelis doctri=||nae iustificationis, quibus D. Georg. || Maior adserit, || Bona opera esse necessaria ad salutem. || Neminem unquam saluatum esse sine || bonis operibus. || Impossibile esse quenquam sine bonis || operibus saluari. || [...]* (Magdeburg: Michael Lotter, 1553) (VD 16 S 5883).

852 Zu dieser Art apokalyptischer selbsterfüllender Prophezeiung, vgl. die Einleitung, Paragraph 2.

Chemnitz revidierte den Vorschlag und sandte ihn an die benachbarten Fürstentümer und Städte, wo er auf keine einhellige Akzeptanz stieß.⁸⁵³

Nach Tübingen wurde der Text am 5. September mit der Bitte an Andreae versandt, die *Schwäbisch-Sächsische Konkordie* den dortigen Theologen zu unterbreiten. Herzog Julius unterstützte die Aktion und verstand das Schriftstück nicht nur als Konsensgrundlage, sondern zugleich auch als lehrmäßiges Fundament für seine bevorstehende Gründung der Helmstedter Universität in den Jahren 1575-1576. Diese neue Fassung der Konkordienvorlage fand selbst bei Andreae und den württembergischen Theologen jedoch keine uneingeschränkte Zustimmung. Infolgedessen entschloss sich der Tübinger, die Initiative zu einem neuen Konkordienvorschlag zu ergreifen – Spielraum dafür bot ihm die Veränderung der religionspolitischen Lage in Kursachsen.

Nach Entfernung der auf Calvinismus angeklagten Theologen wurden die Professuren in Jena neu gestaltet: Auf die Stellen von Johann Stössel und Friedrich Widebram wurden die exilierten gnesiolutherischen Theologen Johannes Wigand, Johann Friedrich Coelestin und Timotheus Kirchner zurückgeholt. Zusätzlich wurde Tilemann Heshusius ebenfalls nach Jena berufen. Dazu hatte Kurfürst August an der kursächsischen Beteiligung am innenlutherischen Konkordienunternehmen Interesse ausgedrückt. Die Bekenntnisgrundlage des Landes enthielt zu diesem Zeitpunkt nämlich ausschließlich melanchthonische Texte – seit dem Jahr 1566 galt das *Corpus doctrinae Philippicum* und seit dem Jahr 1571 der absichtlich mehrdeutig verfasste *Consensus Dresdensis* –, die jetzt zu ersetzen waren.

In diesem Zusammenhang beriefen Herzog Ludwig von Württemberg, Markgraf Karl von Baden und Graf Georg Ernst von Henneberg zur Beilage der Kontroversen eine Theologenkommission zur Erstellung eines Gutachtens mit den Richtlinien für die Fassung der Konkordie. Im Konfliktfall galten die Schriften Luthers als einziges Kriterium.⁸⁵⁴ Die daraus resultierende Unionsformel, die *Maulbronner Formel*, wurde in neun Artikeln aus der Bekenntnisgrundlage der *Schwäbisch-sächsischen Konkordie* verfasst. Die Verfasser verzichteten auf

853 Der Konsens wurde von den Herzogtümern Braunschweig, Lüneburg, Grubenhagen, Magdeburg, den Grafschaften Eisleben, Hoja, Oldenburg, den Universitäten Rostock und Helmstedt, den Städten Lübeck, Hamburg, Lüneburg, Goslar, Halle Halberstadt, Hildesheim, Hannover, Einbeck, Göttingen, Hameln, Osnabrück, Minden, Höxter und Braunschweig angenommen. Viele Stände übten sich jedoch ausdrücklich in Zurückhaltung. Dazu vgl. die historische Einleitung in BSLK.

854 Die Kommission bestand aus dem württembergischen Hofprediger Lukas Osiander, dem Propst der Stuttgarter Stiftskirche Balthasar Bidembach und dem hennebergischen Hofprediger Abel Scherdinger. *Bedencken etlicher darzu verordneten Theologen ... Welches nachmals von allen dreyen Fursten Mundlich und Schrifftlich approbirt und angenommen etc. Darauff die folgende erklerung zu Maulbrunn gerichtet*, in Hutter, *Concordia concors*, 88-90.

eine öffentliche Verdammung der Irrlehren, stattdessen verfolgte die strategische Linie in diesem veränderten Zusammenhang eine Akzentuierung der Kontinuität statt der Differenzen der lutherischen Lehre.⁸⁵⁵ Nach ihrer Prüfung wurde die *Maulbronner Formel* am 19. Januar 1576 unterzeichnet und dem Markgrafen Karl von Baden und dem Grafen Georg Ernst von Henneberg zugesandt. Schon im Februar sandte der Letztere die Unionsformel an Kurfürst August von Sachsen – der aber fast gleichzeitig ebenso die *Schwäbisch-Sächsische Konkordie* von Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg erhalten hatte.

Als August ihn nach Kursachsen berief, reiste Andreae im April 1576 in das Land ein. Allerdings lagen dem Kurfürsten zu diesem Zeitpunkt bereits die von Chemnitz vertretene *Schwäbisch-sächsische Konkordie* und das Ergebnis von Andreaes neuem Vorhaben, die *Maulbronner Formel*, vor.

Aus diesem Grund lud Kurfürst August für den Zeitraum zwischen dem 18. Mai und dem 7. Juni zu einem Theologenkongress nach Torgau ein.⁸⁵⁶ Zweck des Treffens war, über eine Einigung hinsichtlich der Lehrartikel zu beraten, die in der Lage wären, einerseits eine Übereinstimmung zu bringen, andererseits die Verdächtigen auf Calvinismus endgültig und einhellig von der Konkordie auszuschließen.⁸⁵⁷ Als Diskussionsgrundlage dienten beide Konkordienvorschläge. Was daraus resultierte, bildete den Ausgangspunkt für die endgültige Fassung des späteren *Bergischen Buchs*, der *Formula Concordiae* von 1577.⁸⁵⁸

855 Zu einer historischen Einleitung sowie zur kritischen Edition der *Maulbronner Formel*, vgl. BSLK 277-340.

856 Teilnehmer waren Jakob Andreae, Martin Chemnitz und David Chyträus sowie Georg Lystenhius, Hofprediger in Dresden, Andreas Musculus, Generalsuperintendent und Professor in Frankfurt an der Oder und Christoph Corner aus der Kurbrandenburg, ebenfalls Professor in Frankfurt an der Oder.

857 Dazu vgl. *Churfuerstliche Saechsische Proposition, den versamleten Theologen zu Torgaw / Anno 76. vorgehalten*, in Hutter, *Concordia concors*, 90-92.

858 Was aus der *Schwäbisch-sächsischen Konkordie* resultierte, das *Torgische Buch*, übernahm die Legitimierung des neuen *Corpus Doctrinae*, dessen Abgrenzung zum *Corpus doctrinae Philippicum* durch das Bekenntnis allein zu den Werken Martin Luthers gewährleistet wurde, sowie die Wahl der Reihenfolge der *Confessio Augustana* für die insgesamt 12 verfassten Artikel. So bestätigte man erneut jene integrative Linie, nach der das neue Bekenntnis als eine schlichte Wiederholung und Erläuterung der bisherigen Lehrgrundlage dargestellt. Zu einer historischen Einleitung und zur kritischen Edition des Textes des *Torgischen Buches*, vgl. BSLK 341-507. Ein zusätzlicher anticalvinistischer Artikel über die Höllenfahrt Christi (*descensus ad inferos*) wurde hinzugefügt, in dem die Höllenfahrt als Beginn der Erhöhung Christi ausgelegt wurde. Das Thema wurde Gegenstand einer Auseinandersetzung der Mansfelder Theologen in Bezug auf den *Heidelberger Katechismus*. Diese Stellungnahme, die den Argumentationen in den Artikeln über Abendmahl und Christologie ähnlich ist, erweist eine Unterstützung des strittigen Themas der Erhöhung der Menschheit Christi in die Allmacht Gottes. Dazu vgl. Robert Kolb, „Christ's Descent into Hell as Christological Locus in the Era of the ‚Formula of Concord‘“, *Lutherjahrbuch* 69 (2002): 101-118. Irene Dingel, „Der Heidelberger Katechismus in

Mit der Bitte um Begutachtung wurde dann die endgültige Fassung des *Torgischen Buches* an alle evangelischen Stände des Reichs übersandt. Diese Kompromisslösung schloss ein für alle Mal die Veranstaltung einer Generalsynode aus – und führte im folgenden Jahr zu stürmischer Kritik.⁸⁵⁹ Eine – wenn auch nur nominale – Einigung im Luthertum wurde dennoch erreicht und somit auch die Stiftung einer Orthodoxie, die sich – wie es sich die streng gesinnten Lutheraner gewünscht hatten – zur Heiligen Schrift, der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* sowie den Schriften Luthers allein bekannte.

Dass dies nicht ausreichte, um die angeblich wahre Lehre Luthers zu bewahren – da diese unvereinbar mit der Stiftung einer religionspolitischen Orthodoxie für eine Kirche war, die sich nicht mehr als Vertreter einer Resttheologie gegen die bereits existierenden, systematisch als antichristlich konnotierten religionspolitischen Einrichtungen verstand, sondern selbst als eine positive religionspolitische Einrichtung auftrat –, zeigte in dramatischer Weise das kontinuierliche Scheitern einer Vereinbarung, die den Kern einer als wahr empfundenen Lehre zu bewahren suchte.

3. Chemnitz' Beitrag zur christologischen Debatte: Die Übernahme des zwinglianischen Sündenbocks, die Systematisierung der Idiomenkommunikation und das problematische Erbe Melanchthons

Ein von Joachim Mörlin verfasster Brief von 1566 belegt,⁸⁶⁰ auch für Martin Chemnitz, wie für seinen Lehrer und Freund, hatte der Osiandrische Streit den Ausgangspunkt für relativ frühe christologische Überlegungen gebildet. Obwohl er überwiegend mit seinem *Examen Concilii Tridentini*⁸⁶¹ beschäftigt war, hatte sich

den konfessionellen Debatten des 16. Jahrhunderts“, in *Macht des Glaubens: 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, Hrsg. Karla Boersma und Herman J. Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 41-51.

859 Vgl. Irene Dingel, *Concordia controversa: Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 637-644.

860 Dazu vgl. IV.6.

861 Martin Chemnitz, *EXAMEN DECRETORVM CONCILII Tridentini. IN QVO EX SACRAE SCRIPPTURAE NORMA, COLLATIS ETIAM ORTHODOXIS UERA ET PURIORIS ANTIQVITATIS TESTIMONIJS OSTENDITVR, QUALIA SINT ILLA DECRETA, ET QVO ARTI=IFICIO SINT COMPOSITA: AVTORE MARTINO KEM=INICIO. (PRIMA - QVARTA ... || PARS ||)* (Frankfurt/Main: Georg Rab d.Ä., Sigmund Feyerabend und Simon Hüter, 1566-1573) (VD16 C 2168).

Chemnitz in der ersten Hälfte der Sechzigerjahre der Christologie nicht eingehend gewidmet. Erst Brenz' später Eintritt in die christologische Debatte und seine entsprechende Veröffentlichung von bedeutsamen christologischen Schriften – vor allem *De personali unione* (1561) und *De maiestate* (1562) – motivierten Chemnitz' christologische Überlegungen.⁸⁶² Letztendlich hatte Melanchthons öffentliche Parteinahme gegen die Lutheraner und für den reformiert orientierten Domprediger Albert Hardenberg während der Bremer Kontroverse seinen Eintritt in die Debatte um das Abendmahl schon vor einigen Jahren bewirkt.

Die Verschärfung der Auseinandersetzungen durch den Fall Hardenberg und die entsprechende Kompromittierung Melanchthons⁸⁶³ hatten Chemnitz 1561 die Gelegenheit geboten, zwei verschiedene Schriften über die Verknüpfung von Abendmahlslehre und Christologie zu veröffentlichen.⁸⁶⁴ Mit der *Repetitio*, einer Schrift, in der der Verfasser im vierten Kapitel das Thema der sogenannten Ubiquitätslehre ausführlich betrachtete, setzte sich Chemnitz zum ersten Mal mit seinen Gegnern auseinander, die er – wie üblich unter den Angehörigen des *Augsburger Bekenntnisses* – verallgemeinernd als Zwinglianer bezeichnete. Die zweite Schrift, die *Anatome*, war dagegen als Beitrag zum Abendmahlsstreit konzipiert: Darin wollte der Verfasser Hardenbergs Standpunkt durch eine gründliche Analyse dessen Bekenntnisses *Summaria doctrina mea* widerlegen.⁸⁶⁵ Zu dieser Angelegenheit musste Chemnitz zum antilutherisch geprägten Begriff von Ubiquität erneut Stellung beziehen: Die Benennung des Begriffs durch den Bremer Domprediger hatte ihn faktisch gezwungen, die Beziehung zwischen Abendmahlslehre und Christologie endgültig zu klären.

Bedeutsam einzuschätzen ist Chemnitz' Versuch, ausschließlich Hardenberg – sprich, nicht Melanchthon – durch sachliche Argumente als Zwinglianer darzustellen und zu verwerfen. Der Ansatzpunkt dieser systematischen Überlegungen zur Christologie⁸⁶⁶ war dementsprechend nicht der Wunsch, einen Beitrag zu

862 Zu Brenz' Christologie, vgl. VI.1-VI.3.

863 Hier Anthologie, Text 8.1.

864 Hier Anthologie, Text 8.2.

865 Zu Chemnitz' Kritik an Hardenberg, vgl. Janse, *Albert Hardenberg als Theologe*, 87f. sowie VII.9.

866 „Vt alteri etiam naturae tribuantur, Sed communicantur respectu personae, hoc est, praedicantur de persona in concreto, vt quando Filius hominis dicitur de Coelo descendisse et fuisse ante incarnationem, Illud licet personae tribuantur, tamen non conuenit humanitati, sed solius diuinitatis proprium est. Talem esse etiam in terio hoc genere modum co[m]municationis, quida[m] existimant. Sed tota antiquitas acerrime digladiatur contra illos, quia, quae scriptura tradit, Christo in tempore hominis: sed tantum secundum diuinam, non autem secundum humanam eius naturam.“, Martin Chemnitz, *DE DVABVS NATVRIS || IN CHRISTO. || DE HYPO=||STATICA EARVM V=||NONE: DE COMMVNICATIONE I-||diomatum, qua ea, quae vnus naturae pro=||pria sunt, tribuuntur personae in concreto. || ... Explicatio ex scripturae sententijs, et ex pu=||rioris antiquitatis testimonijs. || Collecta*

den innenlutherischen Streitigkeiten der Zeit zu leisten,⁸⁶⁷ sondern sich erneut gegen einen angeblichen zwinglianischen Sündenbock zu richten. Noch einmal wurden die reformierten Positionen um das Abendmahl verallgemeinernd als Zwinglianismus gebrandmarkt und als solches bekämpft.⁸⁶⁸

Ende des Jahres 1566, als er seine Schrift *Über die persönliche Einigung der beiden Naturen in Christus* zur Begutachtung an Tilemann Heshusius, Johannes Wigand, David Chyträus sowie Johannes Brenz und Jakob Andreae übersandte,⁸⁶⁹ ist Chemnitz' erste offene christologische Positionierung an der Seite der Lutheraner zu datieren. Die enthusiastische Aufnahme bei Chyträus in Rostock und die Behauptung Brenz', er sei im Grunde mit ihm einer Meinung, deutete Chemnitz legitimerweise als Zustimmung zu der von ihm dargestellten christologischen Position.

Ungefähr zum selben Zeitpunkt, 1567, war Christoph Pezel in Wittenberg im Rahmen seiner Vorlesung über die Apostelgeschichte damit beschäftigt, die Allgegenwart der Natur Christi zu leugnen.⁸⁷⁰ An ihrer Stelle fing er an, die räumlich-physische Deutung der Himmelfahrt und die daraus abgeleitete räumliche Inklusion des Leibes Christi in den Himmel zu lehren.⁸⁷¹ Conrad Schlüsselburg, ehemaliger Schüler Mörlins und Chemnitz', der sich unter Pezels Zuhörern befand – und sich mit ihm leidenschaftlich auseinandersetzte –, berichtete Chemnitz von der neuen christologischen Richtung Kursachsens sowie von seiner folgenden Auseinandersetzung mit den Wittenberger Theologen um die Christologie. Als Reaktion auf die Vernachlässigung der lutherischen Abendmahlslehre und Soteriologie, die Chemnitz in der neuen Positionierung der Wittenberger sah, brachte er den christologischen Hintergrund der Abendmahlslehre mit der Idiomenkommunikation und der Ubiquitätslehre zusammen. Zum Thema kündigte er das Erscheinen seines Buches *De duabus naturis* an und bezog sich auf seine bereits verfasste *Repetitio*.⁸⁷² Schlüsselburgs

per || MARTINVM CHEM=||NICIVM D.|| (FVNDAMEN=||TA SANAE DOCTRINAE || DE VERA ET SVBSTANTIALI || praesentia, exhibitione et sumptione || Corpotis et sanguinis Do-||mini in coena.|| REPETITA A MAR||tino Chemnitio.||, (Jena: Donat Richtzenhan, 1570) (VD 16 C 2162 und C 2208), fol. Aa7r.

867 Hier Anthologie, Text 8.3.

868 Hier Anthologie, Text 8.4.

869 Dazu vgl. Mahlmann, „Chemnitz, Martin“, in TRE, besonders 716.

870 Zum neuen kursächsischen Kurs, vgl. IX.1.

871 Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 120ff.

872 Chemnitz, *De duabus naturis*. Id. REPETITIO || SANAE DOCTRINAE || DE VERA PRAESENTIA COR=||PORIS ET SANGVINIS || DOMINI IN || COENA.|| PER MARTINVM || KEMNICIVM IN ECCLE=||sia Brunsvigensi.|| ADDITVS EST TRA=||CTATVS COMPLECTENS DO=||ctrinam de

Haltung im Streit mit den Wittenberger Professoren, die zur Verfassung der *Apologia* führte, billigte Chemnitz offen⁸⁷³ – so sehr, dass als im Januar 1571 der *Wittenberger Katechismus* erschien,⁸⁷⁴ Schlüsselburgs Erfahrung als Präzedenzfall für einen offenen Kampf gegen die Wittenberger gelten konnte.⁸⁷⁵ Zu dieser Angelegenheit ließ Chemnitz mit anderen Braunschweiger Theologen die *Treuhertzige Warnung*⁸⁷⁶ zusammen mit weiteren Bedenken zwischen April und Mai erscheinen. Darauf reagierten die Wittenberger mit der Veröffentlichung des *Grundfests*.⁸⁷⁷

Die Antwort aus Wittenberg beinhaltete unter anderem eine ausführliche Kritik am Chemnitz' christologischen Hauptwerk *De duabus naturis*, in dem er in den christologischen Fragen von der Lehre Melanchthons abgewichen sei.⁸⁷⁸ Auf die Kritik der Wittenberger wurde im August desselben Jahres wiederum mit einer neuen Konfessionsschrift geantwortet, der *Wiederholten*

communicatione Idio=||*matum eodem autore.*|| CVM INDICE CAPITVM ... || (Leipzig: Ernst Vögelin, 1561) (VD16 C 2207), der Band enthält ebenfalls die Schrift *Tractatus compectens doctrinam de communicatione idiomatum* (VD 16 C 2221). Vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 61. Mit dem Ausbruch des zweiten Abendmahlsstreits hatte Chemnitz die bisher verborgen gebliebene Problematik einer bewussten Ambiguität Melanchthons endgültig ins Licht gebracht. Zu dieser Angelegenheit hatte er – neben der Schrift gegen Hardenberg – seine mehrfach überarbeitete christologische Schrift *Repetitio*, die ursprünglich nicht zur Veröffentlichung vorgesehen war. Für die Herausgabe des Textes könnte möglicherweise Mörlin plädiert haben, der sich dessen Veröffentlichung wünschte.

873 Er deutete nämlich Pezels Standpunkt als eine Abweichung von Paul Ebers Abendmahlsbekenntnis, infolgedessen bat er Schlüsselburg darum, ihn zu fragen, was er von Ebers Buch über das Abendmahl denke. Vgl. *ivi*, 125-136.

874 Zum *Wittenberger Katechismus*, vgl. IX.7.

875 Dazu vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 238-267. Ein weniger direkter Präzedenzfall bildete natürlich seine parallele Auseinandersetzung um die Gegenwart Christi im Abendmahl und ihre christologischen Implikationen mit den Reformierten, insbesondere mit Théodore de Bèze. Diese gehörte zum breiteren Kontext von den Streitigkeiten von Bèze mit den Lutheranern (von der Kontroverse mit Andreae in Göppingen im Jahre 1557 über die Auseinandersetzung mit Joachim Westphal im Jahre 1559 bis zum Gespräch im Mömpelgard im Jahre 1586).

876 Martin Chemnitz, *Treuhertzige War*=||*nung des Gottselerten frommen* || *Dieners Christi / zu Braunschweig / Do*=||*ctoris Martini Kemnitij.*|| *Wider den Newen Caluinischen* || *Catechismum / der Theologen zu* || *Wittenberg.*|| (Königsberg: Hans Daubmann, 1571) (VD16 C 2222). Die strenge Orientierung an Luther verteidigte das Bekenntnis zusammen mit dem Versuch, Melanchthons Erbe in Form von einer korrekten Deutung von den Schriften des *Praeceptor Germaniae* vor der neuen Lehre der Wittenberger in Schutz zu nehmen. Die Parallelen mit der Schrift *De duabus naturis*, die dieses Bekenntnis nachweist, lassen Chemnitz' Autorschaft vermuten.

877 Vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 311ff.

878 Eine Zusammenfassung der Kritik der Wittenberger befindet sich *ivi*, 358-364.

*christlichen gemeinen Confession*⁸⁷⁹ – ebenfalls von den norddeutschen Theologen unterschrieben.⁸⁸⁰

Chemnitz' Auffassung des Mittelwegs zur Konkordie, in Form der schon von Melanchthon vorgeschlagenen Lehre von der Multivolipräsenz,⁸⁸¹ ist genauso wie sein melanchthonischer Präzedenzfall aus dem Zusammenhang der Widerlegung eines angeblichen zwinglianischen Irrtums heraus zu deuten. Seine christologischen Überlegungen nahmen ihren Ausgang von der Entwicklung einer systematischen Christologie bei Johannes Brenz, die sich wiederum als Erläuterung des Standpunktes Luthers verstand. Von Luther hatte Brenz die Zentralität der Idiomenkommunikation übernommen und als *differentia specifica* der Personeneinheit Christi gedeutet, die keine Abstufung der göttlichen Präsenz duldet.⁸⁸² Die antispekulative Behauptung Luthers, nur der geoffenbarte Gott sei Gott, wurde von dem Tübinger zwar aufgegriffen, jedoch über ihn hinausgehend in der christologischen Grundthese ausgelegt, Gott könne nur der Menschgewordene sein.

Diese Grundthese entfaltete Chemnitz in der Lehre der drei Genera der Idiomenkommunikation, die von nun an kanonisch wurde: Das erste Genus, jenes des ontologischen Austausches der Naturen; das zweite, das das Erlösungswerk Christi regelt; das dritte, das das äußerst umstrittene Problem der *communicatio maiestatis* bzw. der Vereinbarkeit der Menschheit mit den Eigenschaften der Gottheit in einer Weise regeln könne, die keine Naturenvermischung erlaubte.⁸⁸³ Für den letzten, die Problematik der Ubiquität umfassenden Punkt, übernahm Chemnitz die bereits in Luthers Theologie – jedoch im sakramentalen Bereich – weit angewandte Metapher des feurigen Eisens.⁸⁸⁴

879 Chemnitz, *Wiederholte Christliche Gemeine Confeszion vnd Erklarung*.

880 Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 406-409.

881 Dazu vgl. VII.1.

882 „Vt enim eo firmior esset consolatio, ad rede[m]ptionem huius nostrae miserae naturae, pertinere incarcerationem filij Dei: Non voluit sicut potuisset, vel ex nihilo creare, vel de limo terrae formare, vel ex humana costa aedificare humanam, quam assumeret naturam. Sed voluit concipi, in vtero gestari, ex vtero nascendo progredi, sicut habet nostra naturalis conceptio et natiuitas, excepto per superuentum“, Chemnitz, *De duabus naturis*, fol. C7v; „Humanam natura[m], quam filius die semel assumpsit, in aeternum nunque deponet: sed perpetuo foedere manebit in perpetuum, copulatio illa diuinae et humanae naturae in Christo.“, ivi, fol. D8v.

883 Hier Anthologie, Text 8.5.

884 Zum Gebrauch Luthers der Metapher des feurigen Eisens als Ausdruck seiner Konsekrationslehre, vgl. II.4. „Sed sicut ignis substantia sua ferrum implet, et ei vndique sine substantiarum confusione miscetur, vt nulla pars ferri expers sit ignis: ita λόγος assumens humanam naturam, lucet in ea tota, et humana natura, velut accensa illo lumine, Verbo vnita est.“, Chemnitz, *De duabus naturis*, fol. E8r; „Sed vna est virtus candens et vrens in ferro ignito, pe vnionem vero communicata est ferro, ita vt in ferro

Diese Vorstellung der Personeneinheit, von der seine christologischen Überlegungen ausgingen, implizierte die absolute Unmöglichkeit, die beiden Naturen voneinander zu trennen.⁸⁸⁵ Die von Melanchthon dargestellte ontologische Grundlage der scholastischen suppositalen Union⁸⁸⁶ konnte Brenz demzufolge nicht in die Christologie übernehmen, da mit ihr ein *Extra* des Logos gegenüber der menschlichen Natur zu postulieren wäre. Obwohl als nicht zu erforschen bezeichnet, stehe für Melanchthon über dem Menschgewordenen Gott, der die Menschheit Christi aus soteriologischen Gründen geformt habe⁸⁸⁷ und ohne welchen sie nicht einmal individuiert sein könne, da die göttliche Natur allein personbildend sei.

Diese ausgeprägte Betonung der Personeneinheit und der konsequenten absoluten Unzertrennlichkeit der Naturen in Brenz' christologischer Auffassung machte den Rückgriff auf die *ubi-ibi*-Formel notwendig.⁸⁸⁸ Darin hatte der Tübinger die Simultaneität von Erhöhung und Erniedrigung betont, sowie die Koinzidenz von Inkarnation und Erhöhung von Anfang an. Wie Luther hatte Brenz die These einer ersten unsichtbaren Himmelfahrt und *sessio ad dexteram* zu Beginn der universalen Herrschaft und Majestät Christi vertreten, die an sich nicht streng physisch auszulegen sei, sondern als reiner symbolischer Ausdruck für die göttliche Allmacht und Majestät. In diesem Zusammenhang sei die zweite sichtbare Himmelfahrt nach der Auferstehung als greifbares Zeichen für die Menschen zu relativieren. Die absolute Gegenseitigkeit des Austausches der Eigenschaften in der Personeneinheit, die Brenz zumindest in einer ersten Phase behauptet hatte, hatte die Geltung der *ubi-ibi*-Formel ebenfalls umgekehrt gerechtfertigt: Es gäbe folglich keinen Grund, warum die menschliche Natur, ebenso wie die göttliche, nicht zugleich an mehreren Orten sein könne.

et per ferrum iam luceat et vrat, non propria sua naturali, vel peculiari aliqua virtute ab igne separata, sed ipsa substantiali virtute ignis luceat et vrat, Idque per modum vnionis non absolutae sed efficacis, et tamen sine conuersione et confusionem et substantiarum et proprietatum ignis et ferri.“, ivi, fol. Cc4v.

885 „Solum Verbum caro factum est. Et cum tota Trinitas operata fit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen filius accepit hominem, in singularitatem personae, non in vnitate diuinae natur[a]e, hoc est, quod proprium Filij, non q[uod] commune est Trinitati.“, ivi, fol. B4r.

886 Zum *genus hypostaticum*, vgl. hier Anthologie, Text 8.6.

887 „Poneae illae, quae propter peccatum in naturam nostram ingressae sunt, no[n] sunt simulatum quiddam, sed eas certe et in hac vita ex parte sentimus, et damnati aeternis cruciatibus illas experientur [...]. Illas vero Christus Mediator in se deriuauit, vt illis fieret victima pro peccatis nostris, et non simulata, sed vera et seria satisfactione nos liberaret, et a cupa et a poena. Non igitur simulati vel putatiui, sed veri dolores fuerunt in Christo, et quidem maiores, quam vlla humana mens cogitatione assequi potest.“, Chemnitz, *De duabus naturis*, fol. D5v-D6r.

888 Zur *ubi-ibi*-Formel, vgl. VI.2.

Vielmehr sei sie in allen Dingen anwesend. In einer zweiten Phase hatte der Tübinger allerdings mit geringem Erfolg versucht, seine Position zu mildern bzw. die Gegenwart Christi durch die Einführung der Unterscheidung zwischen *praesentia* und *dispensatio* im Abendmahl abzugrenzen.⁸⁸⁹

Chemnitz' Tendenz, die Lehre seiner Gegner recht undifferenziert als homogene zwinglianische Front darzustellen und konsequent auf die namentliche Verwerfung zu verzichten, übertrug er gleicherweise auf sein christologisches Hauptstück *De duabus naturis in Christo*, das nach zahlreichen Überarbeitungen erst im Jahre 1570 veröffentlicht wurde.

Genauso wie in Brenz' christologischer Vorstellung entfaltete Chemnitz die Christologie in Verbindung mit der Abendmahlslehre. Anders als die *Repetitio* aus dem Jahre 1561 enthielt die veröffentlichte Fassung der Schrift *De duabus naturis in Christo* nicht länger jenen Abschnitt über die Ubiquität, den Chemnitz im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Hardenberg verfasst hatte. Stattdessen widmete sich Chemnitz im Laufe der Überarbeitungen immer intensiver der Abendmahlslehre: Das Thema beschäftigte den Verfasser so sehr, dass der Abschnitt als eigenständiger Band der Schrift im Druck erschien.⁸⁹⁰

4. Chemnitz' Christologie: Der systematisische Beitrag und seine langfristige Wirkung

Auch Martin Chemnitz' christologische Formalisierung war von der anti-spekulativen Einstellung charakterisiert, die das reformatorische Vorgehen insgesamt von Anfang an geprägt hatte. In diesem Rahmen übernahm er gegen Johannes Brenz' christologische Spekulationen das ontologische Modell der suppositalen Union als konsequente und nichtspekulative Deduktion aus dem

889 Zu Chemnitz' Darstellung des *genus idiomaticum*, vgl. hier Anthologie, Text 8.7.

890 Zu Chemnitz' Systematisierung des Zusammenhangs zwischen Christologie und Abendmahlslehre, Chemnitz, vgl. hier Anthologie, Text 8.8. Die christologische Systematisierung gliederte sich in drei Hauptteile: Die Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur Christi (fol. B1r-E1r); die Lehre von der hypostatischen Union (fol. E1r-M8v); die Folgen der hypostatischen Union der beiden Naturen bzw. die Lehre von der Idiomenkommunikation (fol. M8v-Ggg3v). Die Betrachtung der hypostatischen Union wurde in drei *Genera* unterteilt (Kap. 5.-7., fol. M8v-N2r): und das dritte Genus (Kap. 7.) wiederum in 7 *Quaestiones*. Im Anschluss an die 5. *Quaestio* folgt ein Abschnitt über die Abendmahlskontroverse (fol. Ff7v-Hh7r), der die Frage nach der Allgegenwart Christi als Kirchenpräsenz und allgemeine Ubiquität stellt sowie die Frage nach der Deutung der Himmelfahrt.

Dogma der Personeneinheit.⁸⁹¹ Die *differentia specifica Christi* sei – so Chemnitz – in der Subsistenz der menschlichen Natur im göttlichen Logos zu finden. Diese sei wiederum ohne Rekurs auf die Idiomenkommunikation nicht zu erfassen.⁸⁹² Die Übernahme der reformatorischen antispekulativen Einstellung führte Chemnitz zur Akzentuierung der Elemente, die er als soteriologisch relevant deutete. In diesem Sinne blieb er ein wahrhaftiger Melanchthonschüler: Genau wie der *Praeceptor Germaniae* verstand auch er die Funktion der Einsetzungsworte – und mit ihnen der Abendmahlstheologie insgesamt – zunächst anthropologisch, vom Gesichtspunkt des *usus passionis* der menschlichen Erlösung (und nicht wie Luther nach dem *factus passionis* des göttlichen Leidens am Kreuz).⁸⁹³

Die Idiomenkommunikation lasse in diesem Zusammenhang keine tropische oder metonymische – immerhin christologische – Aussage zu, sondern lediglich eine *praedicatio inusitata*. Dennoch konnte er gegen die „Zwinglianer“ – und die Katholiken – mit Luther übereinstimmen: Von Luther übernahm er die Auffassung von einer neuen Logik, in der die Grammatik über die Logik in produktiver Weise geordnet werde.⁸⁹⁴ Das war insofern möglich, da Chemnitz die Termini der Debatte von inhaltlich strittigen Fragen entkoppelte und sie eindeutig definierte: Ohne sich damit inhaltlich auf die christologische Debatte beziehen zu wollen, klassifizierte er die Termini zunächst auf der Ebene des *usus scholasticus* als Kategorien der christologischen Sprache: eine Metasprache, in der eine neutrale sprachlogische Erklärung der Aussagen dargeboten werde. Weiterhin unterschied er zwischen abstrakter und konkreter Deutung jeweils für die beiden Naturen und die Person: Die für eine Natur supponierenden Termini seien als *vocabula abstracta* zu bezeichnen, jene für die Person als *vocabula concreta*; Sätze, die aus den *vocabula abstracta* gebildet sind, seien abstraktive Aussagen (*propositiones abstractivae*), jene aus *vocabula concreta* konkrete Aussagen (*propositiones concretivae*).

Von dieser metasprachlichen Differenzierung unterschied dann Chemnitz eine weitere Ebene, den etymologischen (oder grammatischen) Gebrauch (*usus etymologicus*), wo die Termini in den christologischen Sätzen auf das Subjekt oder das Prädikat bezogen werden. Nach der Wortbedeutung (*ratio etymologica*) kann man auf dieser Ebene unterscheiden, ob die Vokabeln nach ihrer eigentlichen

891 Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 127.

892 Zum brenzschenschen Begriff von *differentia specifica Christi*, vgl. VI.1 sowie Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 168f.

893 Zu Melanchthons Soteriologie und der entsprechenden funktionalen Deutung der Christologie nach dem Stichwort *beneficia Christi*, vgl. IV.1 sowie Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 128ff.

894 Zum Verständnis Luthers einer neuen, christologisch geprägten Logik, Grammatik und Ästhetik, vgl. III.6 sowie Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 132-136.

(wesentlichen oder habituellen) Meinung in Anspruch genommen werden oder in Form einer Abstraktion bzw. in einer vom eigentlichen Sinn abweichenden Betrachtung. In Erwägung dieser Unterscheidung sei eine Übertragung göttlicher Idiome auf die Prädikation menschlicher Natur *in abstracto* bzw. *extra unionem* abzulehnen, da dadurch die wesentlichen Eigenschaften der Menschheit im Konkretum der Personeneinheit ausgeblendet werden.

Diese inhaltliche Distanzierung von den ungeklärten Themen in Luthers Deutung des Abendmahls und der Christologie war ihm dank der zeitlichen Entfernung und der mangelnden Teilnahme am ersten Abendmahlsstreit möglich: Anders als Brenz – und gewiss anders als Luther und Melanchthon –, der den ersten Abendmahlsstreit persönlich erlebt hatte, konnte Chemnitz davon Abstand nehmen. Er verstand den Abendmahlsstreit zwar als Vorbedingung der derzeitigen christologischen Kontroverse, setzte ihn aber nicht mit ihr gleich. Dieser Schritt ermöglichte ihm die Entkoppelung der sakramentalen Realpräsenz von der christologischen Ubiquitätslehre, indem er sie – von Luthers und Brenz' Standpunkt abweichend – nicht aus der Personeneinheit deduzierte. Stattdessen griff er gegen Brenz' Mühe, die *potestas* Gottes nachzuweisen, auf Melanchthons Ablehnung ihrer Negation (*non posse*) in voluntativer Nuancierung zurück.

Seine Behauptung der Multivolipräsenz als Mittelweg zur Konkordienstiftung war nichts anderes als eine Übernahme der These des *Praeceptor Germaniae* vom göttlichen Willen als Korrektur der Tübinger Behauptung einer ontologischen Notwendigkeit in der göttlichen Anwesenheit im Abendmahl. Diese Art Realpräsenz beschränkte dann Chemnitz – anders als Luther und gegen die Zwinglianer – auf eine Präsenz der Wirkung⁸⁹⁵ im Leitmotiv der „Nutze des Abendmahls“. Somit konnte er eine Trennung zwischen der Substanz und deren Wirkung als schlicht undenkbar erklären:⁸⁹⁶ Die melanchthonischen *beneficia Christi* seien immerhin von der Realpräsenz abhängig, ohne jedoch mit ihr identisch zu sein. Dennoch motivierte Chemnitz die Realpräsenz durch die Übernahme des von Luther vertretenen – und von Melanchthon bereits ab den Zwanzigerjahren abgelehnten – ontologischen Mittelwegs der Konsekrationslehre zwischen rein spiritualistischer Deutung und römisch-katholischer Transsubstantiationslehre. Durch die Einsetzungsworte komme eine Union des Wortes Christi mit den Elementen zustande, die nicht physisch, sondern supranatural – sakramental, könnte man sagen – zu deuten sei.

Auch in Bezug auf das Thema der Nießung fand Chemnitz mit seiner Lehre

895 Ivi, 136-141.

896 Zum Leitmotiv der „Nutze des Abendmahls“, vgl. III.6.

von der *manducatio triplex* einen Mittelweg, dessen logische Prägnanz in ausgeprägtem Kontrast zu den Verfahrensweisen seiner Gegner stand, indem er drei Formen des Abendmahlempfanges unterschied: die *manducatio physica*, das physische Essen – womit er sich in der Tat gegen Luthers Auffassung stellte, indem er diese Art Nießung allein auf die Elemente beschränkte; die *manducatio spiritualis*, das geistliche Essen; die *manducatio sacramentalis*, das sakramentale Essen, das die Gegner als logisch mangelhaft bzw. unbedeutend bezeichneten. Auf die *Wittenberger Konkordie* zurückgreifend, widersprach Chemnitz der *manducatio impiorum* nicht, vertrat sie aber in der abgeschwächten Form der *manducatio indignorum* immerhin – anders als die Tübinger Theologen –, ohne damit eine christologische Begründung zu verknüpfen.⁸⁹⁷

5. Chemnitz' Übernahme der Position seiner Vorgänger: Die produktive Kompromisslösung und der christologisch motivierte Widerstand der Helmstedter Theologen

Wie Melanchthon, bemühte sich Martin Chemnitz in seiner Unterteilung der Idiomenkommunikation in drei Genera, durch das erste Genus die Unterscheidung zwischen *concreta* und *abstracta* zu betonen: Die grammatische oder etymologische Verwendung sei entweder *in abstracto* bzw. außerhalb der Union zu verstehen oder *in concreto* bzw. innerhalb der Union.⁸⁹⁸ Er unterschied auch drei Klassen von Eigenschaften: die essentiellen, die akzidentiellen und die personalen Eigenschaften. Alle göttlichen Eigenschaften müssen essentiell sein: Die Eigenschaft, an einem gegebenen Ort sichtbar zu sein, solange in ihr eine Eigenschaft der menschlichen Natur bestehe, falle nicht darunter. Auf diese Weise ließ Chemnitz zwar eine metasprachliche Abstraktion zu, diese führte dennoch zu keinerlei Verwirklichung auf ontologischer Ebene. Somit war Chemnitz in der

897 Chemnitz paraphrasierte nämlich eine Stelle Andreaes, blieb jedoch in seiner Auffassung sehr distanziert. Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 141-146.

898 Chemnitz' Definition ist wörtlich identisch mit jener Melanchthons (CR 23, 6f.; 317) und gilt gewissermaßen als Lösung der Aporie in Luthers *Enarratio 53. Capitis Iesaiæ*. Vgl. Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 182. Über Chemnitz hinaus wurde seine Einteilung der Idiomenkommunikation in drei Genera im das späteren Luthertum übernommen. Die Tübinger Theologen führten dann während ihres Streits mit den Gießenern um die theopaschitische Frage ein viertes Genus ein, das *genus tapei-noticum*. Der Hintergrund dazu war wahrscheinlich der Streit zwischen Heshusius und Wigand (der Ostpreußische Abstraktionsstreit), dazu, vgl. Krüger, *Empfangene Allmacht*, 184-193. Wiedenroth, *Krypsis und Kenosis*, 384-396.

Lage, jene monophysitische oder doketische Tendenz der lutherischen Auffassung zu vermeiden, die ständig eine theopaschitische Aussage voraussetzte.⁸⁹⁹

Einerseits versuchte Chemnitz im melanchthonischen Sinn, den Tod Gottes am Kreuz wahrzunehmen, ohne damit die Leidensfähigkeit der göttlichen Natur zuzuschreiben; andererseits tat er es unter Verweis auf Luthers christologische Redeweise der Synekdoche als *pars pro toto* und unter Ablehnung der von Zwingli vertretenen Alloioisis. Die *differentia specifica Christi* – in Chemnitz' Auffassung mit der Subsistenz der menschlichen Natur im göttlichen Logos gleichgesetzt – mache eine sprachliche Mitteilung unzureichend, um die wahrhaftige Weise der Mitteilung der Eigenschaften zu beschreiben. Man könne sie nicht als reale Mitteilung beschreiben: Die Eigenschaften seien dem Suppositum als deren *differentia specifica* nämlich schon inhärent. Wiederum sei das Genus melanchthonisch das Festhalten an der Identität der zwei Termini sowie die Vermeidung der Vermischung der Naturen zugleich. In der Mittelung der Eigenschaften *tertium non datur*.⁹⁰⁰

Im zweiten Genus der *officia Christi* arbeiten die beiden Naturen zusammen am Erlösungswerk, das nie nur einer Natur zukomme – wie es Melanchthon in seiner Satisfaktionslehre gegen Andreas Osiander und Francesco Stancaro behauptete.⁹⁰¹ Das Verhältnis der Naturen werde so bestimmt, dass die menschliche Natur als Organ der göttlichen zur Vollendung des Werkes verstanden werden solle.⁹⁰² Diese Einführung der Soteriologie in die Lehre von der Idiomenkommunikation kritisierten die Wittenberger in ihrem *Grundfest* durchaus heftig.

Nach dem dritten Genus der Idiomenkommunikation und dem im Hintergrund stehenden Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes könne nur die menschliche Natur – als Organon des Logos für sein Erlösungswerk – Subjekt des Aufgebens göttlicher Eigenschaften sein. In dieser Auffassung war der Einfluss von Melanchthons antilutherischem Rekurs auf das Irenäuswort teilweise noch sichtbar.⁹⁰³ In polemischer Einstellung gegen den neuen kursächsischen Kurs betonte Chemnitz die Verborgenheit der göttlichen Natur in der menschlichen als eine Reihe von Attributen, die nicht zurückgezogen werden können, weil sie nie wahrhaftig mitgeteilt wurden.

899 Zum Doketismus, den Luthers Behauptung einer systemimmanente Theopaschie impliziert, vgl. I.1, I.2 und III.4.

900 Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 189f.

901 Zur Satisfaktionslehre Melanchthons, vgl. IV.2.

902 Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 192ff.

903 Dazu vgl. den Einfluss Melanchthons (StA 6, 264, CR 23, 376) in der Übernahme des Irenäuswortes „*requiescente verbo*“. Ivi, 278f.

Von Wittenberger Seite brachte diese Weise, im dritten Genus die *communicatio maiestatis* bzw. die Art und Weise der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur zu betrachten, Chemnitz sowie Andreae und Wigand den Vorwurf des Eutychianismus ein: Unter der ontologischen Voraussetzung der suppositalen Union geschehe die Mitteilung nicht wechselseitig, sondern – wie schon in Andreaes Vorschlag während des Maulbronner Colloquiums,⁹⁰⁴ in einer Ablehnung *ante litteram* des *genus tapeinoticum* und dadurch der theopaschitischen Formel, um das Paradox der *duplex divinitas* zu vermeiden⁹⁰⁵ – ausschließlich von der göttlichen zur menschlichen Natur, als Mitteilung ihrer Wirkung (ἐνέργεια).⁹⁰⁶ Durch diese Annäherung an Andreaes Position distanzierte sich Chemnitz zugleich von Heshusius, der 1560 in seiner Schrift *De praesentia corporis Christi* zwar die Einigung von Fleisch und Gottheit einsah, ohne aber damit eine notwendige Beziehung zwischen Allmacht und Allgegenwart zu postulieren, die Andreae und Chemnitz dagegen weiterhin vertraten.⁹⁰⁷

904 Auf die im Maulbronner Colloquium von Andreae eingeführte Unterscheidung zwischen *actus primus* und *actus secundus*, die in der spätereformatorischen Lehre von der Kenose übernommen wurde, griff Chemnitz selten zurück. Die traditionelle Alternative im Rahmen des Krypsis-Kenosis-Streits zwischen Brenz' und Gottfried Thomasius' Position als Grundlage für die Position der schwäbischen Kryptiker und der Position Chemnitz als Ausgangspunkt der Theologie der Gießener Kenotiker in der Frage, ob Christus den Gebrauch seinen göttlichen Eigenschaften *in statu exinanitionis* verborgen oder ob er darauf freiwillig verzichtet habe, wird allerdings Chemnitz nicht gerecht. Das *retinere / retrahere* war für Chemnitz zwar ein aktives Zurückziehen, aber der Fokus seiner Position war – anders als bei den Tübingern, die die Simultaneität der Stände besonders betonten – auf die Realität der Entäußerung gerichtet. An der gegenseitigen Erhöhung war dagegen Chemnitz nicht besonders interessiert. Er behandelte kurz den *status exaltationis* in *De duabus naturis*, Kap. 32.-33. Nur in Polemik gegen Theologie Schwenckfelds Behauptung eines neuen Wesens Christi nach der Erhöhung.

905 Es besteht in der Tat ein Widerspruch mit dem ersten Genus, aber dessen Wahrnehmung – wie Klinge betonte – wäre eine Überschätzung des Theorieniveaus der chemnitzianischen Kommunikationslehre. Dazu vgl. Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 202f.

906 Diese dynamische Auffassung der Allgegenwart in einer *praesentia*, die mit sich eine Art *operatio* bringe – also zum Werk Christi als Modus des Heilshandelns Gottes gehöre –, wurde dann in der Späorthodoxie des 17. Jahrhunderts von König und Quenstedt als *praesentia efficax* formalisiert. Ivi, 199ff.; 211; 257ff. Diese Art *praesentia efficax* sei allerdings auch eine *praesentia voluntaria*, die nach der Auffassung der Multivolipräsenz immer *per definitionem* dem Willen Gottes unterworfen sei. Es handelte sich um die Entwicklung der Theologie der Verheißung Melancthons in einer – wie Klinge sie definierte – „verheißenen Gegenwart“ Christi in seiner Kirche, die durch die *beneficia Christi* wirke. In dieser Weise, wie Klinge beobachtete, löste sich das mit dem Helmstedter Daniel Hofmann in den Achtzigerjahren aufgewiesene Problem der Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch, *χρῆσις* und *κτῆσις*, für die operativen Eigenschaften Gottes (insbesondere für die Allmacht), aber nicht für die immanenten, nicht-operativen Eigenschaften (insbesondere für die Allgegenwart), sozusagen *ante litteram*. Dazu vgl. ivi, 283ff.

907 Dazu ivi, 82.

Faktisch bezog sich Chemnitz' Betonung der metasprachlichen Überlegungen hinsichtlich einer Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Termini unter anderem auf den Streit, der Heshusius in Ostpreußen gegen die streng gesinnten Lutheraner beschäftigte. Die Lutheraner vertraten in Opposition zum *usus scholasticus* die etymologisch gegründete Deutung des Suppositums der Personseinheit als realer Synthese der Naturen – den *usus etymologicus*. Die christologische Prädikation, die Luther gegen die Schwärmer unter Bezugnahme auf die neue Ästhetik begründete, die die Synekdoche sprachlogisch erkläre, war dagegen für Chemnitz – wie schon für Melanchthon – nur bedingt akzeptabel: Nur wenn sie als die Grenzen der scholastischen Logik überschreitenden Sonderdeutung formalisiert werde.

Nach der Veröffentlichung von Heshusius' Abendmahlsschrift *Adsertio Sacrosancti Testamenti Jesu Christi* brach 1574 in Ostpreußen ein Streit aus. Heshusius war nach dem Tod Joachim Mörlins Bischof des Samlandes geworden. In dieser Schrift erhob er den Vorwurf einer unzulässigen Kanonisierung der Ubiquitätslehre, worauf Johannes Wigand, Bischof im benachbarten Pomeranien, reagierte. Die Auseinandersetzung eskalierte bis hin zu Heshusius' Verurteilung am 16. Januar 1577 auf einer von Wigand präsidierten Synode in Königsberg und seiner anschließenden Entlassung. Danach – noch im selben Jahr – wurde Heshusius als Primarius an die neu gegründete Helmstedter Universität berufen.

Die Opposition des Letzteren gegen die Christologie der *Formula Concordiae* war darauf gerichtet, dass die Aufnahme von Lutherziten⁹⁰⁸ in die *Konkordienformel* den Zweck hatte, die Lehre von der Omnipräsenz zum allgemeinverbindlichen Bekenntnisinhalt zu machen und dadurch die Gläubigen auf eine der Schrift widersprechende Lehre zu verpflichten.

Auslöser der Kontroverse um die Kenose war die Vertretung der Theopaschie im Bann der Württemberger Christologie, wie sie bereits in den Maulbronner Verhandlungen dargestellt wurde.⁹⁰⁹ Der Rücknahme der *communicatio maiestatis* durch die These des gemäßigten Ubiquismus entsprach eine Ermäßigung der theopaschitischen Behauptung, die Brenz selbst in seiner Theologie vollzog.⁹¹⁰ Unter dem Druck des Axioms der Leidensunfähigkeit Gottes und seines ontologischen Pendanten der Auffassung der Personseinheit als suppositaler Union ließ sich die Realität des Leidens Gottes wesentlich mildern, sodass nur

908 Der Aufruf bezog sich nämlich auf den 8. Band der Jenaer Ausgabe, der tatsächlich einige Verfälschungen enthielt. Dazu vgl. ivi, 296.

909 Zu den kenotischen Implikationen der theopaschitischen Frage, Wiedenroth, *Krypsis und Kenosis*, 250-256.

910 Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 193ff.

die Einführung eines neuen Ansatzes – der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* – den Tübingern erlaubte, Folgendes festzuhalten: Gelitten habe nicht Gott, sondern nur jener Mensch Jesus, der dennoch zur göttlichen Majestät erhöht wurde.

Nach dem Maulbronner Colloquium wurde die lutherische Hauptthese der Theopaschie insofern geschützt, als sie zu den Implikationen der göttlichen Selbstmitteilung an die Menschheit gezählt wurde – als eine Konsequenz des *genus maiestaticum*, auf das sich die Debatte im Laufe der Kontroverse verschob.⁹¹¹ Die kontroverse kenotische These sei trotz der christologischen Restriktion durch das Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes die logische Folge dieser Behauptung der Theopaschie.⁹¹²

Diese Spezifizierung vonseiten der Tübinger Theologen, die die Entäußerung Gottes in der Knechtsgestalt bis hin zur tiefsten Schwächung am Kreuz betonten, deuteten die Helmstedter Theologen als partielle Rücknahme der dogmatischen Behauptung der Personseinheit. Nur durch die ganze Person Christi könne das soteriologische Ziel der Menschwerdung Gottes vollendet werden. Die Theopaschie dürfe nicht zu einer Ausnahme des soteriologischen Vollzugs der Personseinheit an seinem tiefsten Punkt führen: Wenn in der Erniedrigung zum Tod am Kreuz keine Restriktion der *communicatio maiestatis* postuliert werde, verliere damit die Theopaschie und mit ihr die ganze soteriologische Aufgabe der Inkarnation ihre Bedeutung.

Heshusius' Ablehnung der Lehre von der Allgegenwart Gottes war durch die Ansicht motiviert, die Allmacht Gottes sei mit seinem Handeln nicht identisch. Gottes Allmacht – die mit seinem Heilswerk zusammengehöre – sei nämlich einer zeitlichen Fixierung der Dinge sowie der ontologischen Festlegung der Wirklichkeit auf die Kategorie des Raumes untergeordnet.⁹¹³ Ansatzpunkt der christologischen Betrachtung sei also die Soteriologie, die in der Heilsökonomie durch die Behauptung der Homoousie ihren Grund mit dem Vater finde. Ihre ontologische Auffassung fände in der suppositalen Union ihren Ausdruck.⁹¹⁴ Die

911 Dazu vgl. *ivi*, 197.

912 *ivi*, 179-193. Zu einem Überblick, vgl. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, 234-244.

913 Tilemann Heshusius, *DE DVABVS NATVRIS IN CHRISTO, EARVMQUE VNIONE HYPOSTATICA TRACTATVS: REVERENDI ET CLARISSIMI VIRI D. TILEMANNI HESHVSIIS. S. Theologiae Doctoris. MAGDEBVRGI, EXCVDEBAT ANDREAS GENA, Impensis Ambrosij Kirchneri M.D. XC.* (Magdeburg: Gehne Kirchner, 1590), fol. A1r-B7v. Wie das Datum zeigt, wurde Schrift posthum veröffentlicht.

914 Heshusius, *Tractatus*, fol. D2r; D7v-E5r, wo er auch auf Melanchthons Lehre von den unterschiedlichen Präsenzmodi zurückgriff. Gegen Melanchthons Lehre von den vier *gradus* hatte sich Brenz in seiner Auffassung der *differentia specifica Christi*, die er in der *communicatio* identifizierte, geäußert.

soteriologische Ausübung sei nämlich – nach Thilo Krügers Definition – die Frucht einer „empfangenen Allmacht“, einer universalen Herrschaft, die keine Allgegenwart benötige. Die These Brenz' von der Ubiquität des Leibes Christi als einer Eigenschaft, die der menschlichen Natur zwingend mit der Inkarnation gegeben wurde, konnte Andreae gegen Chemnitz in der *Formula Concordiae* und in ihrer Apologie nicht mehr vertreten. Die *differentia specifica Christi* bestand dann für die Apologeten Martin Chemnitz, Nikolaus Selnecker und Timotheus Kirchner ebenfalls nicht in der Kommunikation, sondern in der Personeneinheit. Diese Vorstellung führte ihn dazu, die von den Tübinger Theologen vertretene Lehre von der *communicatio maiestatis* unter Verweis auf Melanchthons Auffassung der Idiomenkommunikation *in concreto* zurückzuweisen.⁹¹⁵ Die mitgeteilten Eigenschaften werden aufgrund der hypostatischen Union immer der ganzen Person *in concreto* mitgeteilt. Diesen Standpunkt konnte er durch die von Chemnitz formalisierte Unterscheidung zwischen dem *usus grammaticus* und *usus scholasticus seu etymologicus* der lutherischen Christologie und dem üblichen *scholasticus* rechtfertigen.⁹¹⁶ Das von den Konkordisten vertretene *genus maiestaticum* sei in Heshusius' Perspektive, genauso wie in jener Melanchthons, als Ausdruck der euthychianischen Verirrung auszulegen. Diese Helmstedter Königschristologie werteten die Konkordienlutheraner als Annäherung an den Calvinismus: Genau aus diesem Grund – als Abgrenzung gegenüber den reformierten Standpunkt – war eine gewisse Betonung der leiblichen Realpräsenz im Abendmahl notwendig, die immerhin nie durch christologische Überlegungen hinsichtlich der Personeneinheit begründet wurde, sondern ausschließlich durch die Worte der Schrift.

Das Subjekt der Erniedrigung war für Heshusius – anders als für Melanchthon und die Reformierten – nicht der Präexistente, sondern die menschliche Natur. Die Erniedrigung des Logos sei soteriologisch mit dem Erlösungswerk Christi zu begründen und als mit der Auferstehung beendet zu verstehen – sie sei mit der Annahme der menschlichen Natur identisch. In diesem Zusammenhang – da Erniedrigung und Erhöhung im Gegensatz zur Hauptthese von Brenz' Christologie nicht simultan sein dürfen – sei die Aussage des Nicht-Gebrauchs schlicht bedeutungslos.⁹¹⁷

Apologia ad Electorem Augustum (1564), in Hutter, *Concordia concors*, 84f. Dazu vgl. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 158f.

915 Heshusius, *Tractatus*, fol. G2r-H1r; H8r-O1v; Abschnitt *Von der Art in Theologia zu reden in abstracto*, fol. Ciiijr-F1v.

916 Ivi, fol. H6r. Dazu vgl. Krüger, *Empfangene Allmacht*, 328ff.

917 Die traditionell inkarnationschristologische Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* thematisierte Heshusius jedoch nie explizit. Dazu vgl. ivi, 341-344.

Dies führte im Rahmen der Debatte um die *Formula Concordiae* (1577) und ihrer *Apologie* (1583)⁹¹⁸ ab 1585 zum Widerspruch der um Heshusius gruppierten Braunschweiger und Wolfenbütteler Theologen in Helmstedt bis hin zur Sezession,⁹¹⁹ die in den Territorien des Herzogtums in der Außerkraftsetzung der *Formula Concordiae* und dann im Ausscheiden aus dem Verband des Konkordienluthertums gipfelte. Hauptfigur des christologisch motivierten Sonderweges der Helmstedter im 17. Jahrhundert war Georg Calixt. Diese erste innenlutherische Sezession bildete den Zusammenhang für die Genese der ketnotischen Kontroverse im 17. Jahrhundert.

Diese war dennoch nicht von Jakob Andreae geprägt: Er wurde im Dezember 1580 aus seinem Amt entlassen und war aus diesem Grund nicht an den letzten Entwicklungen des Konkordienwerks beteiligt. Der Tod von Heshusius im Jahre 1588 ließ die – mit hoher Wahrscheinlichkeit viel zu optimistischen – Hoffnungen auf ein Religionsgespräch zwischen den aussichtslos gespaltenen Parteien dann endgültig versiegen.

918 Während des Colloquiums zu Quedlinburg gegen die naturalistischen Folgerungen der Ubiquität wurden die drei Formen der Ubiquität Christi in der Abendmahls- und Kirchenpräsenz sowie in der generellen Ubiquität weder geleugnet, noch bejaht (*non nego, nec assero*). *Formula Concordiae, Protocollum generale*, fol. 136v. Vgl. Klinge, *Verheißene Gegenwart*, 264ff. Der Bezug auf das *implet omnia* (Eph 1,4) wurde nämlich nur im Allgemeinen (*generaliter*) bejaht, ohne daraus konkrete christologische Deduktionen zu ziehen. Ebenso wurde in der *Apologie* der *Formula Concordiae* gegen die Kritik Ursins und der Neustädter auf die Frage nach der generellen Ubiquität nur entsprechend der *gubernatio universalis* geantwortet, indem die Allgegenwart mit dem Wirken in einer charakteristischen Doppelform zusammengebracht wurde: Die Kreaturen seien Gott gegenwärtig, weil er ihnen gegenwärtig sei. Ivi, 266f.

919 Wiedenroth, *Krypsis und Kenosis*, 231.

IX.

Von der theologischen Isolation und dem politischen Misserfolg: Kurze Phänomenologie des Aufstiegs und Falls des kursächsischen Philippismus

1. Alter und neuer Kurs in Kursachsen: Andreaes Einigungsbemühungen und die Multivolipräsenz als Mittelweg zwischen den zwei Traditionen

Die selbsterfüllende apokalyptische Prophezeiung der politischen Niederlage einer Positionierung, die sich selbst theologisch-politisch in Form einer Resttheologie verstand, musste bald ebenfalls die entflammte Einstellung der kursächsischen Theologen betreffen.⁹²⁰ Nach den Konkordienbemühungen der restlichen Landesherrn samt ihrer jeweiligen theologischen Räte auf ihre Kosten einerseits, nach dem Widerstand, den sie unermüdlich leisten wollten andererseits, war die Zeit dafür reif genug. Somit endete der kursächsische Philippismus in jener radikalisierten Form, die es um das Jahr 1567 – und noch offensichtlicher nach dem Tod des Luther treu gebliebenen Paul Ebers Ende 1569 – in der wittenbergischen theologischen Fakultät in Verbindung mit einem Führungswechsel erlebte.⁹²¹

Der Tropfen, das dieses streng antiphilippistische Faß zum Überlaufen brachte, war die unerwartete Gelegenheit, im Jahre 1573 – dreizehn Jahre nach dem Tod des *Praeceptor Germaniae* – aus der Sicht eines völlig veränderten politischen Umfelds auf Melanchthons ungefilterten späten Blickwinkel über das Abendmahl zurückgreifen zu können. Dies geschah durch die anonyme

920 Zum streng lutherischen Fall, vgl. V.5-V.7.

921 Neben den regulären Mitgliedern der Leucorea Georg Major, Paul Eber und Paul Crell wurden die Magister Heinrich Moller, Johannes Bugenhagen d.J. und Caspar Cruciger sowie Christoph Pezel als außerordentliche Professoren berufen – ohne promoviert zu sein.

Publikation der *Exegesis perspicua*,⁹²² einer Schrift, die in unleugbarer Weise erneut das ursprüngliche, wahre Gesicht von Melanchthons spätem Standpunkt um die Abendmahlslehre zeigte – nachdem im Laufe des letzten Jahrzehnts diese Darstellung zahlreiche bewusst mehrdeutige Interpretationen erfuhr, die vor allem dem Ziel dienten, das kontrovers gewordene Image des christologischen und abendmahlstheologischen Standpunkts Melanchthons posthum in kompromissbereiter Richtung zu rehabilitieren.

Ihrerseits werteten die kursächsischen Theologen – im Gefolge Melanchthons – die Zuspitzung der christologischen Auseinandersetzungen der letzten Dekade und ihren entsprechenden Eintritt in die Streitigkeiten als notwendige Reaktion auf die Angriffe in den christologischen und trinitarischen Disputationen der benachbarten Territorien. Unter Verweis auf Melanchthons geistliches Testament *Responsio ad articulos Bavaricos* wiederholten sie ausschließlich die Unterscheidung zwischen dialektischer und physischer Idiomenkommunikation, die bereits vonseiten der niedersächsischen Theologen erneut festgestellt worden war. Darin bestand ebenfalls der Ausgangspunkt der kursächsischen Beschuldigung; ihre Opponenten wollten eine Naturentrennung rechtfertigen. Dagegen wiederholten die Wittenberger die chalcidonische Bestimmung des Verhältnisses der Naturen, die zwar die Notwendigkeit einer Beziehung der Naturen zueinander bestätigt, jedoch den problematischen Punkt kaschiert: Ob das behauptete Verhältnis als ein realer Austausch der Eigenschaften auszulegen sei, oder ob es lediglich eine formale Beschreibung der ontologischen Voraussetzung der suppositalen Union darstellen sollte. In diesem zweiten Fall, wäre es an sich mit der Idiomenkommunikation nicht identisch. Die neue Behauptung der Wittenberger blieb also für die Möglichkeit einer Zuschreibung der göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur Christi im Grunde dennoch offen – was einen Schritt zurück zum traditionell melanchthonischen Standpunkt bedeutete, wie ihn Georg Major noch 1570 in seinen Promotionthesen dargestellt hatte.⁹²³ Die von den Lutheranern vertretene enge Verknüpfung von Christologie und Abendmahlslehre lehnten sie jedoch eindeutig ab – mit der Begründung, es handle sich hier um unterschiedliche Glaubensartikel. Unter Verweis auf Luthers Darstellung der Realpräsenz – allerdings nicht durch die Allgegenwart der Menschheit Christi, sondern allein durch die Einsetzungsworte – behaupteten die Wittenberger, die Modi

922 Joachim Curäus, *Exegesis perspicua* || & ferme integra contro-||uersiae de || SACRA COENA,|| Scripta vt priuatim consci|| entias piorum erudiat,|| Et || subiicitur iudicio sociorum || confessionis Augustanae,|| Quicunque candide & sine priuatis || affectibus iudicaturi || sunt. || (Leipzig: Ernst Vögelin, 1574) (VD16 C 6382).

923 Dazu vgl. IX.4.

der göttlichen Präsenz seien nicht logisch zu deduzieren oder zu erforschen, sondern allein in der Gestalt von Glaubensgeheimnissen anzunehmen. Mit ähnlichen Argumentationen wie in der nach den Maulbronner Verhandlungen verfassten *Censura Theologorum Witebergensium* (1564)⁹²⁴ bezogen die kursächsischen Theologen zum Thema der *sessio ad dexteram* gegen die württembergische Position deutlich Stellung. Den Mensch Jesus bezeichneten sie in Zusammenarbeit mit dem Präexistenten in seinem soteriologisch bestimmten Mittleramt nach Genesis 2, 23 als „fleisch von vnserm fleisch vnd bein von vnserm bein“. Diese biblische Stelle legten die Wittenberger so aus, dass sie damit die echte, nicht vergötterte Menschheit des Leibes Gottes hervorhoben.

Nur ausgehend von einer ernsthaften Menschwerdung und eines wahrhaftigen Opfertodes Christi sei in kursächsischer Perspektive die göttliche Gabe der Rechtfertigung für den Gläubigen gewährleistet. Die Anerkennung der württembergischen These des allenthalben anwesenden Leibes bedeute eine Vernichtung des wahren Leibes Christi: Es müsse sich nämlich unvermeidlich um eine verklärte Art Leib handeln, die aus Notwendigkeit keinen menschlichen Leib darstellen könne. Nach der Himmelfahrt werde – so die Wittenberger – die menschliche Natur zwar verklärt, nicht aber durch den Empfang göttlicher Eigentümlichkeiten, die letztendlich mit einer euthychianischen Vermischung der Natureigenschaften gleich wäre, sondern lediglich indem die Menschheit mit Gaben in sich geschmückt und perfektioniert werde.

Die Konfessionspolitik im ernestinischen Sachsen veränderte sich 1567 mit dem sogenannten Grumbachschen Händel – der Episode, die für Herzog Johann Friedrich II. zu lebenslanger Festungshaft führte. Zum Zeitpunkt seines Regierungsantritts setzte sich der Nachfolger Friedrich II., Johann Wilhelm, für die Restauration eines Luthertums flacianischer Prägung ein. Die beiden sächsischen Landesherren einigten sich dann auf die Möglichkeit, die kontroversen theologischen Themen durch ein Religionsgespräch beizulegen. Das entsprechende Colloquium hielten sie vom 21. Oktober 1568 bis zum 9. März 1569 in Altenburg ab; die Parteien kommunizierten nur schriftlich miteinander, um ein Ausufern der Streitigkeiten zu vermeiden.⁹²⁵ Als Vereinbarung zwischen den Herrschern galt der Verzicht beider Seiten auf die Möglichkeit, das Gespräch unabhängig vom Ergebnis der Diskussion vorzeitig abzubrechen, bevor alle offenen Religionsartikel diskutiert worden seien. Der unverzüglich vonseiten der

924 Dazu vgl. VI.5.

925 Von kursächsischer Seite traten Paul Eber, Heinrich Salmuth, Andreas Freihub, Peter Prätorius, Caspar Cruciger und der Hofprediger Christian Schütz an, von herzoglich-sächsischer dagegen Johannes Wigand, Johann Friedrich Coelestin, Christoph Irenäus, Bartholomäus Rosin, Alexius Bersnicker und Timotheus Kirchner.

herzoglich-sächsischen Theologen veröffentlichte Bericht informiert über den konkreten Ausgang des Religionsgesprächs.⁹²⁶ Ohne herzogliche Erlaubnis und gegen die Weisung der kursächsischen politischen Räte verließen die Theologen das Colloquium am 9. März; die Gründe für den Abbruch der Verhandlungen nannten sie jedoch erst zwei Wochen später.

Noch einmal stellten die unterschiedlichen, dem Bekenntnis zugeschriebenen Funktionen und die kursächsische Behauptung den Hauptgrund der Kontroverse aus Perspektive der Lutheraner dar, das *Corpus doctrinae Philippicum* sei in seinen entscheidenden Punkten nicht zu überarbeiten. Jene Verirrung, die die kursächsischen Theologen nicht widerrufen wollten, bestand laut den Lutheranern weiterhin in den Irrtümern gegen einen der Pfeiler der lutherischen Lehre: das durch die majoristische und die synergistische Verirrung in Gefahr gesetzte *sola fide*. Infolge des Scheiterns des Religionsgesprächs ließ Herzog Johann Wilhelm von Sachsen 1570 das *Corpus doctrinae Thuringicum* erstellen,⁹²⁷ in dem Luthers Befestigung als exklusiver Autorität und somit das dynastische Anliegen der Ernestiner zur Wahrung der echten Lehre Luthers in eine neue Phase eintraten.⁹²⁸ Ihrerseits konnten die kursächsischen Theologen mit ihrer neuen Perspektive nach fünf Jahren über die Grundlage ihrer Ablehnung der württembergischen Lehre von der realen Idiomenkommunikation im Gutachten *Censura Theologorum Witebergensium* hinausgehen: Ins Zentrum der kursächsischen Vorstellung rückte Melanchthons tropische Interpretation der Einsetzungsworte von 1Kor 10, 16 – ein eindeutiger Widerspruch der lutherischen Behauptung der Realpräsenz des Leibes Christi.

Spuren davon waren bereits 1566-1567 in den Vorlesungen von Melanchthons Schwiegersohn Caspar Peucer sowie Melanchthons Nachfolger auf seinem theologischen Lehrstuhl, Caspar Cruciger d.J., zu finden. Als der junge Christoph Pezel 1567 gezwungen wurde, die gemäßigte Position, die er von seinem Lehrer Victorin Strigel erworben hatte und die noch an der Realpräsenz der Elemente festhielt, in seiner Vorlesung über die Apostelgeschichte an jene seiner älteren Kollegen anzupassen, vollendete sich die theologische Umstellung der Leucorea.⁹²⁹

926 s.a., *Wie das Aldenburgisch Colloquium zergangen. Anno M. D. LXIX* (Nürnberg: Christoph Heußler, 1569) (VD16 W 2504).

927 In diesem Territorialbekenntnis standen neben den drei altkirchlichen Symbola, der *Confessio Augustana Invariata* und ihrer *Apologie* auch der *Kleine* und *Große Katechismus* Luthers, die *Schmalkaldischen Artikel*, das von Justus Menius verfasste *Bekenntnis der thüringischen Landstände gegen das Interim* (1549) und das *Weimarer Konfutationsbuch* (1559). Zur Entstehung und Einführung des neuen Bekenntnisses, vgl. Gehrt, *Ernestinische Konfessionspolitik*, 333; 349f.; 366f.; 378; 397f.; 420.

928 Ivi, 129-137. Leppin, „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung“.

929 Wie Conrad Schlüsselburg, der zusammen mit Albert Schirmer im Jahre 1566 sich in Wittenberg

Der erste wirksame Schritt zur Konkordie war Jakob Andreaes Bereitstellung einer Vorlage, in der jegliche Artikel bereits in Affirmation und Negation formuliert waren. So konnten bereits 1568 die von Georg Major zunächst mündlich geschilderten *Fünf Unionsartikel* entstehen. Andreaes Konkordienbemühungen – die er auch nach dem zwischenzeitlichen Tod seines Landesherrn Christoph im selben Jahr fortsetzte – war dennoch ein erstes Scheitern beschieden. Durch den mäßigen Erfolg der mangelnden Ablehnung der *Fünf Unionsartikel* vonseiten der kursächsischen Theologen im vorherigen August wurde Andreae im März 1570 dazu ermuntert, zusammen mit Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, den Kurfürsten August von Sachsen in Zerbst im darauffolgenden Mai zu einer Theologenversammlung einzuladen. Ende des Monats erreichte er dann Dresden mit Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg, wo sie August ihre Bitte erklärten. Die Gelegenheit, über den Konsens zu predigen, den er mit den

befand, berichtete. Der Bericht hatte er aber erst 1592 veröffentlicht. Conrad Schlüsselburg, *THEOLOGIAE CALVINISTARVM* || *Libri Tres*, || *IN QVIBVS, CEV IS* || *TABELLA Q. VADAM, QVASI* || *AD OCVLVM, PLVSQVAM EX CCXXIII.* || *Sacramentarium publicis scriptis, pagellis, verbis proprijs, &* || *AVTORVM nominibus indicatis, demonstratur, eos de nullo* || *ferè doctrinae Christianae Articulo, rectè sentire: Ad-* || *dita simul verae sententiae ASSERTIONE* || *& contrariae opinionis REFV-* || *TATIONE:* || *COLLECTI OPERA ET STVDIO* || *M. CONRADI SCHLVSELBVRGII, DIOECESIOS* || *Raceburgensis Superintendentis, et coniunctarum Megapo-* || *lensium Ecclesiarum generalis In-* || *spectoris.* || (Frankfurt/Main: Johann Spieß, 1592) (VD16 S 3041), Abschnitt *De Vitebergensium Antilutheranorum Apostasia & Sacramentaria haeresi, Theologia Calvinistarum*, fol. 3v-11v. Schlüsselburgs Versuch, sich auf die der Realpräsenz der Menschheit Christi festzuhalten, die von Johannes Brenz, den Württembergern Theologen und von Selnecker vertreten wurde, widersprach dann Pezel unter Verweis auf die Ereignisse aus dem Jahre 1564 ohne Berufung. Der Konflikt eskalierte, bis zum Verlang an Schlüsselburg, Anklagen in schriftlicher Form – in seiner *Apologia* – zu verfassen. Valentin Ernst Löscher, *Ausführliche historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten*, 1-16. Conrad Schlüsselburg und Albert Schirmer, *Bekandtnus Zweyer in H. Schrifft Gelerter personen / Von Etlichen sehr wichtigen puncten. Darüber sie der Vniuersitet zu Wittenberg öffentlich Relegiert / Vnnd ver= weiset sindt. Vnd allerley dieser nötige sachen darauß zuuernemen. Geschehen zu Witteberg. Anno 1568.* (s.l., 1568) (VD16 S 2926), fol. A2r-4v. Auch Schirmer wurde befragt und verteidigte Schlüsselburgs Position, die die beide sich zu widerrufen weigerten. Aus diesem Grund wurden sie durch ein öffentliches Dekret vom Lehrbetrieb der Universität ausgeschlossen und aufgefordert, die Stadt Wittenberg sofort zu verlassen – ein Dekret, das Kurfürst August erst am 26. Februar 1586 aufheben ließ. Die beide verteidigten ihre Position durch ein Bekenntnis – dessen Wortlaut im Fall Schlüsselburgs identisch mit seiner *Apologia* war, die Wittenberger antworteten am 4. März 1568 mit einer Schrift, die dessen Position noch einmal anathematisierte: Wittenberger Rektor und Senat, *DVO SCRIPTA PVBLICE PRO= POSITA A RECTORE ET SENA= TV ACADEMIAE VVITEBERGENSIS CONTRA Conradum Schlüsselburgium & impietatisque scelerum huius socium Al= bertum Schirmerum. VVITEBERGAE IOHANNES CRATO excudebat. ANNO M. D. LXVIII.* (Wittenberg: Johann Kraff, 1568) (VD16 W 3717), fol. B1r-5v. Dazu vgl. VIII.4 sowie Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 125-136.

*Fünf Unionsartikel*n bewältigt hatte, wollte Andreae ebenfalls nicht verpassen.⁹³⁰

Verlieren wollte er dennoch diesen labilen Konsens auch nicht. Demzufolge bemühte er sich, besonders vorsichtig in der Deutung des Abendmahls zu bleiben. Auf eine Begründung der Realpräsenz durch das Lehrstück der Allgegenwart der menschlichen Natur verzichtete er um der Konkordie willen gerne. Sie stellte er stattdessen durch die Akzentverschiebung auf die Einsetzungsworte nach der voluntativen Linie dar, die schon Chemnitz im Bann von Melanchthons Kompromisslösung der Multivolipräsenz um das Abendmahl vorgeschlagen hatte. Lediglich redete er von der Möglichkeit – statt der Notwendigkeit, im Gegenteil zu Brenz' programmatischem Standpunkt⁹³¹ –, für Christus gegenwärtig zu sein, wo immer er will.⁹³² Andreaes Fähigkeit, sich auf Messers Schneide zu bewegen, hatte eine große Wirkung auf die Kurfürstin Anna. Diese reichte dennoch nicht aus, um ihren Mann, den Kurfürsten August, von der Teilnahme an der von dem Tübinger geplanten Versammlung zu überzeugen. Schließlich wurde aber eine Kompromisslösung für den geplanten Zerbster Konvent ausgesprochen: Bei einer absichtlich geringen Anzahl der Teilnehmer wurden bewusst bekanntlich kompromissbereite Theologen gewählt.⁹³³

2. *Der Consensus Dresdensis: Ein mehrdeutiges Landesbekenntnis als Anfang vom Ende des kursächsischen Philippismus*

Zum selben Zeitpunkt von Jakob Andreaes ersten Konkordienbemühungen ist der Anfang der Spannungen zwischen Martin Chemnitz und seinem evangelisch gesinnten Herzog Julius zu datieren, dessen Regierungsantritt im Jahre 1568 mit Nikolaus Selneckers Aufstieg im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel verbunden war. Bereits seit 1554 war Chemnitz als Koadjutor Joachim Mörlins im Fürstentum beschäftigt, 1567 wurde er selbst dort kirchlicher Rat und

930 Zum ganzen Abschnitt, vgl. Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, 103-118.

931 Dazu vgl. VI.1.

932 Jakob Andreae, *Ein Christliche Pre=digt / von Christlicher Einigkeit der Theologen Augspurgischer Confession / zu Dresden den XXII. Martij Anno 1570. gehalten. Durch Jacobum Andreae / der Heiligen Schrift Doctorn / Probst zu Tübingen / vnd bey der Vniuersitet daselbst Cantzlern. Gedruckt zu Wolfenbüttel / durch Conradt Horn. M. D. LXX.* (Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1570) (VD16 A 2533), fol. G1r.

933 Andreae, *Gründtlicher Warhafftiger vnd bestendiger Bericht*, fol. K3v.

Superintendent – bis Selneckers Eintritt im Jahre 1570 ihn ablöste. Nachdem Herzog Heinrich II. bei seiner Rückkehr ins Land einen rekatholisierenden Prozess seiner Territorien veranlasste, die durch die 1528 von Johannes Bugenhagen verfasste Kirchenordnung für die Stadt Braunschweig sowie durch die aus dem Jahre 1543 stammende Kirchenordnung für das Fürstentum evangelisch geworden waren, entließ Julius den römisch-katholischen Hofprediger und berief Chemnitz, Andreae sowie Peter Ulner aus Gladbach zur Kirchenvisitation. Es war das Jahr 1568. Im folgenden Jahr wurde dann eine neue, von Chemnitz und Andreae gemeinsam verfasste Kirchenordnung in Kraft gesetzt. Die ersten Spannungen zwischen Julius und Chemnitz fingen an, als Selnecker versuchte, das *Corpus doctrinae Philippicum* anstelle von Chemnitz' und Andreaes Kirchenordnung in Braunschweig einzuführen.

Aus Furcht vor einer Preisgabe der Braunschweiger und Wolfenbütteler Kirche an den sich damals in Wittenberg verbreitenden Kryptocalvinismus beschwerte sich Chemnitz öffentlich bei dem Herzog und bat ihn um seine Entlassung aus dem Dienst.⁹³⁴ Genau die Furcht vor kryptocalvinistischen Einstellungen verursachte Selneckers Entlassung von seinem Amt als Generalsuperintendent nach seiner Annahme des neu erschienenen kursächsischen Konfessionsbekenntnisses, des *Consensus Dresdensis*, sowie seine Ersetzung durch den streng lutherisch gesinnten Jenaer Theologen Timotheus Kirchner.

Dem niedersächsischen Versuch, durch ein gemeinsames Bekenntnis eine Koalition gegen die Wittenberger zu bilden, folgte eine rasche Reaktion der gegnerischen Seite. Schon im September verfassten die Wittenberger einen *Extrakt* aus dem *Grundfest*, für den Kurfürst August trotz einer positiven Stellungnahme der Theologischen Fakultät Leipzig und einer von ihm erbetenen erneuten Begutachtung des Textes durch die Konsistorien Leipzig und Meißen keine Druckgenehmigung erteilte.⁹³⁵ Im Text fassten die Wittenberger den zweiten und dritten Teil des kurz zuvor erschienenen *Grundfests* polemisch zusammen, um mit der Darstellung der Irrlehren der Flacianer und ihrer Abweichung von der Lehre der rechtgläubigen Kirche den Vorwurf zu widerlegen, eine calvinistische Christologie und damit – obwohl implizit – die entsprechende Abendmahlslehre vertreten zu haben.

934 Im Jahre 1576 wurde bei der Gründung der Universität Helmstedt das *Corpus doctrinae Julium* ins Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel eingeführt. Aufgrund seiner Friedensliebe setzte sich Julius immerhin für die Durchsetzung der *Formula Concordiae* in seinen Territorien ein, die aber trotz ihrer formalen Geltung außerhalb der Stadt Braunschweig bedeutungslos blieb. Die Initiative unterbrach er in der Tat schon im Jahre 1578, als es zum endgültigen Bruch mit Chemnitz kam.

935 Zum *Extrakt*, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 423-448.

Das theologisch-politische Problem des Vorwurfs des Calvinismus, der in Bezug auf die 1555 erlassene religionspolitische Duldung der Angehörigen des *Augsburger Bekenntnisses* im Heiligen Römischen Reich eine Gefahr für sein Land darstellte, wollte Kurfürst August ein für alle Mal lösen. Die Koalitionsstiftung um das *Niedersächsische Bekenntnis* gegen die kursächsischen Theologen brachte August – beeinflusst unter anderem von der Kurfürstin Anna und seinem Hofprediger Wagner, welche der Theologie Luthers näher als jener Melancthons standen – zum Erlass eines Zensurmandats gegenüber dem *Grundfest* und zur Forderung einer klaren Darstellung der Rechtgläubigkeit seiner Theologen. Aus diesem Grund entschloss er sich, die Frage nach der Wittenberger Christologie mittels eines kursächsischen Bekenntnisses zu regeln: Zu diesem Zweck lud August zwischen dem 8. und dem 10. Oktober 1571 eine Synode nach Dresden ein. Im Gefolge der Einladung informierte Selnecker seinen Kurfürsten über die Ratifizierung und die bevorstehende Veröffentlichung des *Niedersächsischen Bekenntnisses*, die den Eindruck vermittelte, es sei ebenfalls von den Wolfenbüttlern unterzeichnet worden. Auf Selneckers Bitte hin übersandte Julius dem kursächsischen Fürsten einen Kompromissvorschlag. Davon erfuhr August allerdings erst nach Ende der Dresdener Synode,⁹³⁶ woraus das *Consensus Dresdensis*⁹³⁷ resultierte, das bis zu den 1574 entstandenen *Torgauer Artikeln* das feierliche, von den beiden Kursächsischen Universitäten von Wittenberg und Leipzig verfasste kursächsische Landesbekenntnis zu Christologie und Abendmahl blieb.

Das Bekenntnis stellte sich – wie es gängig war – als Wiederholung und Erläuterung der echten Lehre unter Verweis auf das *Corpus doctrinae Philippicum* und Luthers *Kleinen Katechismus* dar: Eine erneute, einhellige Vorstellung der Lehrgrundlage war aufgrund der Einführung von fremden Irrlehren ins Land notwendig, behaupteten die Verfasser. Praktisch bezog sich das *Consensus Dresdensis*

936 Neben der reformiertenfreundlichen Position der Wittenberger Theologen Pezel, Cruciger, Moller und auch des Hofpredigers Schütz und des Superintendenten Stössel gab es noch die klassische philippistische Position von Widebram, Bugenhagen, Major, den Leipziger Theologen und dem Meißener Paul Crell sowie die lutherische Position der Kurfürstin Anna, des Hofpredigers Wagner und des Dresdener Superintendenten Gresser. Zum Hintergrund der Dresdner Synode, vgl. ivi, 449ff.

937 Kurtze || Christliche vnd Einfel=||tige widerholung der Bekentnis / der || Kirchen Gottes / In des Churf#[ue]rsten zu Sach=||sen Landen / Von dem Heiligen Nachtmahl 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 || Drefßden gestellet / den 10. Octobris / || Mit einhelligem Consens der Vniuersiteten || Leiptzig vnd Wittenberg / Der dreyen Geistlichen || Consistorien / vnd aller Superattendenten || der Kirchen dieser Lande. || (Dresden: Gimel Bergen d.Ä. und Matthes Stöckel d.Ä., 1571) (VD16 K 26459). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 807-822.

auf Melanchthons christologische Darstellung eines nach der scholastischen Lehre gedeuteten Dogmas der Personeinheit, in der eine an sich anhypostatische menschliche Natur von der göttlichen Natur enhypostasiert – getragen und emporgehalten – werde. Auf diese Weise lehnten die kursächsischen Theologen Luthers Gleichsetzung des Dogmas der Personeinheit mit dem Lehrstück der Idiomenkommunikation ab. Genau wie Melanchthon blieben die Verfasser des Bekenntnisses dem Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes treu und schrieben das Leiden und das Sterben *in abstracto* allein der menschlichen Natur zu, die jedoch *in concreto* nur im Suppositum der Personeinheit bestehe. Dem Letzteren sei wiederum als Ganzes in den beiden Naturen das Erlösungswerk zuzuschreiben.

Die Frage nach dem Grad der von der menschlichen Natur empfangenen Majestät Gottes nach der Erhöhung betrachteten die kursächsischen Theologen mit Rücksicht auf die Wahrung der trinitarischen und christologischen Perichorese: Die Menschheit Christi solle nach der Himmelfahrt weiterhin als menschliche Natur bzw. als Kreatürlichkeit betrachtet werden, um die christologische Perichorese nicht zu zerstören und durch eine Vergottung der Kreatürlichkeit der menschlichen Natur Christi in die arianische oder in die manichäische Verirrung zu verfallen. Entsprechend solle von der Aufzählung der Gaben Gottes die reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften ausgeschlossen bleiben, um einen gewissen Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur zu erhalten. Auch in diesem Fall bildete eine Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis*, welche die Zustände jeweils mit der menschlichen und der göttlichen Natur gleichsetzte, den impliziten Hintergrund.⁹³⁸

Die Ablehnung der Realpräsenz einer solchermaßen konnotierten menschlichen Natur – in Form der Ablehnung einer erwähnten, jedoch nicht ausführlicher definierten realen Idiomenkommunikation (*communicatio idiomatum realis*) – wurde demzufolge aus der christologischen Voraussetzung von deren Anwesenheit nur an einem einzigen Ort konsequent deduziert: nach der Auferstehung und Himmelfahrt nicht auf Erden in den Abendmahlsfeiern als wahrer Leib und Blut Christi, nicht aber aus jeglichen abendmahlstheologischen Behauptungen, die dem Standpunkt der Reformierten entspräche. Im Hintergrund standen immer wieder die melanchthonische physische Deutung der Himmelfahrt sowie die entsprechende räumlich-lokale Auffassung des Begriffs des Himmels.

Die daraus abgeleitete Abendmahlsdefinition entsprach der von Melanchthon unermüdlich verteidigten *cum pane*-Formel der *Confessio Augustana Variata* – die seit mehr als einer Dekade als Teil des *Corpus Doctrinae* dem

938 Zur Verschiebung des württembergischen lutherisch geprägten Argumentationsmusters aufgrund von Kritiken aus reformierter Seite, vgl. VI.3 und VI.4.

Landesbekenntnisses gehörte –, aber in bewusst mehrdeutiger Form. Sie war der Person gemäß göttlicher Natur (*in abstracto*) oder beider Naturen (*in concreto*) zuschreibbar, sodass der entscheidende Punkt sowohl auf calvinistische als auch auf lutherische Weise ausgelegt werden konnte. Luthers Merkmal der *manducatio indignorum* oder *impiorum* wurde schlicht nicht erwähnt. Dies genügte jedoch, um einen religionspolitisch folgenreichen Ausschluss Kursachsens aus den Angehörigen der *Confessio Augustana* zu vermeiden.

Anfang 1572 ließ Julius von Wolfenbüttel dem Kurfürsten August von Sachsen wissen, er habe seine Theologen um eine Stellungnahme zum *Consensus Dresdensis* gebeten. In dem bewusst ambivalent formulierten Text, behaupteten die niedersächsischen Theologen, sei zwischen einer lutherischen und einer calvinistischen Deutung der Streitthemen nicht klar zu unterscheiden. Infolgedessen – obwohl der Text in seiner lutherischen Deutung völlig akzeptabel wäre – stellten die sich calvinisierenden Aussagen der Wittenberger im Jahre 1571 einen Präzedenzfall dar, um an der Rechtmäßigkeit der lutherischen, statt der calvinistischen Deutung des Bekenntnisses vonseiten der Wittenberger zu zweifeln.⁹³⁹ Aufgrund der namentlichen Benennung der Wittenberger distanzierte sich Selnecker von dem von Chemnitz verfassten *Niedersächsischen Bekenntnis* und bat August um Gnade für seine Person.⁹⁴⁰ Die Intervention der Herzogin Dorothea von Braunschweig-Lüneburg führte in der Tat zu Selneckers Rückruf und schließlich zur Zusammenarbeit zwischen den beiden Generalsuperintendenten; Chemnitz wurde mit der Begleichung der Lehrdifferenzen beauftragt.

Als Selnecker Kurfürst August um eine Stelle bat und eine Professur an der Theologischen Fakultät Leipzig erhielt, kamen auch die noch relativ latenten Spannungen mit den kursächsischen Theologen ans Licht: Letztendlich hatte er mit den Flacianern im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel zusammengearbeitet. Genau darin bestand allerdings die Angelegenheit, die Selneckers Einladung nach Kursachsen vonseiten des Landesherrn im Rahmen seiner neuen anticalvinistischen Strategie verursacht hatte. Nach dem Tod des Hofpredigers Philipp Wagner, 1573, trat desgleich in Dresden der streng anticalvinistisch gesinnte Georg Lysthenius als neuer Hofprediger ein – und ebenfalls dort verursachte die anticalvinistische Wahl Augusts einen Ausbruch von

939 Zu einer ausführlichen Darstellung der niedersächsischen Stellungnahme, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 454-462.

940 Der Kurfürst erklärte die Einladung zur Dresdener Synode noch vor dem Erhalt der Briefe von Selnecker und Herzog Julius, denen er Exemplare des neuen kursächsischen Bekenntnisses übersandte, mit der Bitte an Selnecker um Verbreitung des Textes. Selnecker erfüllte die Erwartungen des Kurfürsten und machte der *Consensus Dresdensis* zum lutherischen Referenztext für seine anticalvinistische Polemik gegen Bèze. Ivi, 449ff. und, zum Brief an Julius, 452f.

Konflikten – diesmal jedoch mit dem anderen Hofprediger Christian Schütz und dem Pirnaer Superintendenten Johann Stössel. Mit der Publikation der Schrift *Von den Fallstricken*⁹⁴¹ aus Heshusius', Kirchners und Wigands Feder erschien der letzte Beitrag des ernestinischen Sachsens zur Kontroverse. Im folgenden Jahr, nach dem Tod von Johann Wilhelm von Sachsen am 2. März 1573, dessen beide Söhne noch minderjährig waren, übernahm August die Regierung des Landes und entfernte die Gnesiolutheraner umgehend aus ihren Ämtern.

Augusts Annäherung an streng anticalvinistische Positionen war eine Folge der mehrdeutigen Einstellung des kursächsischen Landesbekenntnisses. Dafür hatte er bereits im Dezember 1571 von seinem Schwiegersohn, dem Pfalzgrafen Johann Casimir, Sohn des pfälzischen Kurfürsten Friedrich III., eine viel zu enthusiastische Reaktion erhalten. Die Begeisterung war von der Möglichkeit begründet, den Text namentlich als lutherischen Text begrüßen zu dürfen, ohne damit praktisch gezwungen zu sein, auf eine calvinistische Deutung seines Inhalts zu verzichten. Dies führte Johann Casimir sogar dazu, seinem Schwiegervater ein eher unerwartetes Konkordienangebot zwischen Kurpfalz und Kursachsen vorzuschlagen.⁹⁴²

Eine gleiche Deutung des Bekenntnisses war in der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main zu spüren, die drei unterschiedliche reformierte Gemeinden beherbergte. In einer Schrift gegen Selnecker erwähnte der Genfer Theologe Théodore de Bèze im Februar 1572 die Wittenberger, denen er die Schrift widmete, als Mitstreitende gegen die euthychianische Verirrung der Naturenvermischung der Lutheraner – die „Brentianer“, wie sie genannt wurden, mit ihrer Ubiquitätslehre und die Braunschweiger mit ihrer gleichermaßen zurückzuweisenden Auffassung der Multivolipräsenz. Erst Ende Mai 1572 beschloss August, Bèze einen Antwortbrief zukommen zu lassen: Er habe sich entschlossen, ausschließlich die Konfession der Angehörigen der *Confessio Augustana*, mit der sein *Consensus Dresdensis* vollkommen übereinstimmend sei, in seinen Territorien zu dulden.⁹⁴³

Die Dedikation vonseiten Bèzes war schließlich der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte: Dafür wandte sich August an seine Hofprediger

941 Johannes Wigand, Tilemann Heshusius und Timotheus Kirchner, *Von den || FALLSTRICKEN || Etlcher newer Sa=||cramentschwermere zu Wittenberg / || im neuen Bekenntnis / listiglich ver=||stecket / die Welt damit zuber#[ue]cken || vnd zuuerf#[ue]ren.|| Erinnerung vnd Warnung / || Durch die Theologen || zu Jhena.||* (Jena: Donat Richtzenhan, 1572) (VD16 W 2898). Zur ausführlichen Darstellung des Textes, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 462-468, sowie meinen Aufsatz „Polemical and Philological Paths in the Lutheran Eucharistic Controversies“.

942 Zur Darstellung des Inhalts des Textes, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 601ff.

943 Zu den Ereignissen, vgl. *ivi*, 558ff.

und Räte, deren Meinung über die Möglichkeit einer Koalition mit den calvinistischen Territorien allerdings ebenso wenig eindeutig war wie jene seiner Theologen. Der Ausbruch einer Gegenreaktion von kurfürstlicher Seite war nah. Ihr Hintergrund ist dabei auf die Ereignisse um den von Andreae 1570 eingeladenen Zerbster Konvent zurückzuführen.⁹⁴⁴

3. Der Zerbster Konvent: Ausgangspunkt von Selneckers Multivolipräsenz und der politischen Isolierung Kursachsens

Zum Zerbster Konvent, dessen Beginn für den 7. Mai 1570 geplant war, hatte August von Sachsen Andreas Freihub, Johann Stössel, Caspar Cruciger und Heinrich Moller gesandt, die nur widerwillig zustimmten. Die Promotionsdisputation von Cruciger und Moller war aber auf den 5. Mai angesetzt; die folgende feierliche Promotion einige Tage nachher, am 11. Mai. Aus diesem Grund reisten die beiden erst am 8. Mai an und brachen bereits am 10. als erste wieder auf. Auf Jakob Andreaes Vorschlag hin wurden neben der Heiligen Schrift und den drei altkirchlichen Symbola die *Confessio Augustana Invariata* und ihre *Apologie*, die *Schmalkaldischen Artikel* und Luthers *Kleiner Katechismus* als Lehrgrundlage aufgenommen. Luthers Werke galten demnach als Kriterium für die Deutung der Schriften der Federführer der strittigen Parteien, Melanchthon für Wittenberg und Johannes Brenz für Tübingen. Dies bedeutete einerseits zwar eine Offensive gegen das ab 1566 in Kursachsen eingeführte *Corpus doctrinae Philippicum*, andererseits aber gleichzeitig eine offensichtliche Distanzierung von der unreflektierten Kanonisierung der lutherischen Position in der württembergischen Deutung von Brenz.

Dieser Konkordienversuch wurde dennoch ebenfalls hinsichtlich der Frage zur Bekenntnisnorm zum Scheitern verurteilt, indem die kursächsischen Theologen, die nicht bereit waren, ihre philippistische Ausprägung aufzugeben,

944 Der damalige Prediger der niederländischen Gruppe von Reformierten, Petrus Dathenus, reagierte auf die Beratung der Frankfurter Prediger und stellte schon Anfang 1572 gegen die Intention des Kurfürsten August die erste explizit reformierte Deutung des Textes vor – unter Verweis auf Melanchthons späte Theologie. Ivi, 541ff. und zu den Ereignissen in Frankfurt am Main, 468-475, zum Inhalt von Petrus Dathenus' Text, 475-482. Zu Petrus Dathenus, vgl. Tobias Schreiber, *Petrus Dathenus und der Heidelberger Katechismus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

heimlich Unterschriften für eine alternative Lehrgrundlage einholten.⁹⁴⁵ Der alte Georg Major, der kurz zuvor seine Zurückhaltung gegenüber den *Fünf Unionsartikeln* von Andreae geäußert hatte, bemühte sich in der Zwischenzeit, die Thesenreihe für die anstehende Wittenberger Promotionsdisputation zu verfassen. Darin verfolgte er weiterhin jene strikt melanchthonische Linie, die er sein ganzes Leben verteidigte.⁹⁴⁶ Damit stellte sich Major einerseits gegen die württembergische Christologie der realen Idiomenkommunikation, andererseits jedoch auch gegen die kontroverse Linie, die die Wittenberger Theologische Fakultät unter Federführung Christoph Pezels vertrat.

Die Promotionsdisputation betonte immerhin die positive Darlegung der Christologie auf Basis der suppositalen Union.⁹⁴⁷ Daraus deduzierte Major im

945 Die alternative Lehrnorm sollte neben den von Andreae vorgeschlagenen Schriften auch das *Corpus doctrinae Philippicum* berücksichtigen. Zum Text, vgl. Valentin Ernst Loescher, Hrsg., *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 Übung 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), 23ff. Zum Bericht der hessischen Gesandten an den Landgrafen, vgl. Neudecker, *Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation*, Bd. 2, 293. In zwei Schreiben an ihren Kurfürsten August – eins davon vor dem Konvent verfasst – haben die Wittenberger ihren kritischen Standpunkt in Bezug auf eine innerlutherische Übereinstimmung insbesondere hinsichtlich des Themas der Abendmahlslehre und des entsprechenden christologischen Hintergrunds erklärt. Zu beiden Texten, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 144.

946 Heinrich Moller, Friedrich Widebram, Nikolaus Selnecker, Christoph Pezel, Johann Bugenhagen, Caspar Eberhard, Siegfried Sack, Jakob Lechner, Johannes Garcaeus, Adam Rother und Georg Langevoith, *PROPOSITIONES, || COMPLECTENTES || SVMMAM PRAECIPVO=||RVM CAPITVM DOCTRINAE || Christianae, sonantis, Dei beneficio, in Aca-||demia et Ecclesia VViteber-||gensi. || DE QVIBVS CONFESSIIONEM || suam edituri sunt ad diem 5. Maij. || Anno Christi 1570. || M. Henricus Mollerus Hamburgensis, || M. Fridericus VVidebramus Pesticensis, || M. Nicolaus Selneckerus Noribergensis, || M. Christophorus Pezelius Plauensis, || M. Iohannes Bugenhagius VVitebergensis. || ET DE IISDEM RESPONDEBVNT || ad diem 26. eiusdem Mensis || et Anni: || M. Casparus Eberhartus Schnebergensis, || M. Sigefridus Saccus Northusanus, || M. Iacobus Lechnerus Austriacus, || M. Iohannes Garcaeus VVitebergensis, || M. Adamus Rotherus Nouofoensis. || M. Georgius Langvoit Naumburgensis. || Pro Licentia in Theologia consequenda. ||* (Wittenberg: Schwertel, 1570) (VD16 P 5069). Eine kritische Edition des Textes befindet sich in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 25-74. Hund beschrieb die Position Majors als „klassischen Philippismus“, der die Erweiterung der folgenden Jahre bezüglich der Himmelfahrtslehre, des Sitzens Christi zur Rechten Gottes sowie der Abendmahlslehre nicht enthält. Zur Theologie Majors und ihrer Übereinstimmung auch mit Melanchthons soteriologischen Standpunkt, vgl. V.2-V.5.

947 Thesen 21.-29., für eine ausführliche Erläuterung, vgl. Kaarlo Affman, „Der Ausspruch Augustins ‚ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conuoueret auctoritas‘ in der Rezeption Luthers“, in *Die Patristik in der Frühen Neuzeit: Die Relektüre der Kirchenväter in den*

Einklang mit Melanchthons späterer Einstellung gegen die antitrinitarische Lehre⁹⁴⁸ seine Abgrenzung von den Irrlehren, die er unter dem Stichwort einer „realen oder physischen Idiomenkommunikation“ (*communicatio idiomatum realis sive physica*) zusammenfasste. Abzulehnen seien jene Verirrungen, die die Präexistenz Christi ausschließen. Von diesem Dogma könne man die Trennung der Eigenschaften der jeweiligen Natur von den anderen sowie die Zuschreibung des soteriologischen Mittleramtes der ganzen Personseinheit und nicht der einen oder der anderen Natur allein als logische Folgen ableiten. Obwohl im Kreuzestod und in der Auferstehung ein Verdienst der ganzen Person bestehen, seien sie aber dem Willen der Person als trinitarischer Person des Gottessohnes allein zuzuschreiben – nicht etwa dem physischen Leiden und Sterben Christi in seinem Kreuzestod, der allein seine Menschheit betreffe und dem aufgrund der ontologischen Grundlage der suppositalen Union die göttliche Natur nicht erlegen sein kann. Es dürfe lediglich – so Major – keine wahre Mitteilung der Eigenschaften zwischen den Naturen angenommen werden, um aussagen zu können, dass Christus als Gott und Mensch gelitten hat, sondern eine Mitteilung der Eigenschaften an die Personseinheit.

Gerüchte über Majors Thesen erreichten die in Zerbst versammelten Theologen, die eine Delegation zur Befragung nach Wittenberg sandten. Andreae und der Schleswiger Superintendent Paul von Eitzen besuchten den Wolfenbütteler Generalsuperintendenten Nikolaus Selnecker, der zu den soeben promovierten Theologen gehörte, zunächst als Gesandte. Dieser behauptete, erst nach seiner Ankunft in Wittenberg von dem Thema der Disputation erfahren und sich gegen das Theologumenon der suppositalen Union gewandt zu haben. Diese von Melanchthons Christologie geprägte Grundaussage hatte für die anderen Disputanten lediglich den Zweck, durch den Postulat der Aufnahme der menschlichen Natur aufseiten der göttlichen Person die Vermischung der wesentlichen Eigenschaften zu verhindern – und dadurch die typisch lutherische These der abstrakten Mitteilung der göttlichen Majestät auszuklammern. Dies stellte Selnecker als Mitteilung des Personseins der göttlichen Natur an die menschliche dar, sodass diese Zuschreibung des Personseins jeder Natur für sich die Einführung einer vierten Person in die göttliche Trinität zur paradoxen Folge hätte.

Durch die Betonung der Verbindung der christologischen Aussagen der Disputation mit ihrem trinitarischen Hintergrund verschob Selnecker deren Thema von der umstrittenen These der Allgegenwart der Menschheit Gottes

Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts, Hrsg. Günter Frank, Thomas Leinkauf und Markus Wriedt (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2006), 131-144.

948 Dazu vgl. IV.3.

durch ihre Teilnahme an der göttlichen Majestät in der Personseinheit zur allgemein verworfenen spiritualistischen und antitrinitarischen These Caspar Schwenckfelds und Miguel Servetos, laut welcher die Gemeinschaft der Naturen in der Personseinheit ihr Wesen *in abstracto* verändere. Mit dieser Erklärung waren die Gesandten zufrieden.

Über die anwesende Zerbster Delegation informierte Selnecker die Wittenberger umgehend; im Auftrag der Fakultät empfangen sie neben Selnecker auch Paul Crell und Johannes Bugenhagen, die behaupteten, keine dem Standpunkt Luthers widersprechende Lehre eingeführt zu haben. Andreae betonte seinerseits die Absicht, einen neuen Zwiespalt nach der Einigung in Zerbst zu verhindern. Genau wie einige Jahre zuvor, beriefen sich die Wittenberger Theologen, in deren Namen Crell antwortete, auf das späte Schreiben Luthers *Von den letzten Worten Davids* und dessen christologischen Standpunkt gegen die sogenannten Sakramentierer.⁹⁴⁹ Obwohl Andreae sich mit dieser Antwort zufrieden erklärte – auch gegen den Wortsinn der Disputation, wie Selnecker ihn dargestellt hatte –, erwähnte er gegenüber den Wittenbergern ihre *Censura Theologorum Witebergensium*, in der sie unter Bezug auf Luthers späte Schrift gegen die württembergische Lehre von der Majestät des Menschen Christi leidenschaftlich argumentiert hatten. Die Teilnehmer zum Zerbster Konvent baten um eine schriftliche Erklärung zur Disputation von den Wittenbergern, und Crell versprach, die Bitte vorzutragen. Mit einer Ausrede verhinderte er jedoch ein Gespräch der Delegation mit den anderen Wittenberger reformiertenfreundlichen Professoren.

Aufgrund eines kurfürstlichen Druckverbots kam die Antwort der nicht befragten Wittenberger Theologen in handschriftlicher Form. Sie wurde gemeinsam mit Leipziger Professoren verfasst und markierte einen weiteren Schritt der Entfremdung zwischen Kursachsen und den anderen lutherischen Territorien. Gegen Selneckers und Bugenhagens Verteidigung bestanden sie auf der Deutung der Promotionsthesen nach ihrem Wortsinn. Es handelte sich um einen direkten Angriff auf Andreaes *Beständigem Bericht*,⁹⁵⁰ mit dem er – genauso wie die Gnesiolutheraner – von der wahren Lehre, die im *Corpus doctrinae Philippicum* dargestellt werde, vermeintlich abgefallen sei. Der Vorwurf der Wittenberger besagte, Andreae habe mit seiner Christologie und der Lehre von der Realpräsenz das neue Dogma des Württembergers Brenz nach Kursachsen gebracht. Infolgedessen entschlossen sich die beiden kursächsischen Fakultäten, den Abschied des Zerbster Konvents nicht zu

949 Zum Leitmotiv des philippistischen Rekurs auf dieser Schrift Luthers, vgl. III.6 und VI.5.

950 Andreae, *Gründtlicher Warhafftiger vnd bestendiger Bericht*.

unterschreiben, wenn dies eine Aufgabe des *Corpus doctrinae Philippicum* zugunsten der Bekenntnisschriften bedeutete, deren Missbrauch durch die Flacianer bereits anschaulich geworden war.

4. Selneckers Darstellung der Multivolipräsenz: Ein theologisch-politischer Mittelweg, seine Übernahme durch Andreae und die Ablehnung der kursächsischen Theologen

Im Juli 1570 beauftragte Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel Nikolaus Selnecker, der nach wie vor sein Superintendent war, die Zweifel an der Rechtgläubigkeit der Wittenberger Theologen mit einem Gespräch beizulegen. Auf die Angriffe nach seiner Promotionsdisputation und den Vorwurf, eine neue Lehre eingeführt zu haben, reagierte er mit einer Verteidigungsschrift, die er auf Befehl seines Herzogs Julius schrieb und den Leipziger Professoren zur Lektüre und Veröffentlichung übersandte. Dadurch schloss er sich mit dem Braunschweiger Martin Chemnitz zusammen – in der Verteidigung jener Position, die theologiegeschichtlich als Multivolipräsenz bekannt ist. Schon Ende des Monats wurde Selnecker in Wittenberg von Paul Crell endlich zu dem Gespräch empfangen, das beide Seiten zufriedenstellte. Ihren Standpunkt erklärten die Wittenberger in einem an Julius gerichteten Schreiben,⁹⁵¹ das Selnecker mit sich nach Wolfenbüttel brachte. Von seinem Superintendenten verlangte Julius dann eine Verteidigung der Wittenberger im Gefolge dieser Verhandlung, die für die Theologen des ganzen Niedersachsens gelten sollte. Auf diese Weise geriet Selnecker endgültig ins Kreuzfeuer der religionspolitischen Streitigkeiten zwischen Niedersachsen und Kursachsen: Sein Versuch war lediglich, sich von den Thesen der Promotionsdisputation zu distanzieren, ohne jedoch die Beziehung zu den kursächsischen Theologen abzubrechen. Auf diese Weise wollte er die Möglichkeit offenlassen, nach seiner Amtszeit in Braunschweig-Wolfenbüttel wieder nach Kursachsen zurückkehren zu können, ohne aber das Verhältnis zu seinem Landesherrn Julius von Braunschweig-Lüneburg zu kompromittieren.

Aus diesem Grund setzte er sich in erster Linie für einen religionspolitischen Ausgleich zwischen den Territorien ein. So wurde das Manuskript des *Exegema*

951 *Der Theologen zu Wittenberg gehalten vnderrede vnd vorgeleichung Inn Religion sachen mit Doctor Selneckern auf beschehenn Hertzog Julien zu Braunschweigk Schickung vnd Werbung, Anno 1570 geschickt wurde.* Das Schreiben trägt das Datum 31.07.1570. Dazu vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 172ff.

um einen Bericht über das Gespräch Selneckers mit den Wittenbergern fertiggestellt. Erst Mitte August ging die Schrift in Druck.⁹⁵² Darin ging der Verfasser mit seinen christologischen Aussagen folgenscher über die Christologie der Wittenberger hinaus: Nun war es sein Ziel, die christologische Position der Wittenberger bewusst so doppeldeutig darzustellen, dass die Vorwürfe gegen sie entkräftet schienen, um die Notwendigkeit einer Änderung ihres Standpunktes zu vermeiden. Trotz der ausdrücklichen Ablehnung neuer christologischer Redeweisen teilte der Verfasser – wie bereits in Melancthons strategischen Auffassungen im Rahmen des Bremer Abendmahlsstreits – weder den Inhalt der Irrlehre noch die rechtgläubigen Vorstellungen präziser mit. Selneckers christologische Darstellung hatte den Vorteil, einerseits die hypostatische Union ontologisch-substanztheologisch gegen die nestorianische Personentrennung zu versichern, andererseits gegen die Wittenberger Deutung der Idiomenkommunikation als verbaler Redewendung deren reale Natur in Übereinstimmung mit den Württembergern zu schützen. Prekär war jedoch die Behauptung des Verfassers, diese Positionierung entspreche der Position der Wittenberger bei der Erstellung der Promotionsdisputation.

Ende August konnte Selnecker Kurfürst August eine neue Fassung des Wittenberger Gutachtens übersenden. Mit der alten Stellungnahme seiner Theologen war August in Wirklichkeit jedoch bereits äußerst zufrieden.⁹⁵³ Im Versuch, es allen recht zu machen, vermied der Braunschweiger Superintendent jeden Verweis auf die Ablehnung des Gutachtens durch die Braunschweiger Theologen und begründete seine Zusammenfassung in dem Begleitschreiben durch die Aussage, ein kürzerer Text erziele eine bessere Wirkung bei der Widerlegung des Vorwurfs, in Kursachsen werde eine Abendmahlslehre nach Weise der Sakramentierer vertreten. Selneckers Vorhaben, die Wittenberger gegen den Vorwurf einer sakramentarischen Abendmahlslehre zu verteidigen, konzentrierte sich in der Tat auf die labile Behauptung, sie lehrten dasselbe wie die sächsischen und niedersächsischen Theologen und seien demnach nicht von Luthers Lehre abgewichen. Neben dem philippistischen Verständnis der Idiomenkommunikation als ein dialektisch-verbales Verhältnis sowie seiner lutherischen Darstellung einer physischen Mitteilung der Eigenschaften,

952 Nikolaus Selnecker, *EXEGEMA COLLATIO=NIS NICOLAI SELNEC=CERI CVM THEOLOGIS VVITE=bergensibus* 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. M. D. LXX. (Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1570) (VD16 ZV 14330).

953 Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 179.

die in sich die Gefahr einer euthychianischen Verletzung des Dogmas durch eine Naturenvermischung trage, schlug er eine dritte Darbietung des Kommunikationsverfahrens zwischen den beteiligten Naturen vor, die in der Lage sei, den Unterschied zwischen verbaler Rede und Naturenvermischung, zwischen einer dialektischen Idiomenkommunikation (*communicatio idiomatum dialectica*) und einer physischen (*communicatio idiomatum physica*) zu überschreiten. Die Idiomenkommunikation könne nicht ausschließlich auf formallogischer Ebene verstanden werden, sondern beschreibe den Austausch, in dem die göttliche Natur ihre Eigenschaften der menschlichen zuteile, so dass die menschliche Natur die göttliche Majestät erhalte. Obwohl darin die Vermischung der Naturen auszuschließen sei, sei dennoch davon auszugehen, dass die göttliche Macht, die der trinitarischen Person des Gottessohnes ewig zugeschrieben wird, der menschlichen Natur in der Personeinheit Christi real mitgeteilt werde.

Diesen Mittelweg stellte Selnecker im Verständnis der Eigenschaftsmittelung der Naturen in der innengöttlichen – trinitarischen und christologischen – Perichorese dar. Diese Kompromisslösung zielte darauf ab, die euthychianische Irrlehre der Naturenvermischung sowie die nestorianische Irrlehre der Trennung der Personeinheit auszuschließen. In der Personeinheit finde laut dem Verfasser keine Vermischung der Naturen statt. Der Menschheit Christi, die in der suppositalen Union von der göttlichen Natur aufgenommen werde, werde die göttliche Ewigkeit nicht mitgeteilt. Jedoch bestehe in der menschlichen Natur eine vollständige Natur in sich, die nicht die Eigenschaften eines verklärten Wesens verdiene, sondern an sich wahrhaftig leiblich bleibe. Die Handlungen der jeweiligen Natur seien also in der Person deutlich zu unterscheiden – gleichwohl geschehe in der Person eine wahrhaftige Mitteilung der Eigenschaften, welche die nestorianische Trennung ausschließe. Die Aussage der Idiomenkommunikation sei somit real und konkret und beziehe sich ausschließlich auf die Personeinheit, nicht abstrakt auf eine der zwei Naturen allein. Der ganzen Person, nicht nur der menschlichen Natur, kommen das soteriologische Handeln, das Leiden und der Kreuzestod Christi zu.

Durch den Rückgriff auf diese voluntative Linie rechtfertigte Selnecker die Aussagen über die Allgegenwart des Leibes Christi durch die Feststellung – die Position der Wittenberger widersprechend – eines gemeinsamen Zusammenhangs von Christologie und Abendmahlslehre. Obwohl es zum Dogma der Personeinheit zustimmen musste, sei diese physische Bestimmung *in concreto* auf jene Orte zu beschränken, wofür Christus in seinem Wort seine leibliche Präsenz verheißen habe, behauptete Selnecker: in den kommunizierten Elementen im Abendmahl. Die Teilnahme der Kommunikanten an den Elementen geschehe nämlich nicht nur geistlich, sondern auch körperlich,

durch die wahre Präsenz des Leibes und Blutes Christi. Die Lehre von der spirituellen Wirkung der Zwinglianer und Calvinisten wurde dagegen ausdrücklich verworfen.

In seinen irdischen Tagen habe Christus seine göttliche Majestät gemäß der Menschheit empfangen und bis zur Auferstehung und Himmelfahrt in seiner Knechtsgestalt verborgen. Hier wird das immanente und quasi tautologische Verfahren der realen Deutung der Idiomenkommunikation unmissverständlich: Demzufolge sei diese reale Mitteilung der göttlichen Majestät an die Menschheit der Grund dafür, dass die reale Idiomenkommunikation erst „real“ genannt werden kann. Diese reale Mitteilung der Eigenschaften sei also im Sinne der Multivolipräsenz auszulegen – nach der Kategorie der Möglichkeit und nicht der Notwendigkeit: Christus könne mit seinem Leib überall dort anwesend sein, wo er wolle. Die Einsetzungsworte gründen wiederum die voluntative Linie seiner Anwesenheit: im Abendmahl, in den Elementen – an allen Orten, an denen das Abendmahl gefeiert wird.

Gegen die polemische Gleichsetzung der kursächsischen Theologen, die behaupteten, die reale Idiomenkommunikation sei in ihrer physischen Naturenvermischung mit ihrem physischen Verständnis identisch, betonte Selnecker den Unterschied zwischen seiner Darstellung der *communicatio idiomatum realis* und der *communicatio idiomatum physica* auf euthychianische Weise: Die Realität werde der Idiomenkommunikation nicht im Sinne eines physischen Verständnisses zugeschrieben, sondern von der in der Heiligen Schrift verkündeten Mitteilung der Majestät von göttlicher Seite, die die menschliche Natur emporhebe.

Dank der Verschiebung der voluntaristischen Argumentation auf eine ontologische Ebene eröffnete Selnecker einen Mittelweg zwischen Brenz' Überzeugung von einer Mitteilung aller göttlichen Eigentümlichkeiten aus Notwendigkeit und jener der Wittenberger, es geschehe keine reale Mitteilung der Eigenschaften auf beiden Seiten. In diesem Zusammenhang konnte er schriftbegründet behaupten, nur einige Eigenschaften werden von göttlicher Seite mitgeteilt, und zwar nicht aus Notwendigkeit, sondern nach Gottes Willen – eine schlichte Verschiebung der Mitteilung in den Bereich der Möglichkeit.

Außerdem bemühte sich der Verfasser, diese voluntative Mitteilung eines Teils der göttlichen Eigenschaften vor antitrinitarischen und spiritualistischen Angriffen zu schützen: In Übereinstimmung mit den Dekreten des Konzils von Konstantinopel behauptete er, die innentrinitarische Tätigkeit des Logos (*actiones internae*) der Personeneinheit werde nicht kommuniziert, sodass es unmöglich sei, sie anzunehmen; die Menschheit Christi habe ein göttliches Wesen oder verfüge über eine ewige Geburt. In Erwägung der Wirkung sei in der Personeneinheit zwischen den beiden Naturen zu unterscheiden, obwohl die

Handlungen der Naturen in der Person nicht mehr voneinander trennbar seien: Gemäß der Idiomenkommunikation werden die jeweiligen Eigenschaften der Person kommuniziert und in dieser Einigung eben einig gemacht. Selnecker konnte sich so ebenfalls gegenüber Schwenckfelds spiritualistischer Auffassung einer physischen Idiomenkommunikation abgrenzen: In Selneckers Augen nahm sie nämlich eine Vergottung (*deificatio*) der menschlichen Natur durch die Ausgießung (*transfusio*) göttlicher Eigenschaften in sie an.⁹⁵⁴ Noch einmal betonte Selnecker, es sei eine reale Idiomenkommunikation zu vertreten. Diese Realität finde ihre Konsistenz in einem Mittelweg zwischen einer physischen und einer verbalen Auffassung.

Mit dem Zerbster Konvent und der parallelen Wittenberger Disputation auf Grundlage der christologischen Promotionsthese aus der Feder Majors – und kurz vor einem neuen Reichstag zu Speyer – entflammte ein neuer innenlutherischer Streit über die Christologie. Zur Vorbereitung der Speyer-Verhandlungen im Rahmen des Reichstages übersandte Andreae an den Kaiser und die Stände seinen *Beständigen Bericht* über die Ergebnisse des Zerbster Konvents, der auch die Auseinandersetzungen um Majors Thesen und sein Gespräch mit Selnecker, Crell und Bugenhagen erwähnte. Damit nutzte er die Gelegenheit, die Wittenberger Waffe des Verweises auf Luthers späte trinitarische Schrift *Von den letzten Worten Davids* zum Ausgangspunkt für die Entwicklung eines neuen Konsenses unter den sächsischen, niedersächsischen und schwäbischen Theologen zu machen, sodass die Wittenberger einbezogen werden könnten.

Vor dem Hintergrund der Lehre von der suppositalen Union stellte Andreae das Verhältnis der zwei Naturen unter besonderer Berücksichtigung der gegenseitigen Mitteilung ihrer Eigenschaften dar. Eine euthychianische Verirrung schloss er durch die Behauptung aus, die jeweilige Natur behalte in der Idiomenkommunikation ihr Wesen und ihre wesentlichen Eigenschaften.

Das von Andreae erwähnte Axiom der Unveränderbarkeit Gottes (*immutabilitas Dei*) versicherte in diesem Zusammenhang, dass in der Inkarnation das göttliche Wesen an sich unverändert bleibe. Wiederum wurde die menschliche Natur durch die Menschwerdung notwendigerweise in die göttliche Majestät eingesetzt – was ontologisch durch die Veränderbarkeit (*mutabilitas*) der menschlichen Natur zu rechtfertigen sei. Diese beiden philosophischen Axiome bekräftigten noch einmal die zugrundeliegende These der suppositalen Union.

Durch die der menschlichen Natur zukommenden göttlichen Majestät aufgrund des von den Wittenbergern vertrauten Lehrstücks der suppositalen Union verschob sich gleichwohl die Argumentation erneut von der im

954 Zu Luthers Reaktion gegen Schwenckfelds Argument, vgl. III.6.

Hintergrund bleibenden Vorstellung eines Suppositums auf die Notwendigkeit, eine Mitteilung der Eigenschaften nicht nur *in abstracto*, als reine Redewendung zu postulieren, sondern *in concreto*, als reale Idiomenkommunikation.

Zur Unterstützung seiner Position zitierte Andreae bei der Befragung hier Selneckers alte Argumentation, eine abstrakte Mitteilung der Eigenschaften setze die Existenz zweier allmächtiger Naturen voraus: Die Trinität wäre dadurch paradoxerweise um eine Person erweitert. Diese Behauptung einer nie zu trennenden Personeneinheit, die Selnecker mit anderen Argumenten auch gegen die Wittenberger vertreten hatte, wurde von Andreae hier strategisch durch Verweis auf Luthers Aussagen in der Schrift *Von den letzten Worten Davids* angeführt, die schließlich die Wittenberger selbst als Deutungsschlüssel ihrer Christologie betrachteten. Die Wittenberger Deutung von 2Kor 10, 5 hinzuziehend, behauptete Andreae, die Wittenberger selbst hätten in ihrem Verständnis der Einsetzungsworte faktisch der *communicatio idiomatum realis* zugestimmt. Daraus konnte Andreae schließen, der Verweis auf Luthers Schrift *Von den letzten Worten Davids* mache deutlich, dass der Streit mit den Wittenbergern durch ein Missverständnis ausgelöst worden sei.

Auf Andreaes Zusendung des *Beständigen Berichts* an den Kurfürsten August am 28. August 1570 folgte unmittelbar die fürstliche Bitte an die Wittenberger und Leipziger Theologen um ein neues Gutachten über Andreaes Darstellung des Wittenberger Gesprächs nach der Promotionsdisputation. In ihrem *Iudicium*⁹⁵⁵ beschuldigten die kursächsischen Theologen Andreae, die Konkordienbemühungen seien eine Ausrede für die Durchsetzung der mit der Alten Kirche nicht übereinstimmenden württembergischen Christologie. Aus diesem Grund hätten sie den Zerbster Abschied nie unterzeichnen können. Erst Andreae habe die Personeneinheit und die Idiomenkommunikation als strittige Themen nach Kursachsen gebracht; ebenso sei die Verknüpfung der Christologie mit der Abendmahlslehre eine Strategie gewesen, um Kursachsen an die Württemberger Christologie zu binden. Andreae beschwerte sich in seinem Bericht, das schriftliche Gutachten von den Wittenbergern nie erhalten zu haben. Die Wittenberger antworteten jedoch, das mündliche Gespräch hätte alles bereits geklärt – mit dem Verweis auf Luthers Schrift *Von den letzten Worten Davids* als Deutungsschlüssel zur Auslegung der in den Promotionsthesen vertretenen Christologie, die ununterbrochen im Einklang mit der altkirchlichen Position geblieben sei. Hinsichtlich des Inhalts ihres

955 *JUDICIUM der Theologen zu Leipzig vnd Wittembergk von dem Bericht so DOCTOR IACOBVS ANDREAS Neulichen Im druck hat ausgehen lassen.* Dazu vgl. Robert Calinich, *Kampf und Untergang des Melancthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570 bis 1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter* (Leipzig: Brockhaus, 1866) und Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 197f.

christologischen Standpunkts beriefen sich die kursächsischen Theologen auf das Gutachten, das sie Selnecker mitgegeben hatten.

Der von Andreae empfohlene christologische Mittelweg wurde jedoch abgelehnt und als in sich widersprechend verurteilt. Die kursächsischen Theologen behaupteten, sie wären lieber auf der Seite der altkirchlichen Lehre und Orthodoxie geblieben. Eine Aufnahme Kursachsens in die Zerbster Koalition kam für die Wittenberger und Leipziger Theologen nie in Frage: Eine innen-lutherische Konkordie war für sie nur auf Basis der melanchthonischen Lehre möglich, die in Kursachsen seit Jahren ihren endgültigen Ausdruck im *Corpus doctrinae Philippicum* gefunden hatte.

5. Zu Selneckers schwieriger Lage: Kompromissversuche und Gegenreaktionen vonseiten Kursachsens

In der Darstellung der Idiomenkommunikation nicht als sprachlogischem, sondern als realem Verhältnis zwischen den Naturen, ging Nikolaus Selnecker unmissverständlich über die melanchthonische Position hinaus. Ferner schützte er diese lutherische christologische Vorstellung durch die Differenzierung dieses Begriffs von Realität von seiner philippistischen physischen Deutung vor der Anklage, eine antitritinarische oder schwenckfeldianische Position vertreten zu haben. Aus Kursachsen waren die Reaktionen auf die Ausgleichsversuche Selneckers und Andreaes nicht besonders positiv begrüßt. Die kursächsische Forderung, ein Konsens sei nur auf der Grundlage der melanchthonischen Lehre zu finden, die in Wittenberg seit Luthers Tod ungestört vorherrschend gelehrt wurde, verursachte eine scharfe Abwehr des Konsensversuchs des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel. Eine Ausnahme davon bildete der gealterte und nicht mehr einflussreiche Georg Major, der um des Friedens willen besonnen auftrat.⁹⁵⁶ Seinerseits gestattete August von Sachsen den Wittenberger Theologen, sich zu Selneckers kürzlich veröffentlichter Verteidigung seines Landes zu äußern. Es handelte sich um eine private, nicht zur Veröffentlichung gedachte Antwort auf Selneckers *Exegema*,⁹⁵⁷ die im September 1570 von Wittenberger

956 So berichtete Selnecker 1573 rückblickend, ivi, 179f.

957 *Censura De Exegemate D. Selneckeri*, in Neudecker, *Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation*, Bd. 2, 372-374. Antwort Vff Doctor Nicolai Selneckeri Schreiben Von dem Bedruckten EXEGEMATE COLLATIONIS CUM VVITTEMBERGENSIBVS, Vnd vonn dem EXTRACT aus der THEOLOGEN schrift zu Wittenbergk. Dazu vgl. auch Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum*

ihren Weg nach Braunschweig fand. Das neue Wittenberger Gutachten stellte zunächst die Überflüssigkeit weiterer Erklärungen zu den bereits in ihrem Text betrachteten Themen fest. Trotz der Übereinstimmung mit Selneckers Darstellung der Personeneinheit und des Abendmahls wurde die Idiomenkommunikation – so die Wittenberger – im Widerspruch zu den vorherigen Thesen stehend ausgelegt. In dieser Hinsicht sei sie abzulehnen: Im Einklang mit ihrem ontologischen Hintergrund der suppositalen Union müsse die Idiomenkommunikation für die kursächsischen Theologen auf der diskursiven, formallogischen Ebene der *figura sermonis* bleiben. Selnecker habe dagegen versucht, die Christologie Andreaes in die Konkordie einzubeziehen. Dennoch habe sie den erheblichen Nachteil, in sich widersprüchliche Aussagen zu führen, die zur Annahme einer euthychianischen Naturenvermischung führen. Es war durchaus eindeutig, dass die Wittenberger nicht bereit waren, den Philippismus aufzugeben.

Die Gleichsetzung der Christologie der Braunschweiger mit der euthychianischen Verirrung vonseiten der Wittenberger war kein empfehlenswerter Ausgangspunkt für eine Kompromisslösung. Aus diesem Grund wurde Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel geraten, das kursächsische Gutachten nicht drucken zu lassen. Ihrerseits baten die Wittenberger den Kurfürsten, ihren Brief ungekürzt veröffentlichen zu dürfen. Seine kritische Lage einer religionspolitischen Verpflichtung – sowohl dem Kurfürstentum Sachsen als auch dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel gegenüber – führte Selnecker zur Entscheidung, eine Stellungnahme zum *Wittenberger Katechismus*, den er bereits seit Weihnachten 1570 kannte, so lange wie möglich hinauszuzögern.

Selneckers Schwiegervater Daniel Gresser, der derzeitige Superintendent von Dresden, behauptete in einem Brief an ihn vom 23. April 1571, die Wittenberger vertreten in dem neu verfassten *Katechismus* eine reformierte Lehre, wie die passive Übersetzung von Act 3, 21 augenfällig gemacht hatte. Auf seinen ursprünglichen Vorsatz beschloss Selnecker dann endgültig zu verzichten, und schloss sich der antiphilippistischen Kritik an. Eine ähnliche Kritik wie jene seines Schwiegervaters wiederholte er dann in der von Julius beauftragten Zusammenfassung des Gutachtens der Wittenberger: Die Wittenberger Behauptung, die Idiomenkommunikation sei ausschließlich als verbales Verfahren zu verstehen, unterschätze die Majestät der menschlichen Natur Christi und beraube das Abendmahl der Macht seiner Einsetzungsworte, die dadurch beeinträchtigt werden. Dem Vorwurf an die Wittenberger, die Verantwortung für das Scheitern aller seiner Konkordienbemühungen zu tragen, fügte der Verfasser zusätzlich seine christologischen Beobachtungen hinzu.

Selneckers langes Schweigen über den *Wittenberger Katechismus* war allerdings

nicht unbemerkt geblieben – vor allem dem ihm gegenüber nicht gerade wohlwollenden Martin Chemnitz: Aufgrund seiner zurückhaltenden Haltung wurde Selneckers nämlich verdächtigt, selbst heimlich eine reformierte Position zu vertreten. Die in diesem Rahmen angeforderte schriftliche Stellungnahme über die passive Übersetzung von Act 3, 21, die sogenannte *Commonefactio*,⁹⁵⁸ entstand am 1. Mai in lateinischer Sprache. Das Glaubensbekenntnis seines Superintendenten nahm Julius als Nachweis der Rechtgläubigkeit seines Verfassers an. Die *Commonefactio* wurde dann von allen Superintendenten des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel unterzeichnet und gedruckt – allerdings zum Unglück des Autors, der damit plötzlich an die Spitze des Braunschweiger Widerstandes gegen die Leucorea rückte.⁹⁵⁹

Diese Schrift argumentierte noch einmal die Lehre von der Realpräsenz und begründete sie durch die voluntaristische These, Christus besitze die Allmacht, nach seinen beiden Naturen willentlich beliebig gegenwärtig zu sein bzw. wo er es verheiß. Die Himmelfahrt deutete Selnecker in diesem Zusammenhang nicht als eine physische Aufnahme der menschlichen Natur Christi in den Himmel als *coelum empyreum*, sondern als ein figuraler Ausdruck für die sichtbare Annahme der göttlichen Majestät und Ehre durch die menschliche Natur. Demgemäß sei die Rechte Gottes ebenfalls kein begrenzter Ort, sondern ein Begriff für das Herrschaftsgebiet Gottes, in dem auch die menschliche Natur über die Allmacht verfüge. Die Zweinaturenlehre legte er wiederum nach Luthers Schrift *Von den letzten Worten Davids* unter Fokussierung der göttlichen Allmacht aus: Christus verfüge nach seiner göttlichen Natur von Ewigkeit her über seine göttlichen Eigentümlichkeiten, die die menschliche Natur im Laufe der Zeit – chronologisch, nach der Auferstehung – empfangen habe. Die Ausübung der göttlichen Eigenschaften durch die menschliche Natur wurde wie bei Luther erklärt: Die menschliche Natur habe sie zwar durch die Inkarnation empfangen, jedoch bis zur Auferstehung und Himmelfahrt niemals ausgeübt.

Um seine Kritik an der passiven Übersetzung von Act 3, 21 zu legitimieren, bezog sich Selnecker auf Gregor von Nazianz. Dadurch wurde der Fehler der passiven Deutung der Stelle nicht an grammatikalische Aspekte der Wiedergabe gebunden, sondern in der falschen Konnotation des Subjektes lokalisiert, die die Theologen der Leucorea von dieser Darstellung übernehmen. Diese Auslegung gehe von einer zeitlich begrenzten Herrschaft Christi bis zum Jüngsten Tag aus,

958 Nikolaus Selnecker, *DE VERBIS* || *Actor. 3.* || *OPORTET* || *CHRISTVM COE=* || *LVM ACCIPERE.* || *BREVIS ET NECESSARIA* || *commonefactio Nicolai* || *Selnecceri D.* || (Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1571) (VD16 S 5676). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 311-317. Zum Inhalt des Werks, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 239ff.

959 Zu einer ausführlichen Darstellung, vgl. *ivi*, 243ff.

an dem sie enden müsse – vorausgesetzt, dass Christus nicht einig mit Gott sei.

Die bisher noch beständige Beziehung Selneckers zur Wittenberger Fakultät war mit der Veröffentlichung der *Commonefactio* aus deren Sicht kaum vereinbar. Allerdings hatte der Verfasser kein Exemplar nach Wittenberg geschickt – die Wittenberger Theologen erfuhren von Selneckers Text erst durch dessen Verkauf auf der Leipziger Frühjahrsmesse. Die Reaktion ließ dann aber nicht lange auf sich warten: Am 22. Mai erwähnten sie die *Commonefactio* in einem Schreiben an den Kurfürsten August. Teil der Wittenberger Offensive gegen Selnecker, die ihn als Verräter an seinen kursächsischen Pflichten beim Kurfürsten diskreditieren sollte, war die Behauptung, sie hätten mit der passiven Übersetzung von Act 3, 21 nie beabsichtigt, das lutherische Verständnis der Himmelfahrt zu beschädigen.⁹⁶⁰

Esrom Rudinger, Schwiegersohn von Joachim Camerarius und Professor für griechische Literatur, ließ unter dem Titel *DISPVATIO GRAMMATICA DE INTERPRETATIONE GRAECORVM VERBORVM. ACT. III. Ἰησοῦν Χριστὸν ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι*⁹⁶¹ im Juni ein Schreiben in Druck erscheinen. Sein Ziel war lediglich, Selneckers Widerspruch zur passiven Übersetzung von Act 3, 21 ohne namentliche Benennung seines Gegners philologisch zu entkräften. Die Hauptthese Rudingers ging von der Annahme aus, der griechische Originaltext sei sowohl aktiv als auch passiv übersetzbar, wobei die aktive Übersetzung ebenfalls die Bedeutung impliziere, das Subjekt der Einnahme werde durch das Eingenommene wiederum in Besitz genommen. Dazu behauptete Rudinger, Gregor von Nazianz habe die bestrittene Stelle selbst passiv verstanden, so wie Martin Luther, der Act 3, 21 mit „oportuit Christum coelo suscipi“ übersetzt hatte. Der philologischen Widerlegung von Selneckers Argumenten folgte eine systematische Auseinandersetzung mit der Christologie seines Opponenten. Gegen die Allgegenwart behauptete er, sie sei keine menschliche Eigenschaft: Durch deren Zuschreibung hörte die menschliche Natur schlicht auf, menschlich zu sein. Weiterhin wären die Himmelfahrt sowie die angekündigte soteriologische Perspektive der Wiederkunft Christi dann aufzuheben, wenn seine Realpräsenz auf Erden angenommen worden sei. Die offizielle Reaktion der

960 Zum Text, vgl. ivi, 246ff.

961 Esrom Rudinger (in VD16 Selnecker zugeschrieben), *DISPVATIO GRAM-||MATICA || DE INTERPRE-||TATIONE GRAECO=||RVM VERBORVM,|| ACT. III.|| Ἰησοῦν Χριστὸν ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι.|| COMPLETENS ἠθολογίαν RESPONSI-||onis, qua Collegium Theologicum Academiae VVite=||bergensis uti posset ad Chartam de his verbis superi=||oribus diebus editam, cui nomen est || praescriptum || D. NICOLAI SEL=||NECCERI &c.|| Aucta & recognita.|| ... || (Wittenberg: Johann Schwertel, 1571) (VD16 ZV 14331). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 365-381.*

Leucorea auf Selneckers Schreiben kam aus der Feder des neuen Rektors der Fakultät, Caspar Cruciger. Sie wurde zum Pfingstfest 1571 als Anhang von Rudingers *Disputatio grammatica* veröffentlicht. Noch einmal wurden durch diese Schrift die philippistischen Merkmale des wörtlichen Verständnisses der Himmelfahrt Christi sowie der Deutung der *sessio ad dexteram* als Erhöhung zur Herrschaft verteidigt.⁹⁶²

6. Die Formalisierung der neuen kursächsischen Theologie: Die Rolle eines konkurrierenden gemeinsamen Bekenntnisses als Isolierungswaffe

Georg Majors Promotionsthesen aus dem Jahre 1570 waren weiterhin von seinem lebenslang vertretenen Philippismus geprägt. Die neue Generation von Wittenberger Professoren: Christoph Pezel, Caspar Cruciger und Heinrich Moller machte sich im Januar 1571 zum ersten Mal mit der Veröffentlichung des von Pezel verfassten *Wittenberger Katechismus* bemerkbar.⁹⁶³ Pezel ging noch einen Schritt über Melanchthons Wort hinaus, dessen voluntativen Mittelweg er unter dem Stichwort *ubicumque vult* wie die reformierten Theologen durch die eindeutig passive Übersetzung von Act 3, 21 als „capi“ auslegte. Somit meinten die Wittenberger, die menschliche Natur Christi sei in der gegenwärtigen Zeit der *sessio ad dexteram* ausschließlich im Himmel präsent – nicht in den Abendmahlsfeiern auf der Erde. Die physische Deutung der Himmelfahrt Christi als konsequente Folge der Ortsgebundenheit der menschlichen Natur Christi

962 Obwohl Christus die Regierung der Welt zusammen mit dem Vater ausübe, sei diese Erhöhung der menschlichen Natur Christi nicht als Ausgießung göttlicher Eigenschaften zu deuten. Nach dem Axiom der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen seien die Eigentümlichkeiten Gottes mit seinem an sich geschlossenen Wesen gleichzusetzen. Zu einer ausführlichen Darstellung des Werks, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 248ff. sowie 254ff.

963 CATECHESIS || CONTINENS EX=||PLICATIONEM SIM-||PLICEM ET BREVEM,|| DECALOGI: || SYMBOLI APOSTOLICI: || ORATIONIS DOMINICAE: || DOCTRINAE DE || POENITENTIA ET DE || SACRAMENTIS: || Contextam ex scriptis reuerendi viri D. PHI-||LIPPI MELANTHONIS, & || CORPORE DO=||ctrinae Christianae, || QVOD AMPECTVNTVR AC || tuentur Ecclesiae regionum Saxonicarum et Mis-||nicarum ... || EDITA IN ACADEMIA VVI-||tebergensi ... || ET IAM DENVO RECOGNITA || addita consignatione, in quibus partibus scriptorum || D. Philippi extent loca, hactenus ab aliqui-||bus impugnata in hac Catechesi. || (Wittenberg: Johann Schwertel, 1571/1572) (VD16 C 1556). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 91-289.

wurde gegen die Vertreter des lutherischen Standpunktes in der Debatte um die Wittenberger Promotionsdisputation von den Reformierten verteidigt.⁹⁶⁴

Diese Veröffentlichung, die im Namen der gesamten theologischen Fakultät erschien, war als neue, an die altkirchliche Tradition sowie an Luthers *Kleinem Katechismus* anknüpfende pädagogische Schrift intendiert, welche die Streitigkeiten der letzten zwei Jahrzehnte unberücksichtigt ließ. Die Auswahl unter Melancthons Schriften fiel auf jene seiner letzten theologischen Phase, die ebenfalls eine physische Auffassung der Himmelfahrt darstellten. Im Text wurden Christologie und Abendmahlslehre unter der Voraussetzung betrachtet, die Person und das soteriologische Werk Christi seien nicht nur theoretisch, sondern auch logisch-rhetorisch voneinander zu trennen.⁹⁶⁵

Die scharfe Trennung der Eigenschaften der zwei Naturen spiegelte sich in der Darstellung des Erlösungswerks Christi wider. Die Ruhe des Sohnes Gottes in der Passion erklärte Pezel wie von Melancthon unter Betonung des Axioms der Leidensunfähigkeit Gottes anhand des Irenäuswortes.⁹⁶⁶ Demnach könne die göttliche Natur am menschlichen Leiden nicht teilhaben, obwohl die göttliche Natur in der Personseinheit gleicherweise während des Leidens präsent sein müsse.

Im Abendmahl seien nur die Einsetzungsworte das Kriterium, das die Austeilung von Leib und Blut bestimmt; eine Spezifikation in realpräsenstischer oder ekklesiologischer Richtung wurde allerdings nicht beigefügt. Die *manducatio oralis* und *impiorum* sowie die Realpräsenz des Leibes Christi wurden ebenfalls nicht erwähnt, sodass die Definition des Abendmahls im *Wittenberger Katechismus* absichtlich ambivalent blieb – auch in dieser Hinsicht konnte Pezel seine Treue zu Melancthons Vorgehensweise nachweisen.

964 In Zürich erschien eine erste Verteidigungsschrift für die Wittenberger. Sie argumentierte für die passive Übersetzung von Act 3, 21 „oportet Christum coelo capi“, die von Bèze als Schriftbeweis für die physische Darstellung der Himmelfahrt Christi sowie ein topographisches Verständnis des Himmels vorgelegt worden war. Dieses Argumentationsmuster schloss die Realpräsenz Christi in den Abendmahlsfeiern aus. Auch Selnecker empfing einen Brief mit ähnlichem Inhalt, dem Ende 1570 die Zusendung des frisch verfassten *Wittenberger Katechismus* folgte, in dem dieselbe passive Übersetzung von Act 3, 21 zu finden war. Selnecker entschloss sich aber, auf die Provokationen der Wittenberger nicht länger zu reagieren. Dazu vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 209-223 und 238f.

965 Der *Wittenberger Katechismus* verstand sich als Kurzfassung des *Corpus doctrinae Philippicum*, die die verbreitete Fassung des Rostockers David Chyträus ersetzen sollte, die einen Abschnitt über die *manducatio oralis* der Elemente im Abendmahl enthielt. Dieses Merkmal, obwohl das Lehrstück der *manducatio impiorum* nicht erwähnt wurde, deutete auf eine streng lutherische Neigung hin. Die reformiertenfreundliche Haltung der Wittenberger in ihrer ersten Veröffentlichung hatte zu dieser Zeit ein erhebliches politisches Gewicht. Zu einer ausführlicheren Analyse der Hauptstücke *Decalogus*, *Symbolum Apostolicum*, *Oratio Dominica*, *Doctrina de poenitentia*, & *Absolutione*, *Doctrina de Sacramentis*, vgl. ivi, 209-220.

966 Zum Leitmotiv des Irenäuswortes, vgl. I.3, VI.2 und VII.3.

Die erste Reaktion auf die Schrift der Wittenberger kam von dem alten Lutheraner Sebastian Boëtius – zu dem Zeitpunkt Superintendent in Halle.⁹⁶⁷ Noch einmal war der Vorwurf, eine Verirrung zwinglianischer Art vertreten zu haben. Der hallesche Stadtrat bat den damaligen Königsberger Superintendenten Martin Chemnitz, ebenso über den *Wittenberger Katechismus* Stellung zu nehmen. Der Letztere antwortete am 1. April 1571 mit einem Schreiben, in dem er angab, den *Katechismus* zwar nicht gelesen zu haben, jedoch aufgrund verschiedener, ihm zugetragener Äußerungen durchaus bestätigen könne, Pezel – nicht die ganze Leucorea – hätte sich dem Calvinismus angeschlossen. Infolge von Chemnitz' Beschuldigung beauftragte Julius von Braunschweig-Lüneburg seine Theologen, den *Wittenberger Katechismus* zu prüfen. Die Braunschweiger entsprachen der herzoglichen Bitte mit einem 30. April 1571 datierten Schreiben,⁹⁶⁸ auch diesmal unter Chemnitz' Federführung verfasst. Genau wie im Schreiben der halleschen Pfarrerschaft und in seiner kurz zuvor verfassten Stellungnahme beschuldigte der Braunschweiger auch in diesem neuen Werk die Wittenberger, von der lutherischen Lehre abgewichen zu sein.⁹⁶⁹ Das Echo dieser Stellungnahme verbreitete sich im ganzen Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel; der *Wittenberger Katechismus* wurde in verschiedenen Predigten verdammt. Die Braunschweiger Theologen baten Julius, einen Theologenkonzent abzuhalten, um eine schriftliche Warnung für die Bevölkerung zu verfassen. Der Herzog nahm die Bitte seiner Theologen ernst und saß dem berufenen Konvent selbst vor. Das daraus resultierende und am 3. Mai verfasste *Bedencken* richtete der Herzog nicht gegen die Fakultät Wittenberg insgesamt, sondern – wie Chemnitz, der unter den Superintendenten im Theologenkonzent anwesend war – gegen jene vier Theologen, die als Verfasser dieses vermeintlich krypto-calvinistischen *Katechismus* verdächtigt wurden.

Das Urteil folgte den Kritiken der früheren Schriften, die gegen den *Katechismus* verfasst wurden. Die Hauptpunkte waren über Amt Christi, die Himmelfahrt und die passive Übersetzung von Act 3, 21: Der Text widerspreche Gottes Wort von der Majestät der menschlichen Natur und den Einsetzungsworten

967 INDEX.|| CINGLIANORVM || QVORVNDAM ERRORVM,|| in *Catechesi VVitebergensi noua com-||praehensorum.*|| ANNOTATVS || A || MINISTRIS ECCLESIAE || *Hallensis in Saxonia.*|| (Jena: Donat Richtzenhan, 1571) (VD16 I 176). Boëtius' Streitschrift wurde als gemeinsames Werk der Pfarrerschaft Halle im Spätsommer 1571 verbreitet. Zu einer ausführlicheren Betrachtung des Textes, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 223-227.

968 Chemnitz, *Treuherzige Warnung*, kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 297-303.

969 Zu einer ausführlichen Darstellung des Werks und der damit verknüpften Reaktionen, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 227-238.

sowie dem Bekenntnis des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, das auf Luthers Schriften, der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie* sowie den *Schmalkaldischen Artikeln* basierte. Ferner widersprach der Text ebenfalls dem *Corpus doctrinae Philippicum* – das im vorherigen Jahr durch Selnecker als zusätzliche Bekenntnisschrift im Herzogtum eingeführt worden war. Schon am 23. Mai – nur einige Tage vor seinem Tod – meldete sich aus Königsberg Joachim Mörlin, zu diesem Zeitpunkt Bischof des Samlandes im Herzogtum Preußen, äußerst kritisch zu Wort. Im Vorwort seiner Schrift schloss er sich den kritischen Aussagen Chemnitz' und des haleschen Rates an und riet ausdrücklich allen Lehrern und Geistlichen in seinem Bistum davon ab, den *Wittenberger Katechismus* anzuerkennen.

Eine Reaktion vonseiten der Jenaer Theologen ließ auch nicht lange auf sich warten. Aus Johannes Wigands, Tilemann Heshusius', Johann Friedrich Coelestins und Timotheus Kirchners Feder erschien die Schrift *Warnung Vor dem vnreinen vnd Sacramentirischen Catechismo etlicher zu Wittenberg* schon im Spätfrühling 1571.⁹⁷⁰ Ihre christologische Vorstellung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi integrierten sie – genau wie die Braunschweiger Theologen – mit der Darstellung einer voluntativen Linie nach der Lehre von der Multivolipräsenz. Der Verweis der Wittenberger allein auf das bestrittene *Corpus doctrinae Philippicum*, ohne Erwähnung der Schriften Luthers gegen Zwingli, stellte für die Jenaer an sich einen Grund dar, um die Rechtgläubigkeit der Wittenberger zu bezweifeln. Genau auf die Annäherung an die Lehre der Sakramentierer Jean Calvin und Théodore de Bèze und den entsprechenden Verrat der angeblich echten Lehre Luthers richtete sich die Anklage der Jenaer Theologen gegen die Wittenberger – aufgrund der zweideutigen Rede von einer Gemeinschaft nach der paulinischen Stelle 1Kor 10, 16 und der fehlenden Erwähnung einer mündlichen Nießung neben der geistlichen sowie der *manducatio impiorum*.

Als Beantwortung der Bitte aus Leipzig, das *Corpus Doctrinae* zu unterschreiben und sich der Verwerfung der Flacianer anzuschließen, erschien am 23. April 1571 auch die ablehnende Reaktion der Mansfelder Theologen Andreas Langius, Christoph Schnepfmüller, Johannes Zetsch und Stephan Mengel auf den *Wittenberger Katechismus*. In diesem Zusammenhang wirkte die strategische Berufung des *Wittenberger Katechismus* auf das *Corpus doctrinae Philippicum* genau gegensätzlich zur ursprünglichen Absicht, ein anerkanntes

970 Universität Jena, *Warnung || Vor dem vnreinen / || vnd Sacramentirischen Ca=||techismo etlicher zu Wit=||tenberg.|| Durch || Die Theologen zu || Jena.||* (Jena: Donat Richtzenhan, 1571) (VD16 ZV 28383). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 329-355.

Bekenntnis herauszugeben und zu erläutern. Gegen die wörtliche Deutung der Himmelfahrt nach Bèzes passiver Übersetzung von Act 3, 21 vonseiten der Wittenberger hoben die Mansfelder durch Belege aus Luthers Schrift *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* hervor, inwiefern diese Position mit jener reformierten Lehre übereinstimmte, gegen die Luther jahrelang gekämpft hatte.⁹⁷¹ Diese Auffassung der Abendmahlslehre bedeute – so die Mansfelder – nicht nur eine Annäherung an die reformierte Position, sondern vielmehr einen bewussten Abstand von dem Wortlaut der *Confessio Augustana* – vorausgesetzt, dass die echte *Confessio Augustana* die *Invariata* sei. Wenn der *Katechismus* die Lehre des *Corpus Doctrinae* wiedergäbe, sei er kategorisch auch als gemeinsames Konfessionsbekenntnis zurückzuweisen.

Im Rahmen eines Theologenkonvents in Celle im April 1571 zur Überprüfung des *Wittenberger Katechismus* durch die Lüneburger Theologen wurde ein Bericht in Druck gegeben.⁹⁷² Genauso wie die Elmstedter wiesen die Lüneburger Spuren von Theologen nach, deren Lehren Luther hart bekämpft hatte. Damit begründeten sie dann ihre Ablehnung des *Katechismus*. Zum ersten abgelehnten Punkt erwähnten sie die Zuschreibung des Erlösungswerks Christi nicht zur ganzen Person, wie Luther behauptete, sondern zur göttlichen Natur, insofern sie die Einschränkung beifügten, die *beneficia Christi* seien „actiones diuinae naturae ei omnipotentis“. Zum zweiten problematischen Punkt wurde natürlich die Übernahme der von Bèze vorgeschlagenen physischen Deutung der Himmelfahrt nach Act 3, 21 übernommen. Obwohl die Konsequenzen dieser Auslegung im *Wittenberger Katechismus* nicht ausdrücklich gezogen worden seien, sei diese Art, die Inkarnation zu verstehen, nicht lutherisch, sondern calvinistisch – nach dem Vorbild von Bèze und dem *Heidelberger Katechismus*.⁹⁷³

7. Das Grundfest: Neue kursächsische Theologie in offensiver Form

Im Versuch, über Nikolaus Selnecker hinaus den Reaktionen auf die Veröffentlichung des *Wittenberger Katechismus* zu begegnen, entstand das

971 Zu einer ausführlichen Darstellung des Textes, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 270-275.

972 Theologische Fakultät Wittenberg, *BEDENCKEN oder Censura der Theo=logen im Fürstenthumb Lü=neburg / von dem Newen Wittenbergischen Catechismo. Gedruckt / Anno 1571.* (Jena 1571) (VD16 B 1460).

973 Zu einer ausführlichen Darstellung des Textes, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 275-280.

Grundfest,⁹⁷⁴ eine Zusammenfassung der kursächsischen Theologie in deutscher Sprache. Ein Rückgriff auf die Begründung von Melanchthons späte dogmatische Positionierung war der Rahmen für den Vorwurf gegen die Lutheraner: Wie die zeitgenössischen Verirrungen die altkirchlichen Häresien wiederbelebt haben – wie im Fall vom Antitrinitarismus Miguel Servetos, sowie der nestorianischen Neigung Caspar Schwenckfelds⁹⁷⁵ –, seien gleichermaßen auch die lutherischen Professoren – die Württemberger Theologen Johannes Brenz und Jakob Andreae, der Jenaer Johannes Wigand, der Braunschweiger Martin Chemnitz und der verstorbene Königsberger Joachim Mörlin – von den altkirchlichen Dogmen abgewichen. Schon Paul Eber hatte 1564 die Realpräsenz im Sakrament auf die Einsetzungsworte allein gegründet und dadurch ihre christologische Voraussetzung sowie die Implikation der Ubiquität abgelehnt.⁹⁷⁶ Ähnlich hatten die Wittenberger in der *Censura Theologorum Witebergensium* argumentiert.

974 Universität Wittenberg, *Von der Person vñ || Menschwerdung vnsers HERRN || Jhesu Christi / || Der waren Christlichen || Kirchen || Grundfest / || Wider die neuen Marcioniten / Sa=||mosatener / Sabellianer / Arrianer / Nesto=||rianer / Eutychianer vnd Monotheleten. || Vnter dem Flacianischen hauffen. || Durch die Theologen zu Wittemberg / aus der hei=||ligen Schrift ... || Wiederholet vnd Gestellet / zu trewer lehr ... || Neben warhaffter vorantwortung / auff die giftigen || vnd boshafftigen verleumbdungen so von den Propositioni=||bus vnd Catechismo zu Wittemberg ausgangen / || von vielen dieser zeit ausgespren=||get werden. ||* (Wittenberg: Johann Schwertel, 1571) (VD16 W 3769 und W 3774; W 3770 und W 3775), sowie *Von der Person vnd || Menschwerdung vnsers HERRN || Jhesu Christi / || Der waren Christlichen || Kirchen || Grundfest / || Wider die neuen Marcioniten / Sa=||mosatener / Sabellianer / Arrianer / Nesto=||rianer / Eutychianer vnd Monotheleten / || vnter dem Flacianischen hauffen. || Durch die Theologen zu Wittemberg / aus der heiligen || Schrift ... || Wiederholet vnd Gestellet ... || Neben warhaffter vorantwortung / auff die giftigen vnd || boshafftigen verleumbdungen / so von den Propositionibus vnd || Catechismo zu Wittemberg ausgangen / von vielen || dieser zeit ausgesprenget werden. || Jtzund auff newe vbersehen / vnd mit verdolmetschung || der Spr#ue]che so zuuor Latinisch angezogen / vormehret. ||* (Wittenberg: Hans Lufft, 1571) (VD16 W 3768 und W 3773). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 391-673. Dazu vgl. auch Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*. Neuser, „Dogma und Bekenntnis in der Reformation“, 292-296. Robert Kolb, „Altering the Agenda, Shifting the Strategy: The Grundfest of 1571 as Philippist Program for Lutheran Concord“, *The Sixteenth Century Journal* 30/3 (1999): 705-726. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 61-67. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 97-111. Zu einer detaillierten Darstellung der Entstehungsgeschichte, vgl. *ivi*, 311-319. Zu den genauen Kritiken an Chemnitz, Mörlin und Boëtius, *ivi*, 358-368.

975 Es war eigentlich gegen Melanchthons Standpunkt, dass Schwenckfeld seine Position im Sinne einer Theopaschie präzisierete: Wer behaupte, dass Christus allein nach der menschlichen Natur gelitten habe und gestorben sei, verstehe nur einen halben Christus. Zu Melanchthons Argument gegen Serveto und Schwenckfeld, IV.3.

976 Paul Eber, *Vom heiligen Sacrament des Leibs vnd Bluts vnsers HERRN IE=SV CHRISTI. Vnterricht vnd Bekenntnis D. PAVLI EBERI KIT=THINGENSIS PASTO=RIS der Kirchen zu Wit=teberg. Mit Churfürstlichem Sechsischen Pri= uilegio vff drey Jar befreiet. Witteberg / 1564* (Wittenberg: Georg Rhau, 1564) (VD 16 E 68).

Die Verfassung des *Grundfests* bot den Wittenbergern die Gelegenheit, die „flacianische“ christologische Lehre – unter dieser Bezeichnung waren die verschiedenen Deklinationen des streng lutherischen Standpunkts gemeint – zugleich als strittigen Punkt zu etablieren und zu widerlegen.

Hauptthese der Wittenberger war die Ablehnung der realen Mitteilung der Eigenschaften durch das christologische Lehrstück der Idiomenkommunikation – wobei sie unter dem Stichwort „real“ eine physische Mitteilung verstanden –, da die Ausgießung göttlicher Eigentümlichkeiten in die menschliche Natur deren Veränderung bzw. Vergottung impliziert hätte sowie eine Vermischung der beiden Naturen, die dem Wortlaut des Chalcedonense widersprochen hätte.

Die württembergische Deutung des Empfangs göttlicher Eigenschaften durch die Personseinheit Christi bereits im Mutterleib, die während der Lebzeiten Christi verborgen geblieben seien, sowie die Braunschweiger These des Empfangs in der Auferstehung zeigen einerseits den Mangel an Eindeutigkeit in der ‚flacianischen‘ Partei – strittig war ebenfalls, ob alle Eigenschaften oder nur einige mitgeteilt worden seien –, andererseits den aus Wittenberger Sicht zweifellos erkennbaren Verstoß gegen das christologische Dogma in der Behauptung einer Zugabe von göttlichen Eigenschaften zur menschlichen Natur, die den Unterschied zwischen den Naturen zerstört und somit die Naturen miteinander vermischt hätte.⁹⁷⁷

Diese Vermischung der Naturen entspreche den Irrlehren des Eutyches; die Behauptung einer realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften dem Menschen Jesus entspreche den Irrlehren der Manichäer und Marcions: Solange die zugrunde liegende Theopaschie prinzipiell abgelehnt wurde, müsse das Leiden und das Sterben Gottes in der Perspektive der Wittenberger lediglich ein Scheinbares

977 Für die Wittenberger Fakultät ließ Herzog Christoph von Württemberg 1564 von seinen Theologen Johannes Brenz und Jakob Andreae eine christologische Disputation verfassen. Darauf reagierten nicht nur die kursächsischen Theologen, sondern auch ein Jurastudent der jesuitischen theologischen Fakultät Ingolstadt, Albert Sperling, der auch Ende Juni 1571 anonym die *Disputatio de maiestate hominis Christi* zur Widerlegung der Württembergischen These einer vermeintlichen Vergottungslehre der menschlichen Natur nach dem Axiom der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen erscheinen ließ, welche die Wittenberger aus strategischen Gründen erneut druckten. Hauptthese der Schrift war die Widerlegung der Anklagen auf Sakramentsschwärmerei, indem diese an die Gegner zurückgegeben wurden – im Wittenberger Fall durch die Gleichsetzung der realen Idiomenkommunikation der „Brentianer“ und der „Flacianer“ mit ihrer physischen Deutung. Trotz der Zustimmung der Leipziger Fakultät, die die Wittenberger motivierte, den Text schon vor einer ausdrücklichen Stellungnahme des Kurfürsten veröffentlichten zu lassen, erhielt die Fakultät am 30. Juni einen allerdings folgenlos bleibenden Befehl, keine Exemplare des Textes mehr zu verkaufen, um eine umfassende Kompromittierung der Wittenberger und Leipziger Fakultäten ebenso wie des Hofes selbst in den Augen der Gegner zu vermeiden. Der Druckvorgang war aber schon angefangen. Zu einer Darstellung des positiven Inhalts des Werks, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 319-338.

– sprich, ein Dokerisches – sein, das an sich den Sinn der Menschwerdung und des Kreuzigungsgeschehens zerstörte.⁹⁷⁸

Die Zuschreibung göttlicher Eigenschaften zur menschlichen Natur brächte außerdem antitrinitarische Probleme mit sich. Aus der Position einer geminderten Mitteilung göttlicher Eigenschaften nach der gemäßigten Lehre der Württemberger folgte die arianische Verirrung, die These einer vollen Zuschreibung dagegen zur Verdoppelung der Gottheit, welche die trinitarische Lehre von der Dreieinigkeit Gottes an sich durch die Einfügung einer vierten trinitarischen Person zerstörte. Eine mangelnde Unterscheidung zwischen den trinitarischen Personen deuteten die Wittenberger als sabellianische Verirrung, die die Menschwerdung der ganzen Trinität statt der trinitarischen Person des Sohnes zuschrieb.

Gegen den harschen Zuschlag der Jenaer Theologen reagierten die Wittenberger mit dem Rekurs auf eine *reductio ad absurdum*. Johannes Wigand nahm 1568 mit seiner Schrift *De communicatione idiomatum*⁹⁷⁹ an der Debatte um die Christologie teil, indem er sich grundsätzlich der ersten württembergischen Christologie anschloss und behauptete, die Ablehnung einer realen Auffassung der Idiomenkommunikation sei an sich ein Zeichen der Annäherung an die Position der Sakramentierer. Mit dem Scheitern der Verhandlungen unter den sächsischen Theologen im Rahmen des Altenburger Colloquiums wurde er dann ebenfalls zum polemischen Ziel der Wittenberger.

Ihre Kritik richtete sich in der Verteidigung der Idiomenkommunikation ausschließlich als konkreter Rede über die Person Christi in diesem Fall gegen den Begriff von *communicatio idiomatum realis*, dessen Spezifikation *realis* nie eine Behauptung Luthers gewesen sei, sondern eine reine Erfindung von Brenz zur Verteidigung der Idiomenkommunikation *in abstracto* nach seiner bestrittenen christologischen Position. Infolge dieses Kriteriums hätte demnach Johannes Wigand auch Luther selbst als Sakramentierer verdammen sollen. Erneut argumentierten die Wittenberger *ad absurdum*, das Resultat einer Anteilgabe göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur wäre, dass die Menschheit aufhörte, Menschheit zu sein. Wenn Wigand – wie die Tübinger – eine gemäßigte Vorstellung der ursprünglichen christologischen Auffassungen darlegte, wonach die mitgeteilten Eigenschaften nicht als identisch mit den göttlichen auszulegen seien, führte dies zu einer Verdoppelung der Gottheit und entsprechend zum Verstoß gegen die Trinitätslehre bzw. zu einer Verirrung arianischer oder schwenckfeldianischer Art.

978 Zum Dokerismus in Luthers Perspektive, vgl. I.1, I.2 und III.4.

979 Johannes Wigand, *DE COM=||MVNICATIO=||NE IDIOMA=||tum: || D. IOANNES UUI=||GANDVS.|| ... ||* (Basel: Paul Queck, 1568) (VD16 W 2741).

Die Auffassung der Idiomenkommunikation, in der Weise, in der sie der verstorbene Theologe Joachim Mörlin in seiner Disputation *De communicatione idiomatum*⁹⁸⁰ im Mai 1571 formuliert hatte, legten die Wittenberger ebenso als euthychianische Verirrung aus. Aus christologisch-soteriologischer Sicht sei der Lehre Mörlins zu widersprechen, indem er die menschlichen Eigenschaften als nicht wesentlich gedeutet und damit die Abgabe der Menschheit Christi nach der Auferstehung postuliert habe, was gegen die Wittenberger Voraussetzungen seines erlösenden Werks als Mittler verstoße. Seine Unterscheidung zwischen einer Rede von den Naturen *in abstracto* und in der Personseinheit lasse ihn dazu den flacianischen Fehler begehen, eine abstrakte Rede von den Naturen überhaupt für denkbar zu halten – was der Wittenberger Auslegung der Idiomenkommunikation als abstrakter Rede widerspräche. Das Verständnis der Idiomenkommunikation als Austausch der jeweiligen Eigenschaften auf ontologischer Ebene in der Personseinheit (*in concreto*) sei als Vergottung der menschlichen Natur zu begutachten – allerdings als Ausdruck einer arianischen oder schwenckfeldianischen Verirrung.

Im Vergleich zur christologischen Einstellung von Brenz, Andreae und Wigand war Martin Chemnitz in seinem umfangreichen christologischen Traktat *De duabus naturis in Christo* einen Schritt zurückgetreten. Sein Kompromissvorschlag wurde aber von den Wittenbergern als ein Versuch, zugunsten der Flacianer die Position Melanchthons gleichzeitig zu übernehmen und zu verdunkeln, scharf kritisiert. Genau wie Andreae und Wigand, betonte auch Chemnitz – gegen Melanchthon und noch mehr gegen die Trinitätslehre – die Rolle der menschlichen Natur Christi in der Ausgießung göttlicher Eigenschaften bzw. Geschenke als Werkzeug für die Ausübung des soteriologischen Erlösungswerks Christi vonseiten der göttlichen Natur. Ohne diese Ausgießung sei außerhalb der Personseinheit keine Rede von der göttlichen Natur möglich.

Diese Aussage, die Chemnitz durch die altkirchliche Metapher vom feurigen Eisen erläuterte,⁹⁸¹ sei ebenfalls als euthychianische Naturenvermischung zu deuten: Die Eigenschaften der beiden Naturen müssen auch nach der hypostatischen Union unvermischt bleiben. Auch die Unterscheidung zwischen menschlicher Natur und vereinigter menschlicher Natur sei mithin zurückzuweisen, da es außer dem Suppositum keine menschliche Natur an sich geben dürfe. Aus

980 Joachim Mörlin, *DISPVATIO* || *D. IOACHIMI MOR=||LINI, EPISCOPI SAMBIEN=||SIS, DE COMMVNICATIONE=||NE IDIOMATVM.* || ANNO || *M.D.LXXI.* || *HVIC ADIVNCTA SVNT, DE || eadem Communicatione, Illustria Testimonia || sacrae Scripturae.* || *COLLECTA PER IOACHIMVM || VVestphalum, Superintendentem || Hamburgensem.* || ... || (s.l., 1571) (VD 16 M 5871 und W 2273).

981 Zu Luthers Rekurs auf die Metapher, vgl. II.1 und II.4, zu Chemitz', vgl. VIII.3.

diesem Grund betreffe die Einigung in der Person Christi wiederum keinesfalls die Eigenschaften der beiden Naturen. Vielmehr müsse die menschliche Natur nach der Auferstehung gleichermaßen eine rein menschliche bleiben, damit sie ihre vermittelnde soteriologische Rolle ausüben kann.

Die von Chemnitz vorgeschlagene Unterscheidung dreier Genera in der Idiomenkommunikation wurde ebenso hinsichtlich des zweiten Genus des Erlösungswerks Christi abgelehnt. Eine beiden Naturen zugeschriebene Erlösungswirkung sei zwar richtig, nicht aber die Bezeichnung als eine Art Idiomenkommunikation, da die *Idiomata* einer einzigen Natur *per definitionem* zugeschrieben werden. Obwohl das Leiden und das Sterben allein der menschlichen Natur zuzuschreiben seien sowie die Auferstehung der göttlichen, sei das Ganze als ein einziges Erlösungswerk zu deuten, sodass das Amt Christi der ganzen Person zugesprochen werden müsse. Die Unterscheidung zwischen den Rollen der Naturen sei also eine eigentliche Rede, während in der Zuschreibung zur ganzen Personseinheit die Figur der Synekdoche Anwendung finde.⁹⁸² Diese Aussagen seien im Kontext des melanchthonischen Verständnisses der Idiomenkommunikation als Synekdoche – sprich, als uneigentliche oder tropologische Redeweisen – zu deuten. Es handele sich nicht um eine falsche Rede an sich, sondern um ein Werkzeug, das die Bedeutung des Erlösungswerks absichtlich verdunkele.

Das dritte Genus der Idiomenkommunikation, eine Mitteilung von Eigenschaften der göttlichen an die menschliche Natur in der Personseinheit, sei gleichermaßen abzulehnen. Dies sei eine reine Erfindung von Chemnitz, da nach Ansicht der Wittenberger überhaupt keine Mitteilung stattfinde – außer jene der göttlichen Gaben nach dem Kolosserbrief, die allerdings von Chemnitz hier auf euthychianische Weise in eine Naturenvermischung umgewandelt worden sei, genau wie bei Andreae und Wigand.

Bis zum *Consensus Dresdensis* und zu Bèzes Widmung an August von Sachsen veröffentlichten die Wittenberger Theologen weitere Texte, um ihre Widerlegung des lutherischen Standpunkts für ein breiteres Publikum zu erklären. Im Namen der Wittenberger Fakultät erschien bereits die aus Christoph Pezels Feder stammende katechetische Schrift *Christliches Fragstück*.⁹⁸³ In

982 Dazu vgl. II.1.

983 Universität Wittenberg, *Christliche Fragst#[ue]ck || Von den vnterschied || der zweien Artickel / des Apostolischen || Glaubens Bekenntnis / Das Christus gen Hi=||mel auffgefare[n] sey / vnd nuh[n] sitze zur Rech=||ten Gottes des Allmechtigen || Vaters / || Dorinnen || Warhafftig ... || erkleret wird / was der Heiligen Schrift / ... lehre sey ... || Gestellet || Durch die THEOLOGEN in der Vni=||versitet Witteberg ... || (s.l., 1571) (VD16 W 3715). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 681-702.*

diesem Text wiederholten sie ihre Auffassung der Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* sowie die physische Vorstellung des Begriffs des Himmels und die entsprechende Deutung der Himmelfahrt nach der passiven Übersetzung von Act 3, 21 als nötige Voraussetzungen für ihre klare Trennung der Christologie von der Abendmahlslehre: Deren angekündigte Realpräsenz Christi sei nur auf Grundlage der Einsetzungsworte zu verstehen. Die Ablehnung der Gleichsetzung des Dogmas der Personseinheit mit dem Lehrstück der Idiomenkommunikation in seiner realen bzw. physischen Deutung galt außerdem als Voraussetzung für eine eindeutige Wiedergabe jeglicher Art theopaschitischer Einstellung.⁹⁸⁴

Die erste kritische Reaktion auf das soeben erschienene wittenbergische *Fragstück* bestand – den Erwartungen entsprechend – in einer ausführlichen Widerlegung der Wittenberger Vorstellung vonseiten Selneckers.⁹⁸⁵ Die Offensive der Wittenberger führte aber schon im Sommer 1571 zu einer Versammlung der niedersächsischen Theologen, die sich unter Chemnitz' Leitung über die Erstellung eines gemeinsamen Bekenntnisses zur Stiftung einer Koalition gegen die Wittenberger berieten.⁹⁸⁶ Die Württemberger, die weiterhin auf eine Koalition unter Einbeziehung Kursachsens abzielten, blieben zunächst neutral. Erst im folgenden Jahr bekannten sie sich mit der Veröffentlichung der *Beständigen Wiederholung* zu einer niedersächsischen Konfessionsgrundlage. Ziel des *Niedersächsischen Bekenntnisses* – eine weitere angebliche Wiederholung und Erläuterung der Lehre Luthers – war die Abgrenzung von der vermeintlich sich calvinisierenden Position der Wittenberger im Zusammenhang der Angehörigen

984 Zu einer ausführlichen Darstellung des Textes, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 393ff.

985 Pezel, *Christliche / Warhafftige / Richtige / vnd Tröstliche Fragstück vnd Antwort*. Zur Darstellung des Textes, vgl. ivi, 398ff.

986 Martin Chemnitz, *Wiederholte || Christliche Gemeine || Confeszion vnd Erklerung. || Wie in den Sechsischen Kirchen ver=||m#|oe|ge der heiligen Schrift / vnd Augsp#|ue|rgischen || Confession / nach der alten Grundtfest D. Lutheri / || wieder die Sacramentierer / gelehret wird: || Vom Abendmal des HERRN. || ... Jetzundt Repetieret vnd Publiciert || zum Bericht / Warnung / vnd Wiederlegung / || von wegen etlicher newlich außgesprengten B#|ue|chern / Dar=||inn etliche newe Theologi zu Wittenberg der Sacramen=||tierer Sprach ... in || die Kirchen der Augßpürgischen Confession ... || sich vn=||terstehen einzuschieben. ||* (Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1571) (VD 16 C 2229). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 713-793. Eine erste Fassung versandt er im September mit der Bitte um Änderungs- und Verbesserungsvorschläge an die niedersächsischen Kirchen. Zwischen September und Oktober wurde dieser Text des Bekenntnisses von den Theologen in den Fürstentümern Braunschweig-Wolfenbüttel, Grubenhagen und Mecklenburg, von der Universität und der Kirche Rostock und von den Kirchen in Lübeck, Hamburg, Hildesheim, Göttingen, Hannover, Einbeck, Hameln, Braunschweig, Goslar, Halberstadt und Halle an der Saale unterschrieben. Zu einer Unterzeichnung der württembergischen und oberdeutschen Theologen kam es allerdings nicht.

des *Augsburger Bekenntnisses*, die sie im *Grundfest* in der Form der Widerlegung einiger, von keinem ihrer Gegner faktisch vertretenen Irrlehren behaupteten.

Genauso wie Selnecker, vertraten die niedersächsischen Theologen erneut die melanchthonische Kompromisslösung der Multivolipräsenz Christi im Abendmahl. Ausgehend von einer Mitteilung aller göttlichen Eigenschaften an das Suppositum der Personseinheit Christi behaupteten sie die Möglichkeit – nicht aber die Notwendigkeit, anders als in Brenz' ursprünglicher Position – der Realpräsenz Christi überall, wo Gott es wolle, bzw. wo er es durch sein Wort angekündigt habe: im Abendmahl. Dies war jedoch exakt jenes *Niedersächsische Bekenntnis*, von dem sich Selnecker distanzieren wollte.

Die Verknüpfung von Abendmahlslehre und Christologie rückte erneut ins Zentrum der Kontroverse: Die niedersächsischen Theologen widersprachen nämlich der kursächsischen Aussage, eine christologische Rede auf die Weise der Sakramentierer sei möglich, ohne zugleich die entsprechenden Konsequenzen für die Abendmahlslehre ziehen zu müssen. Der Irrtum der Wittenberger – sowie der Reformierten – entstehe schon mit der falschen Bestimmung der Eigenschaften der menschlichen Natur in der Personseinheit Christi; alles Weitere folge lediglich daraus. Die Widerlegung eines realen Verständnisses der Einsetzungsworte sei in den Eigenschaften der menschlichen Natur an sich zu suchen, die als solche nicht an mehreren Orten auf der Erde und im Himmel sein könne. Gegen diese Vorstellung habe sich schon Cyrill in seiner Auseinandersetzung mit Theodoret von Cyrus geäußert. Die Verknüpfung des Lehrstücks der Idiomenkommunikation mit dem Dogma der Personseinheit wurde nach dem Mittelweg der Unterteilung der ersten in den von Chemnitz formalisierten drei Genera vorgestellt.⁹⁸⁷

Ebenfalls lehnten die Wittenberger die Annahme einer Erhöhung nach der Auferstehung laut der Gleichsetzung des *status exinanitionis* mit dem *status exaltationis* jeweils mit der menschlichen und göttlichen Natur im Versuch ab, die göttliche Natur vom Leiden und Sterben abzugrenzen. Die Erniedrigung betreffe nicht die Menschheit Christi, sondern die göttliche Ehre und Majestät

987 Das erste Genus, das *genus idiomaticum*, bestehe im Verhältnis der Eigenschaften (*idiomata*) beider Naturen in Analogie zum Dogma der Personseinheit. Um auf ontologischer Ebene eine euthychianische Vermischung beider Naturen zu vermeiden, übernahmen die niedersächsischen Theologen auf diese Weise die Position Melanchthons und dessen Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Rede. Das zweite Genus, das *genus apotelesmaticum*, regle die Wirkung der beiden unvermischten Naturen in ihrem gemeinsamen Erlösungswerk; das dritte Genus dagegen, das *genus maiestaticum*, beschreibe die Vereinigung beider Naturen in der Personseinheit nach der altkirchlichen Metapher des glühenden Eisens. In der Betrachtung des dritten Genus sei demzufolge die Widerlegung des Wittenberger Standpunkts durch die Behauptung nach Mt 28, 20 einer auf die menschliche Natur wirkenden göttlichen Kraft aus der dogmatischen Voraussetzung der Personseinheit Christi gegeben.

in der Personeneinheit. Sie sei zu Lebzeiten Christi bis hin zur Auferstehung und Himmelfahrt zwar verborgen geblieben, aber doch anwesend gewesen. Dadurch wurde auch Bèzes passive Übersetzung von Act 3, 21 abgelehnt, indem sie eine figurale Auffassung des Himmels und die daraus folgende ausschließlich physische Deutung der menschlichen Natur Christi im Himmel voraussetzte. Luthers Zuschreibung einer passiven Übersetzung der Stelle aus dem Jahre 1529 wurde als eine Fälschung erklärt.

8. Wie eine Zeitmaschine, die jegliche Kompromissformel plötzlich zerstört: Exegesis perspicua, gnesiolutherische Wende in Kursachsen und Torgauer Artikel

Die Spannung, die August von Sachsen gegenüber dem Vorwurf des Calvinismus seiner eigenen Theologen spürte, verursachte eine gnesiolutherische Wende in seinen Territorien. Auslöser dafür war ein an sich nicht besonders bahnbrechendes Ereignis: Am 29. September 1573 erschien mit einer Genfer Druckermarke die von dem Leipziger Drucker Ernst Vögelin herausgegebene *Exegesis perspicua*.⁹⁸⁸ Dabei handelte es sich um eine Schrift eines bereits verstorbenen Melanchthonschülers, des Schlesier Mediziners Joachim Curäus. Die Exemplare wurden zunächst in den reformiertenfreundlichen Territorien von Heidelberg und Frankfurt am Main verkauft, dann erreichten sie Wittenberg.

Der Text, der Anfang der Sechzigerjahre verfasst wurde, bezog sich auf die Stellungnahme Melanchthons im zweiten Abendmahlsstreit, insbesondere auf den Fall Hardenberg und den Fall Heshusius. Genau diese Ereignisse verursachten Melanchthons Kompromittierung und Chemnitz' christologische und abendmahlstheologische Reflexion, die über ein Jahrzehnt später ins Zentrum der Konkordienbemühungen gerückt war. Von der Unterteilung der

988 Joachim Curäus, *Exegesis perspicua* || & ferme integra contro-||uersiae de || SACRA COENA, || Scripta vt priuatim consci||entias piorum erudiat, || Et || subiicitur iudicio sociorum || confessionis Augustanae, || Quicunque candide & sine priuatis || affectibus iudicaturi || sunt. || (Leipzig: Ernst Vögelin, 1574) (VD16 C 6382), sowie Joachim Curäus, *Exegesis perspicua* || & ferme integra contro-||uersiae de || SACRA COENA, || Scripta vt priuatim consci||entias piorum erudiat, || Et || subiicitur iudicio sociorum || confessionis Augustanae, || ... || (Leipzig: Ernst Vögelin) (VD16 ZV 4203). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 1021-1089. Zu einer ausführlichen Erläuterung des Textinhalts, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 565-595. Zur Haltung Melanchthons im zweiten Abendmahlsstreit, vgl. VII.1-VII.3.

Idiemenkommunikation in Genera, der Reflexion über die Majestät Gottes in Bezug auf die Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis* und der Notwendigkeit, die Lehre von der Multivolipräsenz als Mittelweg zu postulieren, um Brenz' ontologisch geprägte Perspektive nicht ausschließlich zu können, waren dagegen in dieser Schrift keine Spuren zu finden.

Eher hatte man den Eindruck, mit einer Zeitmaschine zur Zeit der eigentlichen Positionierung Melanchthons gegen die lutherische christologische und abendmahlstheologische Auffassung zurückgekehrt zu sein. Im Text des Mediziners Curäus ließ sich noch einmal der Ausgangspunkt der Produktion des *Praeceptor Germaniae* seit dem Punkt seiner Ankunft in Wittenberg erkennen: Melanchthons Spaltung zwischen theologischem Interesse und humanistischem – und tendenziell naturphilosophisch orientiertem – Hintergrund. Ferner neigte Curäus' Perspektive zu einer besonderen Betonung der physisch-philosophischen Bedeutung der Kategorie der Räumlichkeit sowie zur naturphilosophischen Definition der geformten Materie eines Körpers als dessen Wesenseigenschaft (*proprietas essentialis*) – zwei Voraussetzungen, die nur in Übereinstimmung mit Melanchthons Auffassung mit dem christologischen Dogma zusammenzuführen seien: Die von den Lutheranern verteidigte euthychianische Naturenvermischung sei nicht nur aus dogmatischen Gründen zu verwerfen, sondern ebenfalls aus physischen Gründen zurückzuweisen. Das Lehrstück der Idiemenkommunikation solle man – wie von Melanchthon behauptet – ausschließlich als Redeform auslegen.

Die christologische Auffassung der Lutheraner beraubte – in philippistischer Sicht – die Körper ihrer Wesenseigenschaft der Räumlichkeit (*totus est vbique, sed non totum*). Ein nicht räumlich gegenwärtiger Körper sei nämlich kein Körper: Darin bestehe die bestrittene These der Vergottung menschlicher Natur aufseiten der Lutheraner – die Himmelfahrt sei nach Melanchthons physischer Deutung von Act 3, 21 zu verstehen und die Anwesenheit Gottes in den Elementen lediglich als *res signata* bzw. *res significata*, wobei die *res significans* der Heilige Geist sei – die Heilsgaben bzw. die Symbole, die nach Christi Auferstehung durch den Glauben wirksam im Sakrament bleiben. Unter diesen Voraussetzungen sei die *manducatio impiorum* ebenfalls kategorisch auszuschließen, ebenso wie die Beteiligung der göttlichen Natur am Leiden und Sterben der menschlichen Natur, die dem Axiom der göttlichen Leidensunfähigkeit widerspräche.

Zum ersten Mal erschien mit der Veröffentlichung der *Exegesis perspicua* ein Text, der die philippistische Position ihrer theologisch-politischen Kompromisse der zwei letzten Dekaden beraubte. Kaum anfechtbar wurde dadurch auch, wie viel sie mit der calvinistischen Position in der Auffassung der Christologie und der Abendmahlslehre gemeinsam hatte.

Die Verbreitung des Textes in Kursachsen verschlimmerte die religionspolitische Lage des Landes. Erst am 11. März 1574 legte Ernst Vögelin vor dem Leipziger Stadtrat ein Bekenntnis ab, in dem er sich selbst als Drucker der *Exegesis perspicua* erklärte. Als der kursächsische Kurfürst im vorherigen Januar davon erfahren hatte, reagierte er in seinen Territorien sofort mit einem Verbreitungs-, Druck- und Verkaufsverbot von ausländischen abendmahls-theologischen Büchern – die Schrift trug eine Genfer Druckermarken – und ließ die Leipziger und Wittenberger Buchmärkte untersuchen, um einen besseren Überblick über die Verbreitung des Textes und weitere calvinistische Schriften zu gewinnen. Seinen Pirnaer Superintendenten Johann Stössel, dessen Lage sich durch die Auseinandersetzung mit Georg Lysthenius deutlich verschlechtert hatte, fragte August als heimliche Probe auf seine Rechtgläubigkeit nach einer neutralen Überblicksdarstellung auf einem Blatt von Argumenten für die lutherische und die calvinistische Position mit der Begründung, er habe die Thesen über das Abendmahl, die Johann Stössel mit Maximilian Mörlin 1560 gegen die Calvinisten in Heidelberg aufgesetzt hatte, gelesen.

Stössel begann seine Antwort mit der Rechtfertigung seiner Position und seinem Bekenntnis zum *Corpus doctrinae*, Luthers *Katechismen* und dem *Consensus Dresdensis*. Außerdem erklärte er sich bereit, die nachgefragte Darstellung zu verfassen – dafür bräuchte er jedoch das Protokoll der damaligen Disputation in Heidelberg. Unter dem Stichwort „Sakramentierer“ verstand er jene Theologen, die durch die Behauptung der Ubiquitätslehre eine euthychianische Naturenvermischung vertraten. Er bemerkte weiterhin, jeder in Kursachsen, der es nicht mit den Flacianern halte, werde als Calvinist gekennzeichnet und beschimpft. Die scharfe Antwort des Kurfürsten, in der er jegliche Duldung für die Vertreter einer calvinistischen Lehre in seinen Territorien weit von sich wies, bestätigte Stössels Verdacht, dass er nach der neutralen Auflistung von Lehrdifferenzen zwischen Lutheranern und Calvinisten zur Prüfung seiner Rechtgläubigkeit gefragt worden war.

Am 25. März 1574 polemisierte der Hofprediger Christian Schütz in der Schlosskirche in Dresden öffentlich gegen die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi und stellte dagegen die physische Darstellung der Himmelfahrt vor; dadurch setzte er sich in Opposition zum gnesiolutherisch gesinnten Hofprediger Georg Lysthenius. Von den Ereignissen erfuhr Selnecker durch seinen Schwiegervater, den Dresdner Superintendenten Daniel Gresser. Einige Tage danach reagierte Lysthenius in einer Predigt gegen Schütz, dem er vorwarf, die Personeneinheit zu trennen. Diese Ereignisse zwangen August und den Hof zu einer Parteinahme, die an zusätzlicher Dringlichkeit gewann, nachdem zwei Briefe des Pirnaer Superintendenten Stössel an Schütz und seine Frau von Lysthenius konfisziert und ihm vorgelegt wurden. Scheinbar erhielten sie eine

Anklage wegen Tyrannei gegen die kursächsische Kurfürstin Anna, die stark an die Theologie Martin Luthers gebunden war.⁹⁸⁹ Schon am 29. März ließ August den Hofprediger Schütz im Dresdner Schloss sowie Stössel in Pirna gefangen nehmen. Damit war die gnesiolutherische Wendung des kursächsischen Hofes deutlich erkennbar vollendet.

Zur Beurteilung des heimlichen Briefverkehrs unter den als calvinistisch verworfenen Theologen, den er als Widerstand gegen seine tolerante Religionspolitik der vorherigen Jahre betrachtete, beauftragte August von Sachsen eine Kommission aus Höflingen und Landräten. In ihrem am 11. April dem Kurfürsten übersandten Bericht klagten diese Stössel, Schütz und Peucer formal an. Auf Empfehlung seiner Räte berief August für den 23. Mai einen Landtag in Torgau ein, um die Anklage zu erheben. Zwei Tage später begann der Landtag mit der Verlesung einer Schrift des Kurfürsten. Zu dieser Angelegenheit erklärte er die Anklage und forderte die Landstände zu einer Stellungnahme zur Frage über das künftige Vorgehen seiner Religionspolitik zur Bekämpfung des calvinistischen Irrtums auf. Auch über das Verfahren gegen die angeklagten Theologen sollten die Landstände Stellung nehmen. Kurz danach kam auch die Antwort der Landstände: Sie empfahlen ihm, die Angeklagten aus ihren Positionen zu entfernen und die angestellten Pfarrer und Lehrer zu prüfen. Dazu verfasste die in Torgau konstituierte Kommission von Theologen eine Reihe von Artikeln zur Lehrprüfung aller kursächsischen Theologen bei Ordinationen oder Visitationen, die *Torgauer Artikel*.⁹⁹⁰

Diese Kommission von Theologen, die zur Erstellung der *Torgauer Artikel* am 31. Mai einberufen wurde, bestand aus den Hofpredigern Georg Lysthenius und Martin Mirus, den Leipziger Theologen Heinrich Salmuth und Wolfgang Härder, acht kursächsischen Superintendenten und den Mitgliedern des Konsistoriums Meißen, Kaspar Eberhard und Paul Crell. Trotz ihrer Ablehnung der konstitutiven Rolle der Christologie unter Verweis auf den von Melanchthon vorgeschlagenen Mittelweg der Multivolipräsenz und ihrer Behauptung, offen für den lutherischen Standpunkt der Realpräsenz zu bleiben, wurden die *Torgauer Artikel* zur Grundlage für die Beurteilung der Rechtgläubigkeit der Theologen, die an eine philippistische Position gebunden waren.

989 Zum Inhalt der Briefe, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 605-613.

990 *Kurtz Bekentnis || vnd Artickel vom heiligen Abend=||mal des Leibs vnd Bluts || Christi.|| Daraus klar zu sehen / was hieuoñ || in beiden Vniuersiteten / Leipzig vnd Witten=||berg / vnd sonst in allen Kirchen vnd Schulen des || Churf#[ue]rsten zu Sachssen / bisher #[oe]ffentlich geleeret / || ... worden ... || Vbergeben vnd gehandelt in j#[ue]ngstem || Landtag zu Torgaw ... ||* (Wittenberg: Hans Luft, 1574) (VD16 K 2821). Kritische Edition des Textes in Dingel, *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie*, 1103-1151. Dazu vgl. VII.2.

Die charakteristische Deutung der *verba testamenti* nach 1Kor 10, 16 als Gegenstand der Verheißung Christi, die es ermöglicht, die Realpräsenz im Einklang mit der lutherischen Deutung anzunehmen, ohne einen christologischen Bezug zu implizieren, markierte den Unterschied zur Position der angeklagten Theologen, die die Abendmahlslehre unter Verzicht auf die Realpräsenz verstanden. Somit signalisierte das neue kursächsische Bekenntnis das Ende jeglicher Offenheit zu Kompromissen gegenüber der calvinistischen Seite, insbesondere der Kurpfalz, und die entsprechende Bereitschaft zu einer innenlutherischen Konkordie, die endlich mit der *Konkordienformel* erreicht wurde. Die Bestimmung der unsichtbaren und unempfindlichen Präsenzweise Christi im Sakrament des Abendmahls wurde anhand der von Melanchthon streng verteidigten *cum pane*-Formel der *Confessio Augustana Variata* abgebildet. Die leibliche Deutung der sakramentalen Einheit (*unio sacramentalis*) nach der Bestimmung des Essens im Abendmahl als *manducatio oralis* von Leib und Blut nach den Behauptungen der *Wittenberger Konkordie* galt wiederum als Ablehnung der calvinistischen Deutung der sakramentalen Einheit als Spiritualpräsenz. Die Himmelfahrt, die Christologie und die *manducatio impiorum* fanden in den Artikeln keine explizite Erwähnung – obwohl, mit Luther, die Konstitution des Abendmahls allein durch das Wort Christi, und nicht durch den Glauben angenommen wurde.

Die Landstände empfahlen, Schütz in Haft zu behalten, Stössel von der angesehenen Superintendentur von Pirna zu entfernen und stattdessen als Pfarrer einzustellen, Georg Cracow mit Hausarrest zu bestrafen, Caspar Peucer dagegen zumindest vorläufig in Haft in Dresden zu behalten. Der Kurfürst hätte sich zwar eine härtere Bestrafung gewünscht, er verschärfte sie dennoch vorerst in Erwartung einer Obligationserklärung der Betroffenen nicht. Schütz blieb bis zu seinem Tod im Jahre 1592 unter Hausarrest, Stössel im Schloss in Senftenberg bis zu seinem Tod im Jahre 1576. Cracow genoss zwar eine gemilderte Strafe, starb aber schon im folgenden Jahr. Aufgrund eines Briefwechsels mit der Kurpfalz in der Zwischenzeit verlor Peucer seine Professur und wurde in Pleißenburg gefangen genommen. Im Jahre 1586, nach dem Tod der Kurfürstin Anna, wurde er dann entlassen und starb im Jahre 1602 in Dessau, wohin er sich nach seiner Entlassung begeben hatte.

Das eigentliche Verhör der Wittenberger Professoren Cruciger, Moller, Widebram und Pezel fand im Juni 1574 statt.⁹⁹¹ Unter Androhung einer schwereren Strafe ließ der Kurfürst die Wittenberger erneut zur Unterzeichnung der *Torgauer Artikel* ermahnen. Sie weigerten sich noch einmal und wurden demzufolge in der Leipziger Pleißenburg inhaftiert. Am 28. Juni erhielt der Kurfürst auf

991 Zu einer ausführlichen Darstellung des Verhörs, vgl. Hund, *Das Wort ward Fleisch*, 644-664.

diese Weise die Unterschriften der vier Theologen unter folgenden Bedingungen: Sie beriefen sich auf das *Corpus Doctrinae*, den *Consensus Dresdensis* sowie das *Grundfest* und lehnten die Ubiquitätslehre, die Behauptung einer leiblichen Präsenz Christi in den Elementen und die Vorstellung einer Konsubstantiation ausdrücklich ab.

Schlussfolgerungen

Was bleibt? Die Spuren – und die Möglichkeit, sie weiterhin zu verfolgen und zu vertiefen

Im Jahr 1540 nutzte Luther die Gelegenheit, einer neuen Belastung vonseiten des von ihm mit nicht besonders freundlichen Worten als „Dilettanten“ gebrandmarkten Caspar Schwenckfeld von Ossig zu widersprechen. Zudem fasste er in der *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* in knapper Form seinen durchaus komplexen – und keineswegs traditionellen – christologischen Standpunkt zusammen. Mit diesem Thema hatte er sich schon seit der Zeit seiner Römerbriefvorlesung (1515-1516) beschäftigt: Man kann sogar behaupten, seine besondere christologische Auffassung sei der Deutungsschlüssel, mit dem Luther die Theologie von Anfang an betrachtet habe.

Luthers Widerlegung der Lehre Schwenckfelds von der Unkreatürlichkeit der glorifizierten Menschheit Christi – und mit ihr von jeglicher Art Docketismus und Arianismus – situierte sich in den Augen seines Verfassers unproblematisch im Rahmen der Rechtgläubigkeit. In der Theologie des Reformators bildeten das Inkarnationsverfahren und die traditionelle Darstellung der christologischen und trinitarischen Perichorese einen wesentlichen Aspekt: Der ewige Gottessohn sei für die menschliche Erlösung freiwillig Mensch geworden, sodass in der Personeneinheit Christi in einem einzigen und einmaligen Wesen beide Naturen gemeinsam existieren: Christus sei Gott und Mensch zugleich.

Die Tatsache, dass gegen einen so rechtgläubigen Standpunkt zahlreiche – durchaus legitime – Anklagen verschiedener Art hervorgebracht wurden, war von der problematischen Entfaltung von Themen bedingt, die einzeln betrachtet an sich wahrhaftig rechtgläubig wären. Bekannt ist zum Beispiel die Äußerung vonseiten der reformierten Theologen, von Johannes Oekolampad bis zu Jean Calvin, der Philipp Melanchthon ebenfalls ohne Weiteres zustimmte, Luthers Bestimmung der Personeneinheit Christi sei nichts anderes als ein marcionitisches Gespenst. Luther habe – so seine Kritiker – durch die Ablehnung der suppositalen Union als einen ontologischen Hintergrund der christologischen Rede der Idiomenkommunikation eine Verletzung der Majestät Gottes gerechtfertigt: Weit davon entfernt, die doketischen Verirrungen seiner Gegner widerlegt zu haben, habe Luther dazu beigetragen, diese ein für alle Mal gleich ins Zentrum der lutherischen Lehre zu setzen. Diese Anklage machte Folgendes

unmissverständlich: Die lutherische Lehre sei keineswegs bedenkenlos mit der Position seines Urhebers auszulegen. Noch unübersehbarer wurde diese Angelegenheit nach der reichsrechtlichen Anerkennung der Angehörigen des *Augsburger Bekenntnisses* allein mit dem Augsburger Religionsfrieden (1555). Es ging nun nicht mehr darum, eine gewisse Treue zur ursprünglichen Lehre nachzuweisen, sondern eher darum, das Stichwort Luthertum so vielfältig und vielschichtig wie möglich zu gestalten, um die Polyphonie ihrer im Laufe der Jahrzehnte entstandenen Deutungen unter diesem einen reichsrechtlich anerkannten Dach überleben zu lassen. Indessen zielte diese Anklage genau aufs Luthers theologisches System ab.

Die Reziprozität der Mitteilung der Natureigenschaften als realer Vorgang auf ontologischer Ebene, die wiederum auf soteriologische Ebene in Form der *simul*-Grundstruktur und des fröhlichen Wechsels wirkt, brachte die zwar konsequente, jedoch theologisch nicht leicht verträgliche Implikation einer Influenz der Menschheit auf die Gottheit selbst mit sich: Genauso wie die Gottheit der menschlichen Natur ihre Eigenschaften mitteile, sollen auch die menschlichen Eigentümlichkeiten wie das Leiden und Sterben von der göttlichen Natur im Rahmen des Austausches übernommen werden – so einfach und konsequent war Luthers Deutung der Idiomenkommunikation. Diese Verletzung des Axioms der Leidensunfähigkeit Gottes warnte seine Opponenten auf reformierte (und reformiertenfreundliche) Weise: Schließlich hatte das Axiom seine Legitimität, und zwar in dem Versuch, jenen strukturellen Dokerismus oder Monophysitismus euthychianischer Art auszugrenzen, den nun Luther – genauso wie Schwenckfeld, den er so scharf kritisierte – mit seiner Verletzung der göttlichen Majestät wiederbelebt zu haben schien.

Für den philippistischen, von Melanchthons Theologie zutiefst geprägten theologischen Standpunkt, war die Christologie an sich kein untersuchungsbedürftiges Thema. Die Aufgabe der Personseinheit Christi ergebe sich in dieser Perspektive letztendlich aus seinem soteriologischen Amt in Gestalt des Mittlers und Erlösers. Ausgangspunkt der Personseinheit war für Melanchthon und seine Gefährten die Aufnahme der in sich anhypostatischen menschlichen Natur in das göttliche Suppositum: Sie personifiziere sich durch die Einigung mit der göttlichen Natur, indem sie zur konkreten Darstellung des Suppositums gebracht werde. Die scholastische Lehre der suppositalen Union bot den Philippisten die substanzontologische Erklärung der Entstehung der Personseinheit, die in ihrer soteriologischen Wirkung immerhin einzig anzusehen blieb. Einen Einfluss auf die Eigenschaften der beiden Naturen hatte die Darstellung der Personseinheit als suppositaler Union nämlich nicht: Im Gegensatz dazu versicherte sie das Unvermischt-Sein ihrer Wesenseigenschaften (*proprietaes essentiales*), die streng voneinander getrennt bleiben. Auf dieser Grundlage

sei die Idiomenkommunikation kein realer Austausch, sondern nichts weiter als jene Redewendung (*modus loquendi*), die zur Erklärung der ontologischen Grundlage der Personeneinheit als Suppositum diene – mit dem ursprünglichen Zweck, die vermeintlich katholische Lehre gegen Nestorius' und Eutyches' Verirrungen zu verteidigen.

Der Schutz vor der Gefahr einer realen Deutung der Idiomenkommunikation wurde in diesem Rahmen von den philosophischen Axiomen der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen (*finitum non capax est infinitum*) und der Leidensunfähigkeit Gottes geliefert: Jede Eigentümlichkeit Gottes sei mit seinem Wesen identisch, keine davon könne lediglich akzidentell gedacht werden. Daraus folge die Unmöglichkeit einer realen Anteilgabe der Eigenschaften, da die Gabe einer wesentlichen Eigenschaft unausweichlich zur Naturenvermischung geführt hätte. Die Personeneinheit besteht in einer formalen Union (*unio formalis*), in der die menschliche Natur vom Logos in die Einheit des Suppositums aufgenommen wird, sodass Folgendes gesagt werden kann: Allein die zweite Person der Trinität sei diejenige, die die Menschheit emporhalte (*sustentari*) und damit die Personeneinheit als Suppositum zur Erscheinung bringe. Eine reale Teilhabe der Menschheit an der zweiten trinitarischen Person bzw. an der göttlichen Natur sei somit auszuschließen. Ferner führte die These einer realen Idiomenkommunikation zur paradoxen Mitteilung des ganzen trinitarischen göttlichen Wesens an das Geschöpf der Menschheit Christi, da das Wesen (*essentia*) der drei Personen in der Trinität eins und identisch ist. Wenn die Personeneinheit in das Erlösungswerk Christi immer als Ganzes einzubeziehen sei, sei genau das Eintreten der Menschheit Christi als ein wahres menschliches Fleisch in ein gemeinsames Wesen mit der göttlichen Natur, die von der menschlichen immer strikt getrennt bleibt, das Lehrstück, das die soteriologische Implikation der Inkarnation rechtfertige. Durch seine echte Menschheit, die jedoch in einer Wesenseinheit mit der Gottheit stehe, sei Christus in der Lage, ein Fürsprecher der menschlichen Erlösung zu werden und sein Mittleramt zu übernehmen. Dies sei wiederum dadurch möglich, da beide in der Personeneinheit wirkenden Naturen jeweils von den Handlungen der anderen Natur nicht betroffen werden.

Solch eine kategorische Ablehnung von Luthers Deutung der Idiomenkommunikation war bereits in Melancthons Auffassung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre und, noch früher, in seiner operativen Deutung der Christologie nach der Lehre der *beneficia Christi* zu spüren. In nuce war bereits in der frühen theologischen Reflexion des *Praeceptor Germaniae* jener erasmianische Einfluss auf seine Position spürbar, der drei Jahrzehnte später im Verlauf der nachinterimistischen Kontroversen unbestreitbar hervortrat. Tatsache war aber auch, dass Matthias Flacius Illyricus – und mit ihm die

Mehrheit der streng gesinnten Lutheraner – Melanchthons Systematisierung der Rechtfertigungslehre enthusiastisch begrüßten, ohne dabei ihre Implikationen auf christologischer Ebene zu bemerken: Der Zusammenhang von Luthers theologischem Aufbau war seinen treuesten Nachfolgern nie völlig transparent – und wenn doch, nicht in positiver und reichsrechtlich anerkannter Weise systematisierbar. Luthers theologischer Standpunkt war einmalig, weil er systemimmanent entstand. Dies bedeutete allerdings nicht, dass diese Einmaligkeit die Belastungen der politischen Kompromisse und der theologischen Kritiken vonseiten der zahlreichen Gegner ihres Urhebers hätte überleben können.

Und überleben konnte sie eben nicht: Der Einzige, der Luthers christologisch-soteriologischen – nicht ausschließlich christologischen! – Komplex nach ihrer *simul*-Grundstruktur verteidigt hatte, war der Württemberger Johannes Brenz, der aber im Verlaufe seiner theologischen Produktion auch kein besonders soteriologisches Interesse kultiviert hatte. Ihm trug diese Stellungnahme eine Klage auf Osiandrismus und das dauerhafte Misstrauen der streng gesinnten Lutheraner ein. Ferner war Brenz' Bezugnahme auf Luthers christologisch-soteriologischen Standpunkt von seiner gewissermaßen übertriebenen Radikalisierung der Idiomenkommunikation in Richtung einer stringenter logischen Notwendigkeit verdorben, die im Verlaufe der Kontroversen ebenfalls zu Kohärenz- und Belastbarkeitsproblemen führte.

Nicht nur die reformierte Seite hatte sich bemüht, gegen Luthers Lehre der Allgegenwart des Leibes Christi – und noch mehr gegen diese württembergische Radikalisierung von Luthers Standpunkt in der Richtung einer offen vertretenen Ubiquitätslehre – Kritik zu üben, sondern auch die philippistische. Schrittweise verschob sich die Auseinandersetzung in den christologisch-sakramentalen Bereich, nachdem Melanchthons Zusammenarbeit mit seinem Landesherrn Moritz von Sachsen an der Verfassung der Leipziger Landtagsvorlage ihn in den Augen der streng gesinnten Lutheraner schon kompromittiert hatte. Die langsame Transformation der nachinterimistischen theologischen Streitigkeiten in einen religionspolitischen Konflikt beschleunigte sich nach der Implementierung des *Weimarer Konfutationsbuchs* in den ernestinischen Territorien: Somit war die Umwandlung der Konfessionsbekenntnisse in religionspolitisch bedeutende Landesbekenntnisse endgültig vollendet. In diesem Zusammenhang verschärfte sich wiederum die Opposition des philippistischen – in den Augen der Opponenten, je nach Phase und Protagonisten mehr oder weniger zutreffend, kryptocalvinistisch gesinnten – Kursachsens.

Melanchthons späte Anklage, die Lutheraner hätten mit ihrer realen Deutung der Idiomenkommunikation ein neues Dogma erfunden, wurde dann zur Kernthese des kursächsischen Philippismus seiner Wittenberger und Leipziger Nachfolger der Sechziger- und Siebzigerjahre. Ihre Radikalisierung

verursachte wiederum einen neuen anticalvinistischen Kurs in Kursachsen, der mit den *Torgauer Artikeln* und der Beurteilung der verdächtigten Theologen in einer endgültigen Niederlage von Melanchthons Position kulminierte. Seine Darstellung der Personeneinheit als suppositale Union wirkte jedoch, gerade aufgrund ihrer Vermittlung im reformierten Bereich, so tief in die spätere Überlieferung vor allem Pietro Martire Vermigli und Heinrich Bullingers,⁹⁹² dass sie ebenfalls ein Kriterium für jene streng lutherischen Theologen blieb, die ihre christologische Auffassung durch falsche ontologische Prämissen paralytisch sahen. Eine radikalisierende Rezeption der melanchthonischen Perspektive auf die suppositale Union vollzogen die Wittenberger reformiertenfreundlichen Theologen in den Siebzigerjahren.

Erst mit der Verfassung der *Wittenberger Konkordie*, dann vier Jahre später mit der Überarbeitung des X. Artikels über das Abendmahl der *Confessio Augustana* in oberdeutscher Richtung in der zweiten Auflage des *Augsburger Bekenntnisses* wurde Melanchthons antiubiquitäre christologische Auffassung klar. Nach seinem Tod im Jahr 1560 übernahmen und radikalisierten sie seine Wittenberger Nachfolger. Die Tatsache, dass der Verlauf der Auseinandersetzungen zu verschiedenen Ansichten über die Christologie und das Abendmahl geführt hatte, war im lutherischen Lager nicht unbedingt mit dem Bewusstsein einer Annäherung an angeblich kryptocalvinistische Positionen verknüpft. Die Anklage auf Calvinismus war in jener Zeit durch die Notwendigkeit motiviert, ausdrücklich calvinistische oder kryptocalvinistische Tendenzen zu verbergen. Aufgrund der Niederlage des reformatorischen Bundes in der Schlacht bei Mühlberg (1547) und der daraus folgenden Wiedereinführung katholischer Maßnahmen von kaiserlicher Seite in die reformatorischen Territorien war es unerlässlich, eine gewisse Einheit im reformatorischen Bereich in einer allgemeinen antikatholischen Übereinstimmung vorzuweisen. Genauer gesagt, war es unerlässlich, eine lutherische Einheit nachzuweisen, da im Luthertum nach wie vor die einzige reichsrechtlich anerkannte reformatorische Konfession bestand. Nicht überraschend ist in diesem Rahmen die Tatsache, dass dieser Konsens – oder, genauer gesagt, dieser Konsensversuch – eine anticalvinistische, indirekt auch antiphilippistische Nuancierung in negativer und abgrenzender Perspektive übernahm, die mit der *Formula Concordiae* ihre reifen Früchte zeigen konnte.

In positiv inhaltlicher Perspektive beruhte diese reformatorische Einheit traditionell auf den bestrittenen Themen in der reformatorischen Debatte gegenüber der römisch-katholischen Konfession: die Rechtfertigungslehre bzw. der Begriff der Erbsünde und das reformatorische Sakramentsverständnis des Abendmahls.

992 Zum Thema, vgl. z.B. die Zusammenfassung in Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, 70-92, besonders 76-80 sowie 92-114, besonders 105-111.

In diesem Kontext war Martin Chemnitz derjenige, der mit Hinblick auf die Bremer Kontroverse zum ersten Mal die Tatsache zum Ausdruck brachte, die lutherische Auffassung der realen Idiomenkommunikation ginge von den falschen Voraussetzungen aus. Der Bruch wurde insofern möglich, als dass die Christologie eine unterschiedliche Rolle in der theologischen Auffassung der zwei Parteien hatte: Auf der einen Seite bildete sie den Kern der ganzen lutherischen theologischen Konstruktion, auf der anderen Seite wurde sie dagegen in der Funktion eines rein ontologischen Hintergrunds für den soteriologischen Hauptbegriff der lutherischen Theologie gedeutet, der an sich nicht zu untersuchen, sondern nur strategisch zur Widerlegung der zunehmenden Irrlehren zu benutzen sei. Die fundamentaltheologische Spaltung hinter der Entstehung zweier konkurrierender Muster zur Konkordie, die mit den Ereignissen des zweiten Abendmahlsstreites auffallend wurde, machte dann Chemnitz' rückblickendes Eingreifen zum neuen Mittelpunkt der Diskussion.

Mit seinem späten Eintritt in den zweiten Abendmahlsstreit erreichte die Debatte zum ersten Mal jene metaanalytische Ebene, die – weit von der apokalyptischen Nuancierung der streng gesinnten Lutheraner – auf Basis einer überlegten theologischen Reflexion die Grundlage für eine dogmatische Konkordienstiftung legte. Ausgehend von den Überlegungen der beiden Hauptreformatoren entstanden die verschiedenen christologischen Kombinationen, die im Hintergrund für die Entwicklung einer Einigungsformel standen: Brenz' Positionierung und ihre Anpassung durch Jakob Andreae sowie Chemnitz' Standpunkt und seine Rezeption durch Andreas Musculus und Tilemann Heshusius.

Schon im Zusammenhang mit der Bremer Kontroverse hatte Chemnitz als Kompromisslösung den einen Mittelweg vorgeschlagen, in dem Melanchthons ontologische Auffassung der Enhypostasie mit der württembergischen Lehre der realen Mitteilung der Natureigenschaften als Grundlage für die Behauptung der Realpräsenz der Menschheit Christi im Abendmahl kombinierbar erschien. Die Verbreitung des Calvinismus in den deutschen Territorien des Reiches führte schrittweise zu einer Distanzierung von den melanchthonischen christologischen Aussagen, die zwar die Christologie von der Abendmahlslehre trennten und somit den lutherischen theologischen Zusammenhang absichtlich aufgaben, hingegen jedoch eine makellose Ableitung der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl von christologischen Voraussetzungen verhinderten.

Gegen die Ablehnung der Realpräsenz von reformierter Seite bedurfte man einer soliden christologischen Struktur, die in der Lage war, die lutherische Grundthese der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl konsequent zu rechtfertigen. In diesem Rahmen musste die Verhältnisbestimmung von Idiomenkommunikation und Lehre der Personeneinheit, dass Letztere als Ursache

der ersten zu verstehen sei, mit vollen Händen auf die Württemberger Auffassung einer realen Idiomenkommunikation zurückgreifen – in einer Bestimmung, die nach Chemnitz' Formalisierung als *genus idiomaticum* bekannt war.

Die proverbialen württembergischen Bemühungen um eine gemeinsame binnenlutherische Konkordie – in die auch Kursachsen einbezogen war – verfolgten und verwirklichten die Theologen der Tübinger Universität auch nach dem Tod ihres Landesherrn Christoph von Württemberg im Jahr 1568. Einen entscheidenden Schritt zur Konkordie markierte Jakob Andreaes spätes Eingreifen in die Debatte mit dem Kompromissvorschlag an Niedersachsen: der Thesenreihe *Disputatio de persona Christi* und dann der *Beständigen Wiederholung*.

Ein Kompromiss bedeutete aber zugleich auch den Verzicht auf die stolze Verteidigung von Luthers vermeintlich wahrer Lehre, die vonseiten der streng gesinnten Lutheraner in den letzten Jahrzehnten unermüdlich fortgeführt wurde: Im Interesse der Konkordie musste man jedoch Opfer bringen. Inhaltlich betraf der Verzicht natürlich die problematische Stelle der theologischen Position Luthers: die Deutung der Idiomenkommunikation als reales und gegenseitiges Austauschverfahren zwischen den Naturen. Hierin ist der posthum wirksame Beitrag Melanchthons zur Diskussion zu spüren: in dem Kompromissvorschlag, die Realpräsenz im sakramentalen Bereich als Multivolipräsenz auszulegen – wahrhaftig gegenwärtig sei Gott, wo immer er wolle bzw. wo er es versprochen habe. Andreas Schritt in Richtung dieser Position, die auch Chemnitz in seinen christologischen Schriften von Melanchthon übernommen hatte, war alles in allem mit seiner – zunächst nicht besonders bewussten – Überarbeitung von Brenz' christologischem Standpunkt in seinem „gemäßigten Ubiquismus“ schon zur Zeit des Maulbronner Colloquiums zehn Jahre zuvor konsequent. Hier verzichtete Andreae auf jene logische Notwendigkeit der Reziprozität im Austausch der Eigenschaften, die Brenz mit seiner *ubi-ibi*-Formel eingeführt hatte, schützte aber die Betroffenheit göttlicher Natur in theopaschitischer Gestalt.

Gegen die gegnerische Behauptung lehnte Andreae die Gleichsetzung des realen mit dem physischen Austauschverfahren ab. Die Personseinheit sei nicht physisch, sondern eben personal zu deuten: Die Personseinheit sei im Erlösungswerk immer als *totus Christus* tätig, wie auch Melanchthon ein Leben lang leidenschaftlich behauptete. Diese Auslegung bestätigte hingegen die philippistische Deutung der Idiomenkommunikation in Form einer uneigentlichen Rede: An sich werden die Naturen nicht wesentlich betroffen, eine reale Mitteilung der Eigenschaften werde aber damit auch nicht ausgeschlossen. *In concreto* seien die Naturen in der Personseinheit voneinander nicht zu trennen, *in abstracto* bleiben ihre Eigenschaften aber voneinander getrennt.

Wiederum führte Andreae eine weitere Entfaltung des Unterschiedes zwischen abstrakter und konkreter Ebene ein, mit dem er die Theopaschie – jedoch

ausschließlich *in concreto* – ohne Bezug auf den Austausch der Eigenschaften legitimierte. Die Inkarnationschristologie sei nämlich in dieser Perspektive das einzige Element, das die innengöttliche Perichorese als solche gründet. Subjekt der Menschwerdung – sprich, Subjekt der Annahme der menschlichen Natur – sei die göttliche, der Präexistent, der als zweite trinitarische Person des Sohnes inkarniert sei, ohne damit aufzuhören, das göttliche Wesen mit Vater und Geist in trinitarischer Perichorese zu teilen. Immerhin impliziert die Inkarnation des Logos aus dogmatischen Gründen die Aussage, dass die ganze Trinität – ein Wesen, drei Personen – in dem inkarnierten Sohn Mensch geworden sei: Der einzige, ewige Gott sei in der trinitarischen Person des Sohnes zum gottmenschlichen Wesen geworden. Aus diesem Grund – da es ein einziges Wesen mit Gott sei – verfüge er in seiner menschlichen Gestalt über die ganze Allmacht Gottes, wenngleich in unsichtbarer Weise. Damit konnte Andreae die gegnerische Behauptung einer euthychianischen Vermischung der Naturen sowie jene einer schwenckfeldianischen oder arianischen Vergottung der Menschheit zwar ausschließen; mit ihr schloss er jedoch auch die perfekte Reziprozität im Austausch aus, die Luther und Brenz so stark am Herzen lag.

Die Menschwerdung übernahm mit anderen Worten die Rolle eines chronologischen Wendepunkts, wonach man von einer *unio personalis communicabilis* mit dem sonst apathischen Gott reden dürfe – obwohl er in der Zeit der Entäußerung (*in incarnatione*, zu Lebzeiten Jesus) durch seine menschliche Natur seine Majestät nicht immer ausübe. Sehr wohl dürfe man aber auch bezüglich dieser *persona incarnata* von einem leidenden und sterbenden Gott reden: *in concreto*, aus der Sicht des Zustandekommens der *unio personalis*, die *ante incarnationem* ausschließlich *in abstracto* denkbar war. Mit diesem Argument war Andreae in der Lage, das philosophische Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes mit dem Standpunkt Luthers zu vereinbaren.

Dem auch von den niedersächsischen Theologen vertretenen Axiom der Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen konnte er gleichsam sogar zustimmen: Möglich wurde es durch die Verschiebung dieser schon komplexen christologischen Argumentation auf die Lehre von dem *status exinanitionis et exaltationis*. Die reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften in der Personeneinheit (*post incarnationem*) sei *in concreto* zu behaupten, bedeute aber keine konkrete Ausübung der mitgeteilten Majestät: Im *status exinanitionis* der Lebzeiten Christi habe die menschliche Natur sie nicht ausgeübt, die göttliche Natur übe sie dagegen im *status exaltationis* natürlich aus – niemals jedoch ohne die Anwesenheit der mitgeteilten menschlichen Natur.

Der Mittelweg, der mit der Erstellung der *Formula Concordiae* zur Orthodoxie wurde, ergab sich aus Melanchthons Kompromisslösung der voluntativen Linie, welche die Multivolipräsenz darstellte. Sie hatte den großen Vorteil, dem Bereich

der logischen Notwendigkeit der brenzschenschen *ubi-ibi*-Formel entzogen werden zu können. Die Lehre der Multivolipräsenz, ein Postulat, nach welchem der Menschheit die göttliche Majestät in solch einer Weise real mitgeteilt worden sei, dass sie sein könne, wo sie wolle – wobei der Wille Christi in den Einsetzungsworten expliziert wurde –, bildete die Brücke zwischen den beiden unterschiedlichen Traditionen. Obwohl aus unterschiedlichen Gründen – im Gefolge konsequenter theologischer Überlegungen, dennoch immerhin im Versuch, die labile politische Lage zwischen Braunschweig-Wolfenbüttel und Kursachsen nicht weiter zu blamieren – markierten sowohl Chemnitz in seinen großen christologischen Schriften aus den Sechzigerjahren als auch der Braunschweiger Superintendent Nikolaus Selnecker mit der Einführung der Multivolipräsenz den theoretischen Übergang in der Entwicklung des Luthertums von dem systematisierenden theologischen Blickwinkel in melanchthonischer Weise zu einer konkordienlutherischen Auffassung, in der die Lehre Luthers zum Deutungsschlüssel der umstrittenen Fragen zu Lasten des Philippismus immer deutlicher wurde. Einerseits bedeutete dies die endgültige Besiegung des kursächsischen Philippismus durch die Bewahrung des angeblich lutherischen Dogmas der Realpräsenz; andererseits wurde somit aber auch die endgültige Zerstörung der rigiden Struktur markiert, die zu Luthers theologisch-philosophisch skandalösen Behauptung der Theopaschie geführt hatte.

Die offensichtlich komplexere Struktur, die man zur Verteidigung eines rechtgläubigen, konsistenten und den Aussagen Luthers in gewisser Weise treu gebliebenen theologischen Systems entwickeln musste, zeigte die Herausforderung dieser vermeintlich wahren Lehre Luthers eindeutig: Luthers Theologie war an sich nicht widersprüchlich, entwickelte sich jedoch nicht eigenständig, sondern als Gegensatz zu bereits existierenden theologisch-politischen Strukturen, als ‚Rest‘.

Trotz Chemnitz' und Andreaes Bemühungen um eine allgemeine Konkordie führte der frontale Angriff der Philippisten gegen die Realpräsenz zum Verlust der theopaschitischen Kernthese Luthers. Gerade der Mangel an Kompromissbereitschaft der gnesiolutherischen Seite machte deutlich, inwiefern die von Luthers Auseinandersetzung mit dem Papsttum übernommene und gegen die melanchthonische Seite gewendete ‚apokalyptische‘ Position nicht vereinbar mit der Stiftung einer positiv gemeinten Kirche war: Ein Verrat der angeblich wahren Position Luthers war nämlich die notwendige Voraussetzung für die Etablierung einer konsensfähigen Orthodoxie.

Die in sich extrem faszinierende Behauptung einer perfekten Kommunikation zwischen göttlicher und menschlicher Seite und das Bild eines Gottes, der von seinem Geschöpf so betroffen werde, dass er sich selbst in seiner Gottheit menschlich macht, war als Widerspruch zwar überzeugend, aber nicht in der Lage, sich in eine positive Form umzugestalten, ohne wesentliche Teile zu

verlieren. Die Stiftung einer positiven – reichsrechtlich anerkehbaren und theologisch glaubwürdigen – Form war allerdings ein notwendiger Schritt zur Entstehung einer reifen lutherischen Kirche und Orthodoxie. Offensichtlich waren die Mittel des vororthodoxistischen Luthertums unzureichend, um seine Bedürfnisse in Treue zum Wortlaut Luthers abzudecken.

Hinter den Kulissen dieser komplexen Auseinandersetzung standen Spuren eines nicht schmerzlos gescheiterten mehrschichtigen Versuchs, der sich kaum auf das verallgemeinernde Stichwort „Apokalyptik“ reduzieren lässt. Diese Spuren – und die Möglichkeit, sie weiterhin zu verfolgen und zu vertiefen – sind das, was uns jetzt bleibt. Hoffentlich trägt solch eine artikulierte und mehrstimmige Entfaltung, wie es diese Untersuchung ist, dazu bei, Folgendes zu beachten: Eine erfolgreiche Systematisierung trägt die Spuren vieler anderer Stimmen, Ideen und Positionen in sich, die nicht unbedingt weniger beachtenswert als jene waren, die bekannt wurden. Indem man auf Leit motive sowie Gedanken- und Begriffsentwicklungen achtet, kann man ihnen noch relativ genau folgen. Möglicherweise waren sie schlicht und einfach die Stimme eines – selbstproklamierten, dennoch völlig ernsthaft gemeinten – radikalen ‚Rests‘, der auf mehreren Ebenen schwierig mit einem kompromissbereiteren Verbleibenden zu vereinheitlichen war.

Anthologie

Text 1.1

Luthers Selbstzeugnis aus dem Jahre 1545: WA 54, 185f.

Interim eo anno iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo, quod exercitator essem, postquam S. Pauli Epistolas ad Romanos, ad Galatas, et eam, quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis. Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1 [Röm 1]: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud „Iustitia Dei“, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit. Ego autem, qui me, utcunque irreprensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum, tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret. Furebam ita saeva et perturbata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet. Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei. Iam quanto

odio vocabulum „iustitia Dei“ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi. Postea legebam Augustinum de spiritu et litera, ubi praete spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat. Et quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur.

Text 1.2

Luthers Darstellung des augustinianischen Paradoxes die Gleichzeitigkeit der Bezeichnungen Christi als Menschgewordener, Gekreuzigter, Auferstandener und Erlöser in der Römerbriefvorlesung: WA 56, 167-169

Igitur Sensus mihi videtur esse Apostoli, Quod Materia seu obiectum Euangelii seu (vt alii) subiectum Sit Ihesus Christus, filius Dei, natus ex semine Dauid secundum carnem et nunc constitutus rex et dominus omnium in virtute et hoc secundum spiritum sanctum, qui suscitauit eum a mortuis. Ad quod multum Iuuat textus gr[a]ecus, qui sic habet: „de filio suo facto ex semine Dauid, destinato siue definito, declarato, ordinato etc. filio Dei in potestate secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione a mortuis, Ihesu Christo domino nostro“. Singula ergo vide. „De filio suo“ est euangelium, non absolute de filio Dei, Sed incarnato ex semine Dauid. Et in hoc notatur, quod se exinaniuit et infirmus factus, Et qui ante omnia fuit et omnia fecit, ipse nunc cepit et factus est. Sed non solum Euangelium de humilitate filii Dei loquitur, qua seipsum exinaniuit, immo etiam de gloria et potestate, quam post humilitatem a Deo accepit in humanitate, ita scil., vt sicut filius Dei per humilitatem et exinaniuitatem sui factus est filius Dauid in carnis infirmitate, Ita econtra filius Dauid infirmus secundum carnem nunc rursus constitutus est et declaratus filius Dei in omni potestate et gloria, Vt sicut se secundum formam Dei Exinaniuit vsque in carnis inanitatem nascendo in mundum, ita secundum formam serui se impleuit vsque in plenitudinem diuinitatis ascendendo in coelum. Et Nota propriissimam locutionem Apostoli. Non ait: qui factus est filius Dei in virtute, sicut ait: „qui factus est secundum carnem“. Nam ab initio conceptionis Christi propter vnionem vtriusque nature verum fuit dicere: Iste Deus est filius Dauid Et iste homo est filius Dei. Prima ideo vera, quia exinanita est diuinitas et in carnem abscondita. Secunda ideo, Quia impleta est humanitas et in diuinitatem traducta. Sed licet hoc ita esset, Vt

non sit factus filius Dei, licet sit factus filius omnis, et tamen idem semper fuit filius et est filius Dei etiam tunc. Tamen hoc non fuit destinatum, declaratum et constitutum hominibus. Acceperat iam potestatem super omnia et erat filius Dei, Sed nondum exercebat eam, nondum habebatur talis filius Dei. Hoc enim factum est per spiritum sanctificationis. Quia spiritus nondum erat datus, quia Ihesus nondum erat glorificatus. „Ille“, inquit, „me clarificabit“. Spiritus enim sanctus per Apostolos eum definiuit et declarauit esse filium Dei nunc in potestate super omnia et omnia ei esse subiecta Et quod Dominum eum fecerit Deus pater et Christum. Hoc enim vult hoc verbum „predestinatus est filius Dei“ i.e. iste homo filius Daudid secundum carnem est declaratus filius Dei in potestate sc. super omnia, quia fuit filius Daudid in infirmitate subter omnia Et hoc totum „secundum spiritum sanctificationis“. Huic enim tribuitur Clarificatio Christi, vt dictum est. Sed hoc Spiritus sanctus non fecit nisi post resurrectionem Christi. Ideo addit: „ex resurrectione a mortuis“, Quia spiritus non fuit datus, nisi prius Christus resurgeret. Vnde patet, Quod male transfertur „predestinatus“, Cum in Greco potius sit dictio „Oristhentos“ i.e. definitus, Vnde „definitio“ et „determinatio“. Vnde in Scholis „Orismos“ definitio, decisio, determinatio alicuius dicitur, quod tenendum et credendum declaratur, manifestatur et indicatur. „Diffinitio“ enim indicatio est et notificatio rei Ita et hic intelligitur Christus in Euangelio per spiritum sanctum declarari et manifestari filius Dei in virtute et potestate super omnia, quod ante resurrectionem non fuit reuelatum et manifestatum, Sed potius in carne Christi occultatum. Et quod dicit Spiritum „sanctificationis“ potius quam „sanctum“, non est magna vis, quia idem dicitur spiritus et ab effectu sanctus et sanctificationis. Deinde quod ait: „In potestate“, debet intelligi de potestate omnium secundum prophetiam psalmo 8. et Heb. 1 [Ps 1 und Hebr 1]: „Quem constituit heredem vniuersorum“. Igitur Epilogemus. Euangelium est de filio suo facto ex semine Daudid, manifestato nunc filio Dei in potestate omnium per spiritum sanctum datum ex resurrectione mortuorum, Ihesu Christo domino nostro. Ecce sic habes, Quod Euangelium est sermo de Christo filio Dei primum humiliato et postea glorificato per spiritum sanctum. Sane potest ille genitiuus „Ihesu Christi domini nostri“ ambigue pro genitio vel ablatiuo accipi, quia grecus textus non potest esse certus. In genitio construitur cum illo verbo „resurrectione“, vt: ex resurrectione Ihesu Christi domini nostri a mortuis. In Ablatiuo autem construitur cum illo „Ade filio suo facto“ etc. Et Quod nostra translatio dicit „Mortuorum“, facit sensum obscurum, licet eundem. Quare melius sensum ex sensu quam verbum ex verbo transferendum putamus i.e. „a mortuis“.

Text 3.1

*Die Allgegenwart „eym koernlin“ des Leibes Christi:
Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest
stehen, wider die Schwärmgeister, WA 23, 137f.*

Dis sind alles gar uber alle mas unbegreifliche ding, Aber doch sind es artickel unsers glaubens, hell und mechtiglich ynn der schriffte bezeuget. Es ist geringe gegen diesem stuck, das Christus leib und blut zu gleich ym hymel und abendmal ist. Und wenn die schwermer beguerten mit der vernunft und augen hie her zu komen, solten sie bald dahin fallen und sagen, Es were nichts, und (wie der gottlosen tugent ist zu sagen) „Es ist kein Gott“ [...] Denn wie kan doch hie vernunft leiden, Das die Goettliche maiestet so klein sey, das sie ynn eym koernlin, an eym koernlin, vber eym koernlin, durch ein koernlin, ynnwendig und auswendig, gegenwertig und wesentlich sey, und, obs wol ein einige maiestet ist, dennoch gantz und gar ynn eym iglichen besonder, der so unzelich viel sind, sein kan? Denn er macht ja ein iglich koernlin besonders ynn allen stucken, ynnwendig und allenthalben, So mus ja seine gewalt daselbs allenthalben ynn und an dem koernlin sein. Nu[n] aber seine gewalt einig und einerley ist und nicht sich teilet, das er die haut am koernlin mit den fingern und den marck ym koernlin mit den fussen mechte, so mus die gantze Goettliche gewalt da sein ynn und an dem koernlin allenthalben, Denn er machts alles alleine. Widderumb, das auch die selbige maiestet so gros ist, das sie widder diese welt noch eitel tausent welt mag umbfahen und sagen: sihe, da ist er? Hie las mir nu[n] die schwermer antworten. Leib hat mit leib ja noch ein vergleichung und muegen sich zu samen reymen, als brod ist ein leib, wein ist ein leib, Christus fleisch ist ein leib, Hie mag einer ynn eym andern sein, wie ich ynn der lufft und ynn eym kleyd odder haus sein kan, wie gelt ynn eim beutel, wein ym fasse und kannen. Aber hie, da nicht leib, sondern geist, ja wer weis was ist, das Gott heist? Es ist uber leib, uber geist, uber alles was man sagen, hoeren und dencken kan: wie kan ein solchs zu gleich gantz und gar ynn einem iglichen leibe, creatur und wesen allenthalben sein gegenwertig und widderumb ausser und uber alle creatur und wesen nyrgent sein mus noch kan, wie unser glaube und die schriffte beides von Gott zeuget? Hie mus die vernunft stracks schliessen: Ey das ist gewislich nichts und mus nichts sein. Hat et nu[n] die weise funden, das sein eigen goettlich wesen kan gantz und gar ynn allen creaturn und ynn einer iglichen besondern sein, tieffer, ynnlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfeheth und drynnen ist, Aber keines yhn umbfeheth und ynn yhm

ist, solt der selbige nicht auch etwa eine weise wissen, wie sein leib an vielen orten zu gleich gantz und gar were und doch derselbigen keines were, da er ist?

Text 3.2

Luthers Vorstellung des fröhlichen Wechsels: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 25f.

Hie hebt sich nu der froelich wechßel und streytt. Die weyl Christus ist gott und mensch, wilcher noch nie gesündigt 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 müssen die sund ynn yhm vorschlundenn und erseufft werden, Denn sein unuebirwindlich gerechtigkeit 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 vorschlundenn, so hat sie ßo ein reyche gerechtickeit ynn yhrem breuedgam, das sie abermals wider alle sund bestahn mag, ob sie schon auff yhr legen.

Text 3.3

Die doketische Einstellung der sogenannten Schwärmer: Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, wider die Schwärmgeister, WA 23, 201f.

Und Luce. i. [Lk 1:] Da Maria mit dem Engel sich befragt, wie es solt zugehen, das sie ein kind kriegt, weil sie keinen man kennet, spricht Gabriel: „Der heilige geist wird ynn dich komen, und die krafft des aller hoehesten wird dich überschatten, Darumb das heilige, das aus dir geboren wird, wird des allerhoehesten son heissen“. Hie hoerestu ja, das Christus leib aus dem geist geboren wird und

ist heilig, drumb mus er gewislich nicht fleisch, sondern geist sein nach dem spruch Christi „Was aus geist geborn ist, das ist geist“, Aber von keinem andern menschen redet die schrift also. Nicht das ich den schwermern diese sprueche fur lege (Denn sie solten die selbigen wol an meulen und flux uber hupffen, wi yhre tugent und hoher geist pflegt) sondern uns arme Capernaiten und fleisch fresser wil ich damit stercken und troesten widder yhren hochmuetigen teuffel. Denn solt yhr schwermerey fort gehen, das Christus fleisch kein nuetze sey, werden bald Marcion, Manicheus, Valentin komen, die da leren, das Christus kein rechten leib, sondern ein gespenst des leibs habe gehabt, weil es sich nicht reymet, das Christus leib kein nuetze sey und solle doch rechten leib haben.

Text 3.4

Luther gegen Kaspar von Schwenckfeld: WATR 5, Nr. 5659, 299-302

Schwenfeld miserat D[octori] librum suum von der creatürlichkeit Christi; titulus est: Von der herrlikeit. Tum dicebat D[octo]r: Es ist ein armer mensch, qui non habet ingenium nec spiritum. Er ist attonitus wie die schwermer alle. Er weis nicht, was er plaudert. Sondern das ist sein meinung vnd das principium: Creatura non est adoranda, quia scriptum est: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Darnach gedenckt er: Christus est creatura, darumb soll ich Christum alls ein menschen nicht anbeten. Vnd fingit 2 Christus! Dicit creaturam post resurrectionem et glorificationem in Deitatem transformatam et ideo esse adorandam, vnd bescheist die leut mitt dem herrlichen namen Christi, wie er schreibet: Zum preis Christi! Die kinder gehn schlecht hindurch: Credo in Iesum Christum, Dominum nostrum, conceptum de S[piritu] Sancto etc. So will mir der narr zwen Christus machen: Einen, der an creutz hanget, vnd einen andern, qui ad Patrem ascendit; ich soll den Christum nicht anbeten, der am creutz henge, der auff erden gehet! Er lies sich traun selber anbeten, da der vor im niderfiel, et dicit ipse: Qui credit in me, credit in eum, qui misit me. Der fantast hat ettlich vocabel aus meinem buch De ultimis verbis Dauidis gestolen; damitt will sich der troppf auch schön machen, alls Communicationem idiomatum et Identitatem personae; mischts also mitt vnder vnd will darnach sagen: Jch habs auch also gemeint! Da er aus der Schlesi kam, wolt er mich vnd D[octo]r Pomer vberreden, das seine meinung vom sacrament recht were; vnd weil er nicht wol hörete, bat er vns, wir solten fur in bitten. Ja, ich wollte bitten,

das er stum dazu wurde! Also will er mich itzunt auch lernen, was Christus ist, vnd wie ich in soll anbeten. Jch habs, Gott sei gedanckt, besser denn er. Jch kenn meinen Christum wol. Drumb las er mich vngeheiet! Ibi cum K[etha] diceret: Ei, liber herr, es ist zu grob! tum ille: Sie lernen mich so grob sein. Man mus es mitt dem Teuffel also reden. Er reuocir mir vor die schwermerei mitt dem sacrament publico scripto vnd bring mir testimonia D[octoris] Hessi vnd Moabani! Sunst gleub ich im nicht, wenn er mir gleich schwur vnd die finger mitten auff die wunden legte. Nuntio sic respondit: Mein bote, lieber mensch! Du solt deinem herrn Caspar Schwenckfelt zur antwort sagen, das ich diß buchlein vnd den brif empfangen hab. Vnd wollte Got, er höret auf! Denn er hatte zuuor in der Schlesi ein feur angezündet wider die heiligen sacrament, welchs noch nicht gelescht, sondern vff im ewig brennen wirt. Vber das feret er zu mit seiner eutychei vnd creaturlikeit, macht die kirchen irre, so im doch Got nichts befohlen noch gesant hat. Vnd der vnsinnige, nerrige, vom Teuffel besessen, vorsthet nichts, weis nicht, was er lallet. Will er aber nicht vffhören, so las er mich mit seinen buchlein, die der Teufel aus im speiet vnd scheisset, vngeheiet! Vnd hab im das mein letzlich vrteil vnd antwort: Increpet Dominus in te, Sathan! Et sit spiritus tuus, qui vocavit te, et cursus tuus quo curris, et omnes, qui participant tibi, sacramentarii et Eutichiani, tecum [Jer 23, 21] et cum vestris blasphemii in perditionem! Sicut scriptum est: Currebant, et non mittebam eos; loquebantur, et non mandabam eos.

Text 4.1

Melanchthon Vorstellung seiner forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre an Johannes Brenz: Melanchthon an Brenz (12.05.1531), CR 2, 501f., Nr. 935, 502 = MBW 1151

[...] Crede mihi, mi Brenti, magna et obscura controversia est de iustitia fidei, quam tamen ita recte intelliges, si in totam removeris: oculos a lege et imaginatione Augustini de impletione legis et defixeris animum prorsus in gratuita promissione, at sentias, quod propter promissionem et propter Christum iusti, hoc est, accepti sumus et pacem inveniamus. Haec sententia est vera et illustrat gloriam Christi et mirifice erigit conscientias. Ego conatus sum eam in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi re ipsa idem dico. Quando baberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum iusti reputemur, cum illa

novitas in nobis perfecta esset? Quid hoc est aliud quam ex lege, non ex promissione gratuita iustificari? In disputatione illa dixi, quod tribuere iustificationem dilectioni sit tribuere iustificationem nostro operi. Ibi intelligo opus factum a Spiritu Sancto in nobis. Fides enim iustificat, non quia est novum opus Spiritus S. in nobis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti, son propter dona Spiritus Sancti in nobis. Si cogitabis animum revocandum esse ab Augustini imaginatione, facile intelliges causam, et spero, te ex apologia nostra aliquo modo adiuvari, etsi de tantis rebus timide loquar; quae tamen non intelliguntur nisi in certaminibus conscientiarum, Populus omnino audire debet praedicationem legis et poenitentiae; sed interim haec vera evangelii sententia non est praetereunda. [...]

Text 4.2

*Melanchthons Gutachten an Joachim II. (12.01.1553)
zum Streit zwischen Andreas Musculus und Francesco
Stancaro: Melanchthon an Joachim II. (12.01.1553),
CR 8, Nr. 5313, 16-18 = MBW 6706*

Durchleuchtigster, Hochgeborner, Gnädigster Churfürst und Herr. E[ure] Churf[ürstliche] G[nade] christliche und fürstliche Schrift habe ich in Unterthänigkeit empfangen, und dabei Stancari und Musculi übergebene Erklärung ihrer Meinung, die ich alsbald durchlesen habe.

Nun ist es wahr, dieses Leben kann ohne fragen, zweifeln und disputiren nicht hingeben, wie auch zwischen den Aposteln Fragen fürgefallen. Es ist aber hoch betrüblich, daß solcher Grimm und Haß dazu kommt, wie in vielen Schriften zu sehen, darnach Spaltung, Auslöschung rechter Anrufung, Verachtung ganzer Religion, Gottes grausame Straffen, Zerstörung und Verdammnis folgen.

Es sind aber in gedchter Erklärung zween Artikel; der erste von den modis loquendi, oder communionem Idiomatum. Da sollen billig beide Theil zufrieden senn mit den Formen zu reden, die im Synodo Ephesina aus wohlgegründter Ursach wider Nestorium beschlossen sind.

Der andre Artikel ist vom Ampt des Mittlers. Nun erkläret diesen Artikel die Epistel zu den Hebräern selbst. Die weiset eben dieses, daß der Mittler des neuen Testamento sey Gottes Sohn, und gründet sich auf den Psalm: dicit dominus etc. So ist der Sohn Gottes Vorbitter gewesen auch vor der Menschen Verderbung. Psalm 2.: bitte von mir, so will ich dir die Heiden geben zum Erbtheil. Dieweil

man denn in heiden Sachen diese leidige Anfechtung hat, wie gesagt ist, können sich E[urer] Churf[ürst], als ein hochldblicher, christlicher, weiser und alter Churpfürst selbst erinnern, was in diesen Sachen zu schließen sey, und hernach das Gezänk ernstlich verbieten. Ich kann auch aus Stancari Schriften nicht verstehen, wozu die göttliche Natur in Christo ist, wann sie nicht ins Mittleramt gehöret; Item, wer diese Worte des Sohnes verstehen will: glorifica me, pater, gloria ea, quam habui apud te ante constitutionem mundi. Von diesen ernstlichen Sachen ist nützlich in Gottesforcht und Demuth chriftliche Unterrede zu halten. Darum will ich E[urer] Churf[ürstlichen] G[nade] Schrift und mit übersendte Erklärung den Legenten und Prädicanten allen auch fürtragen, und E[urer] Churf[ürstlichen] G[nade] in 14 Tagen mit Gottes Hülf unser aller Bedenken zusenden.

Daß mich aber Stancarus so grausamlich schmäheth, laß ich Gott und fromme Leut richten, die meine Arbeit wissen. Ich habe, so viel mir Gott Gnade geben, die Summa christlicher Lehr zusammenziehen müssen, da ich zur Visitation und Confession gebraucht bin worden, habe mich also in allen fürnehmen Artikeln verkläret, so viel mir möglich. Was aber Stancarus halt, weiß ich noch nicht, und wollte er etwas straffen, so sollte er es christlicher Weise thun. Davon aber zur andern Zeit weiter.

Text 4.3

Melanchthons Stellungnahme zur Christologie des Andreas Musculus: Melanchthon an Andreas Musculus (12.04.1553), CR 8, Nr. 5367, 67f. = MBW 6798

Quod vero scribis te a me reprehensum esse, et quidem in scriptis publice proposilis: id non esse factum, scripta ipsa ostendunt, quae tibi mitto: quorum alterum a Stancaro reprehensum est. Legi et propositiones tuas de duabus naturis in Christo, et de idiomatum communicatione, ante annum mense Maio editas, easque palam dixi me approbare. Sed cum ad me inclytus Elector Marchio controversiam misisset, scripsi ei de modis loquendi, me optare, ut illas et vos et nos sequamur, et constanter retineamus veterem loquendi formam, approbatam in synodo Ephesina, et a doctis deinceps, Quaestionem vero de mediatore, iudicari posse ex epistola ad Hebraeos. Ac prorsus affirmo, me invocare filium Dei, Deum et hominem, et hanc personam agnoscere mediatorem, sicut inquit: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. De hac tota

re longiorem tibi explicationem mittam. Illud autem non dissimulo displicuisse mihi, quod in libro Berlinensi scriptum erat, Christum secundum utramque naturam mortuum esse. Non sic loquitur vetustas, Etiam si vera est propositio iuxta communicationem idiomatum: Deus est mortuus. Nec tamen moveo rixas, sed cogitabam alios moturos esse: nec te existimabam architectum libri esse, sed alium, qui suas quasdam delicias in loquendo amat, nec proprietatem, nec antiquitatis consuetudinem retinere studet, ut ipse iudicare potes. Spero te lecta nostra responsione, quam mittam inclyto Electori, non pugnaturum esse nobiscum.

Text 4.4

Melanchthons private Äußerung über Joachims II. Auftrag, erneut ein Gutachten zu Johannes Agricolae antinomistischen Thesen zu verfassen: Melanchthon an Erhard Schnepff (10.11.1553), CR 8, Nr. 5495, 171f., nicht in MBW

Dabis veniam moerori et occupationibus meis, qui non scribo prolixius. Primum autem ago gratias Deo, quod Lycaonem repressit, ne plus noceret. Mitto autem pagellas meae responsionis de vicinorum controversiis, quas ego non movi, sed respondi interrogatus. Nunc mihi Elector Marchio valde irascitur de priori parte, de qua inter sanos nullam controversiam fuisse aut esse existimo, sed vult me approbatorem esse Islebianaee propositionis, quod Christus mortuus sit secundum divinam et humanam naturam. Quis unquam sic locutus est? Possem tibi longam Iliada de his calumniis scribere, sed Deo me commendo. Oro autem, ut legas et severe iudices. Nec disiansi me unquam a te et a toi similibus, nec me disiungam. Nec unquam volui novi dogmatis autor esse, sed communem doctrinam sonantem in Ecclesiis nostris colligere et recitare conatus sum, eo ordine, quem iunioribus in discendo prodesse existimavi. Et semper oro Filium Dei, ut ipse Ecclesiam doceat, servet, gubernet, et me faciat organum Ecclesiae utile. Mihi nec potentiam nec opes quaesivi. Iniurias tuli non leves, et nunc fero. [...] Ac vides quanta sint agmina, quae palam oppugnant Ecclesias nostras. Et quotidie velat e Titanum sanguine novi hostes nascuntur: Stenckfeldii recens scriptum misit mihi Senatus Augustanus, et refutationem flagitat; Iam Stancarus in Polonia, Staphylus in Silesia, Margitae in hac vicinia, Funccius in Prussia nos allatrant. Placidius et ex his regionibus, et ex hac vita discedam, ut hanc ingeniorum rabiem effugiam. Sed oro Filium Dei custodem Ecclesiae suae,

ut nos gubernet et servet alignos coctus recte docentes, et recte discentes ac vera eum invocatione celebrantes.

Text 4.5

Melanchthons öffentliche Stellungnahme zum Standpunkt Andreas Osianders: Antwort auff das Buch herrn Andreae Osiandri ..., StA 6, 452-461, 454f.

Und dieser glaube mus für und für beides annemen und behalten, Gratiam et Donum umb des mitlers Christi willen. auch wenn gleich die widergeburdt angefangen ist. [...] Gnade heisset gewislich gnedige bergebung der sünden und gnedige annemung der person one unser verdienst umb Jhesu Christi willen. [...] Und dieses mus mit glauben angenommen werden [...] auff den gangen Herrn Christum, Gott und Menschen, wie auch derselbige Herr Christus Gott und mensch, Mitler und Erlöser ist nach beiden Naturen. Denn ob gleich allein die menschlich Natur wunden und leiden gefühlet hat, so ist doch der gantze Christus Mittler und Erlöser. Denn dieses leiden were nicht die bezalung gewesen, wenn der Erlöser nicht zu gleich auch Gott were. Auch sol diser Mittler leben und seligkeit wider geben und der Schlangen den kopff zu tredten, darumb ist er auch Gott etc. Das aber Osiander mich mit hochbeschwerlichen reden schmehet, daran er mir unrecht thut, das wil ich Gott befehlen, der aller Menschen hertzen sihet und richter ist. Ich habe ihn allezeit geliebet und gehret, mie meniglich weiß, und wundert mich, wo von diese grosse bitterkeit her fleuffet. [...] Die Gnade Gottes und die Gabe durch die liebe gegen einem Menschen Jhesu Christo [...] haben wir durch das verdienst Jhesu Christi, wie dieser Test offentlich saget, das wir solchs haben von wegen der liebe, die der ewige Vater zu disem Son hatt [...]. Denn Gott wird durch sein erdiges Wort und den heiligen Geist geoffenbaret.

Text 4.6

*Joachim Mörlins private Stellungnahme über die Ähnlichkeiten zwischen der Christologie des Brenz und Osianders: Mörlin an Johannes Marbach (14.03.1566), gedruckt in Johann Fecht, *Historiae Ecclesiasticae Saeculi A.N.C. XVI. Supplementum: Plurimorum Et Celeberrimorum Ex Illo Aevo Theologorum Epistolis, Ad Joannem, Erasum Et Philippum, Marbachios, Antehac Scriptis, Nunc Vero Ex Bibliotheca Marbachiana Primum Depromptis, Constans. Divisum in VIII. Libros. Ad Illustrandas Plerasque Eius Aetatis In Ecclesia Puriore Historias / Una Cum Apparatu, Ad Totum Opus Necessario, Et Tabulis Chronologico-Historicis Editum A Jo. Fechtio, SS. Th. Lic. ...*, Christoph Olff-Martin Müller, Speyer-Durlach 1684 (VD17 1:049398V), 219-222*

Gratiam pacem per Christum. Cum in Borussia controversia incideret de justificatione hominis peccatoris, etsi ea materia proprie nihil videretur pertinere ad tractatum de idiomatum communicatione, tamen cum Osiander nova sua cogitatione eo ecurreret, saepe dixi D[octo]r Magistro Martino Chemnitio, et aliis meis amicis, quibus tum familiariter utebar, me nihil aliud magi, vereri, in hac turbulenta et delira aetate mundi, quam ut in illud tandem argumentum protracti, multa comminisceremur, quae non possemus commode explicare. Videbam enim, quas horrendas turbas haec tam gravis materia superioribus saeculis dedisset; Mirabar ingenia divinitus excitata in Cyrillo, Leone, et aliis praeclaris luminibus, quorum an similes essemus hoc infelici saeculo habituri, vehementer verebar. Itaque ubicunque potui, ab illa, non materia, sed acriori disputatione abstinui, nihil fidens ingenio meo, cujus quam fit tenuis venula, facile animadverto. Ut tamen rerum ipsarum, quae ad salutem humani generis pertinent, non prorsus rudis essem, ideo quantum potui, mediocri diligentia semper ab initio legi ea, quae a summis illis viris, et a Luthero tractata sunt. Quae cum sufficere nobis existimem, ideo hactenus in illis summa, qua potui simplicitate adquievi, nec permisi ingenio meo, scrupulosius illa investigare, ne hoc mihi accideret, quod Salomon inquit, Qui scrutatur majestatem oprimetur ab ea. Video autem, omnem illam disputationem ab Antiquitate his fere regulis, quasi certis terminis compraehehsam esse: Primum, unitas esse divinam et humanam naturam in una ex Trinitate persona; Non inhabitatione, non permixtione, non confusione, sed verbum caro (ut Johannes) DEUS homo factus, ut Synodus inquit. Secundo, in hac unitone, unamquamque naturam suam proprietatem,

vel, ut sexta Synodus inquit, distinctam suam operationem retinuisse, ut quemadmodum perfectus DEUS est Christus, ita quoque perfectus sit homo. Tertio, non tamen operari naturam, quod proprium est, sine communionem alterius, sed omnes actiones esse personae totius, secundum tamen aliud et aliud. Quarto, Humanam autem naturam supra proprietates suas, cum divina, omnia accepisse divina. Non per novam aliquam creatam omnipotentiam, sed in eandem virtutem sublata ultra naturam, manens nihilominus inconfusis proprietatibus, quod est, infra DEUM. Quinto, haec omnia habuisse humanam naturam ab ipsa statim unitione, sed tecta forma servi per exinanitionem. Sexto, eadem igitur accepisse illa glorificatione et exaltatione ad dexteram patris, ut maneant non vocabulis, sed re ipsa distincti articuli fidei nostrae juxta Catechismum, conceptus, natus, passus, resuscitatus, assumptus in coelum. Hac fere sunt, ut ego quidem existimo, praecipua axiomata ex DEI verbo desumpta. Unde postea Antiquitas errores omnes refutavit. Quibus observatis, Lutherus quoque arbitratur, facile puritatem Catholicae fidei defendi et retineri posse. Nec dubito, Reverende vir, mentem tuam prorsus cum his regulis convenire, etiamsi quaedam non satis commode videris in concionibus tuis loqui. Parce quaeso, mi Domine Doctor, parce libertati meae erga amicum. Nihil dicam, quod non parum offendit pusillos Christi, cum dicis: humanam Christi naturam in ipso conceptu ad coelos ascendisse. Certe naturarum proprietates videris confundere, cum quidem recte dicis, Totam personam praestitisse parentibus obedientiam, sed non recte, quod secundum naturam utramque, cum antiquitas semper hoc tenuerit, sicut et Lutherus, actiones omnes esse personae, sed proprietates naturarum, sicut idem locus apud Lucam clare testatur. Neque enim negari potest, Christum profecisse aetate et sapientia, procul dubio non secundum utramque naturam, sed tantum secundum alteram etc. Affirmas, humanam naturam assumptam in Trinitatem, de quo habes hic breves cogitationes meas, et addis rationem, nihil autem assumi in Trinitatem, nisi quod vel natura DEUS est, vel proprietate. Oportet igitur, ut natura humana prius, aut DEUS fuerit natura, aut proprietate; et per consequens, natura humana proprietates divinas ad unitionem attulerit, ergo unas proprietates, ergo unam naturam. Cum haec regula immota maneant, quod ex operationibus naturae noscuntur, et effentiarum differentiae, ex differentia operationum comprahenduntur. Ut unus quidem idemque Christus et filius, divina gesserit et humana, sed secundum aliud et aliud, ut Cyrillus inquit, quia utriusque habuit potestatem inconfusam, nec non et impartibilem, Vide Synodum sextam, et diligenter perpendito, quae fuerit controversia, qui status totius causae, propter quam convocatio talis facta est. Utinam et nunc plures possemus in timore Domini convenire, et ad exemplum Apostolorum videre de verbo illo. Omnino censeo, rem tantam vix a multis commode tractari posse. Quidquid certe fiat, hoc summa diligentia observandum existimo, ut quod Lutherus fideliter monuit,

sanis, sacris, sobriis Spiritus Sancti verbis, ad usum loquendi in Scripturis et patribus orthodoxis omnia tractemus in timore DEI. Super modum hoc mihi in te placuit, quod hujus viri auctoritatem et commonefactionem tanti facis, ut parcius et modestius quam plerique alii negotium ubiuitatis tractaveris. Cum procul dubio bene intelligas, longe aliud esse fundamentum praesentiae corporis Christi in Cana, quam ubiuitatem. Ut sicut non ideo verum est, Deum habitare in sanctis, quia scilicet ubique est, ita nequaquam ideo distribuatur corpus in Coena, quia ubique est, sed quia sic instituit et dixit, ergo voluit, igitur potuit, quemadmodum hoc posterius adversarii negare amplius non possunt; Ut illis spinosis disputationibus, quibus ingenia nostra non sufficiunt, nihil amplius sit opus. Habes, Reverende vir, amice colende, cogitationes meas, quos in finem tuum effundo, ut iudices. Ego certe hujusmodi sententiarum collationes tibi gratas, Ecclesiae ne cessarias esse statuo. Christus mentes nostras gubernet, ad suae adflictissimae Ecclesiae aedificationem ac incrementum, Amen.

Text 4.7

*Melanchthons private Stellungnahme an Osiander:
Melanchthon an Andreas Osiander (01.05.1551) sowie
Pezels vergleichbares Schreiben, von Bretschneider im
Corpus Reformatorum dem Brief Melanchthons beigefügt:
CR 7, Nr. 4886-4887, 778-781 = MBW 6075-6076*

Evangelium tribuit sanctificationem spiritui sancto, et saepissime dicitur: fide accipi spiritum sanctum, ut ad Galatas: ut accipiamus spiritum per fidem etc., et vetustas sic discernit Personas. Certum est tamen, simul esse patrem et filium spirantes spiritum sanctum in corda uostra, sicut filius afflat apostolos, et halitu largitur apostolis spiritum sanctum loh. 20. [Joh 20], ita dicitur [Joh 14]: „veniemus ad eum et mansionem apud eum faciemus“. Haec certissima et verissima sunt. Nec eodem modo intelligantur hae propositiones: „Deus est ubique“; et: „Deus habitat in sanctis“. Nam hoc habitare sic intelligitur, quod ibi pater et filius spirent spiritum sanctum in corda sanctorum et luce et iustitia nova sanctificent eos. Ideo Augustinus scripsit: fatendum est Deum esse ubique per divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. Haec certa sunt. Hinc iam aliae quaestiones sequuntur. Tota antiquitas declarans hanc propositionem: „Christus est ubique“, sic declarat: „Christus est ubique personaliter“; et verissimum est, filium Dei, deum et hominem, habitare in sanctis. Sed antiquitas hanc

propositionem reicit: „Christus corporaliter est ubique“, et dicunt quamlibet naturam retinere sua ἰδιώματα. Et Augustinus et alii dicunt: „corpus Christi esse in certo loco“. [...] Et Lutherus a me interrogatus de loco ad Roman. 8. [Röm 8]: „si Christus in vobis est, dicebat, se sic intelligere ut ante scriptum est: si spiritus Christi est in vobis“. [...] Una Persona est Christus, et vere dicunt veteres: Christus est ubique personaliter, Sed declarationes Sententiariorum frigidiores sunt. Cum sit una persona Christus et divina essentia et humana natura, liberrime in sanctis habitat iuxta illam arcanam exaltationem qua est ad dextram Patris. De his tantis materiis, oro, ut tuas cogitationes nobis impertias. Vellem a te declarari propositionem: sedere ad dexteram Patris. Cum dicis: essentiali iustitia Christi sumus iusti, procedis in declaratione ad effectiorem. Essentiali iustitia Christi efficitur in nobis novitas, ut si dicas: essentiali vita Christi vivificamur. At Ecclesia non tantum de effectiione louitur, sed ubique vox divina clamitat, sanguine et morte filii Dei placatam esse iram Dei; et Paulus inquit [Röm 3, 25]: „quem posuit propitiatorem per fidem in sanguinem ipsius“. Quare propter hoc meritum dicimus nos habere remissionem peccatorum, et reputari iustos, et simul essentialem iustitiam in nobis efficacem esse.

De cadem Inhabitatione Dei in Sanctis, Philippus haec scripsit manu sua in pagella. Praesentia universalis cum creaturis, quae est conservatio substantiarum, non nominanda est inhabitatio: sed inhabitatio intelligatur proprie de Ecclesia in hac vita, et post hanc vitam, ut Paulus loquitur Ephes. 3. [Eph 3, 17] „κατοικήσαι τον χριστόν δια τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν“. Et fatendum est, Deum habitare in cordibus, non tantum sic, quod ibi sit efficax, et non adsit sua ipsius essentia, sed quod adsit, et sit efficax. Nec tamen fit unio personalis in nobis: Sed Deus separabiliter adest nobis, ut in domicilio separabili. Velim et ordinem exponi, quomodo personae sint in nobis. Duae personae missae sunt, filius λόγος, et Spiritus sanctus. Filius proferens verbum, ostendit patrem in mente, ut scias hanc esse voluntatem aeterni patris, iuxta dictum: Nemo novit patrem, nisi filius, et cui filius volet revelare. Cum hac notitia intus adest λόγος filius, et tunc pater per filium dat Spiritum sanctum, qui immediate efficit laetitiam, qua cor laetatur in Deo. Sic λόγος ad Adam loquitur immediate, et foris sonat verbum vocale, intus accendit notitiam, et monstrat patrem, et per λόγον datur Spiritus sanctus in cor Adae, quo laetificatur, et reviviscere se sentit, et scit se ex morte liberatum esse, et confirmatur, ut sequentis vitae miserias perferre possit. Hoc exemplum est illustre.

Text 5.1

*Melanchthon an Veit Dietrich (22.06.1537),
CR 3, Nr. 1588, 383f. = MBW 1914*

Equidem studeo omni officio tueri concordiam nostrae Academiae, et scis in hoc genere me etiam artis aliquid adhibere solere, Nec hostili animo videtur in nos esse Lutherus. Heri etiam admodum amanter de his controversiis mecum collocutus est, quas movit Quadratus, cum quidem ego disputarem; quam tragicum spectaculum futurum esset, si velut Cadmei fratres inter nos ipsi depugnaremus. Itaque quae potero mitigabo, quam ad rem opus est persaepe illo Theognidis remedio [Theognis, 419]: „πολλά με καὶ ξυνιέντα παρέρχεται, ἀλλ’ ὕπ’ ἀνάγκης σιγῶ“. Alioqui enim magnopere optarim eos articulos, de quibus quaedam videtur esse dissimilitudo, diserte et utiliter explicari. Scis me quaedam minus horride dicere, de praedestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiae nostrae, de peccato mortali. De his omnibus scio re ipsa Lutherum sentire eadem, sed ineruditi quaedam eius φορτικώτερα dicta, cum non videant quo pertineant, nimium amant. Nec ego cum illis pugnandum mihi esse ducō. Fruantur suo iudicio. Mihi tamen concedant homini Peripatetico, et amanti mediocritatem, minus Stoice alicubi loqui. Habes summam negotii. Nam odia nulla esse puto, et si qua sunt, erumpent. Et ego, Dei beneficio, ita sum paratus, ut decreverim aequo animo ferre, etiamsi qua erit accipienda plaga. Ac profecto me harum literarum in quibus mediocriter versor puderet, si aequabilitatem animi excuti mihi his molestiis paterer, praesertim cum exempla omnium aetatum me admoneant, quae tempestates exceperint bonos et doctos viros in rebus publicis. De Mustela non desino te, hortari; δοκεῖ γὰρ αἰσχρὸν τοῖς ἡμετέροις σιωπᾶν, καὶ γαλεὸν ἔαν λέγειν. Agnoscis veterem versiculum de Isocrate. Et profecto prodest Ecclesiis rabiem eius compesci. Ipse quidem. Mustela nihil de Poenitentia scripsit, sed ante triennium opinor libellum edidit de Iustificatione, in quo satis Thrasonice ostentat suos hebraismos, cum quidem Germanice scribat. Antea scribens contra Ionam attigit quaedam περὶ μετανοίας, ubi insulsiissima dicit. Sed tibi nihil. opus est in illius intueri libros. Demosthenico exemplo institues peculiarem Oeconomiam causae. Et titulus de Poenitentia commodior est, quam de Iustificatione, saepe enim animadverti nostros, cum de poenitentia dicitur, aequioribus animis audire ἐγκώμια τῶν ἔργων, quam cum putant de Iustificatione dici, cum hi loci plane sint ἐκ γειτόνων, ut Graeci dicunt. Delineabo tibi summam operis, volo enim te Germanice scribere, et adhibere nitorem oratorium, quod eo facies accuratius, ut ad haec certamina te praepares. Sed meis aemulis parcere te volo. Sic ages causam, ut

lucrat ingenuitas, et appareat te alienum esse a Sophistica et ab illis artificiiis, quae nimium amat haec aetas, et ego contra naturam meam didici.

Text 5.2

Luthers Stellungnahme zum Cordatus-Streit, WA 39/I, 93bf.

Nostra obedientia est necessaria ad salutem. Ergo est aliqua partialis causa iustificationis. Antecedens probatur: Formalis causa est necessaria in quolibet. Nostra obedientia est formalis inchoatio vitae aeternae. Ergo est necessaria ad salutem. Solutio. Scriptura dicit, quod sola fide iustificamur. Ergo non iustificat nostra obedientia. Praeterea non est obedientia legis in nobis, et ut sit, tamen ita est immunda, ut non possit iustificare. M[artinus] Lutherus. Istud argumentum est bonum, quia adversarii maxime eo utuntur. Fide iustificamur et fide impetramus remissionem peccatorum et initium obedientiae, sicut Erasmus quoque disputat, qui ita distinguit fidem et opera: Fides sola inchoat remissionem peccatorum, opera autem impetrant salutem sive meritum et regnum caelorum sive vitam aeternam. Fidem dicit in hac vita tollere peccata et dare remissionem peccatorum, deinde operibus tribuit salutem. Haec optima sunt et speciosa et hoc argumentum placet rationi. Nam ratio irruit et sic cogitat: Salus aeterna aliud quiddam est, quam christiana iustitia. Concludit, se posse suis operibus mereri salutem aeternam, quasi per fidem iustificationem et per opera salutem consequeremur. Ita videatur satis speciosa, quia clare dixit textus: Corde creditur ad iustitiam, ore fit confessio ad salutem. Sed absurdum est hoc primum, quod Christus debeat esse salvator inchoative et non perfective. Volunt nos esse perfectiores nostro salvatore per hoc, quod operibus tribuatur, id quod maximum est, Christo et fidei, id quod est minimum, ut, etiamsi Christus mereatur nobis remissionem peccatorum, tamen nos debeamus nos ipsos salvare, item quod Christum requiramus ad iustificationem tamquam ad minimam causam, deinde ad salutem nostram obedientiam tamquam maximam causam. Quis ista dicet? Cavete vobis ab istis argumentis ac talibus hominibus, quia hoc fit, quod Christus nunc amplius non sit salvator, sed spoliatur suo honore, quod fecerit nos iustos morte sua, cum ipsi vitam aeternam nostris operibus possumus impetrare. Ista absurditates caliginem inducunt mentibus hominum. Praesupponunt enim, quod Christus non debeat esse salvator, et quod tantum salvos fecerit nos a peccato originali, et quod postea per nos deberemus perfecti esse.

*Text 5.3**Philipp von Hessen Widelegung des Irrthums der
Adiaphoristen an Johann Friedrich von Sachsen
(07.03.1559), CR 9, Nr. 6704, 761-763, nicht in MBW*

Solchen Artikel haben wir auch mit Fleiß gelesen, finden aber leider, daß auf allen Seiten die Liege gar kalt, und da sie nicht so freundlich thun, ermahnen, dulden, einander tragen und lieben, wie Paulus, Petrus und andre Apostel gethan, und ihre Schriften ausweisen. Es sollte billig ein Theil mit dem andern Gedult haben, keiner den andern schänden, wie Paulus gar treffenlich ad Rom. et Corinth. und an andern Orten anzeigt, daß man der Kirchen Bräuch und Ceremonien halben nicht also zanken soll, den ein jeglicher stehe und falle seinem Herrn. So find die Ceremonien Mitteldinge, darum einer den andern nicht also verachten, schmähen und lästern sollte. Wie lang ist bei Zeit Lutheri die Elevatio des Sacraments zu Wittenberg gehalten, welche doch etliche für eine Abgöttereie ansehen? ward darum Luther noch die Kirche zu Wittenberg der Zeit nicht gelästert. Wir mögen auch das mit Wahrheit sagen, daß auf unsre und andre Vermahrung Lutherus und der Pfarrer Bugenhagen solches abgestellt. Es sollte ein Theil mit dem andern Gedult haben, einander freundlich und brüderlich tragen und dulden, zu Kauf kommen, und mit einander christlich unterreden und vergleichen, und nicht Pracht, Hochtmuth, oder eines andern guten Leumung abzuschneiden, oder etwas anders suchen. Das wäre christlich und löblich und aufbaulich; da würden alle Nationen desto lieber zu dieser Religion sich begeben. O Gott, wie ist die Liebe noch so kalt bei denen, die wir und Christen nennen! und werden, die ein solch Hergerniß anrichten, vor Gott Rede und Antwort müssen geben, und ein schweres Urtheil tragen. Der allmächtige Gott verleihe Gnad durch seinen heiligen Geist, daß sie von allen Theilen mögen zu Kauf kommen, und sich christlich vergleichen zu guter Einigkeit und Aufbauung christlichen Glaubens, daß der Name Christi geehret, groß gemacht, und seine Kirche erweitert werde, seinen lieben Christen zu Besserung ihres Lebens, und folgendes zu erscheinen bei Christo, daß das erfüllet werde, das Christus saget: wo ich bin, da soll auch mein Diener seyn. [...]

Text 5.4

Antiadiaphoristische Einstellung im Weimarer Konfutationsbuch: Johann Friedrich II. von Sachsen, Johann Friedrich II. von Sachsen, Des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Johans Friderichen des Mittlern, Hertzogen zu Sachsen ... gegründete Confutationes, Widerlegungen und verdammung etlicher ein zeit her, zu wider ... anrichtung des Antichristlichen Bapstumbs eingeschlichenen ... Secten und Irrthumen ..., Thomas Rebart, Jena 1559 (VD16 S 1098)

Auch dahin getrachtet werden solt, Wie denselben Secten und Irrthumer, die allein zu Verdrückung vnd verfelschung Gottes Worts vnd der reinen Lere gantzlich vnd endlich gemeint vnd gerichtet sind. Vermittelst verleihung seiner Allmechtigkeit durch gebürliche Mittel und wege, möchte gestewret gewehret, vnd Gpttes wort vond die reine Lere des Euangelii von diesen vnd allen andern Irrthumen vnd vefelschungen errettet vnd erhalten werden. [fol. 5r]

Darumb lieff man so offt zu Rath, hielt viel Versamlunge, Betrübten vnd erschreckten die bestendigen berathschlagt es alles tieff, macht mancherley neue Reformationes, Deren auch etliche in Druck komen sind, Welche dieweil sie grosser Fürsten Titel vnd der hohen Preceptorn Namen ein grosses ansehen etlicher Leute füreten. Haben sie viel einfeltige Christen verursacht, Das sie jnen beifall vnd sich jnen anhengig gemacht. Vnd damit der betrübten Kirchen nicht gerigen schaden gethan vnd zugefügt. [fol. 65v].

Nach dem aber die Verfogunge sich sehen liesse Vnd nu mit gewalt einrechen wolte, Da fiele man von der vorigen Lere, Bedencken vnd Rathschlegen ab. Liesse es alles so zuuor [a]us gutem grund göttliches Worts wol geleret vnd berathschlagt war, schendlich fallen Sucht vnd erdacht neue, scheinliche vnd zur selbigen zeit angenehme Wege vnd Rencke. Aber nicht aus Gottes Wort, sondern aus auter Philosophischer, weltlicher vnd vernünfftiger Witz genomen. Vnd dieselben zubetrefftigen wurden den viel trewer Lerer auch vmb eines Chrorrocks willen verlagt vnd vetrieben, Weil sie mit Gottes Wort beharrlich, diesen neuen Handlungen sich widersetzen. [fol. 69v-70r]

Text 5.5

*Reaktion Melanchthons an Weimarer Konfutationsbuch:
Bedenken Herrn Philippi Melanthonis auf das Weimarische
Confutation-Buch, An Churfürst zu Sachsen, Augustum gestandt
(09.03.1559), CR 9, 763-775, Zitat 766-769, nicht in MBW*

Vom freien Willen ist öffentlich, daß sie mich, Philippum, fürnehmlich anfechten. Davon thue ich diesen Bericht. Ich hab bei Leben Lutheri und hernach diese Stoica und Manichea deliria verwofen, daß Luther und andre geschrieben haben: alle Werk, gut und böß, in allen Menschen, guten und bößen, müßten also geschehen. Nun sit öffentlich, daß diese Rede wider Gottes Wort ist, und isdt schädlich wider alle Zucht, und lästerlich wider Gott. Darum hab ich mit fleißiger Nachtrachtung Unterscheid gesetzt, wie der der Mensch freien Willen hat, äußerliche Zucht zu halten, auch von Zorn, kann er dennoch seine Hände halten, daß sie Agamemnonem nicht erstechen. Dise Freiheit ist noch auch der sündigen Natur etlicher Maßen übrig, wie ich dieses recht durch Gottes Gnade erklärt habe. Vielmehr ist nach der Wiedergeburt diese Freiheit, da wir durch diese Regierung des heiligen Geistes Hülff haben, in uns. Und ist wahr, daß ich von wegen der Zucht viel von dieser Sachen geredt und geschrieben habe, derralben ich Verfolgung gehabt, und noch habe. Denn Gallus neulich eine solche unflätige Schrift davon gemacht, daß darin nicht allein absurda, sondern auch impia gesetzt sind. Es thun aber die Weimarischen Dichter keine Meldung von dieser groben Irrthumer, davon sie billig sollten geredt haben, bekennen einen freien Willen nach der Wiedergeburt, und machen dabei ein groß Geplerr von der Philosophia, wie Stenckfeld auch thut. Denn sochl Gescherei kützelt dem Pöfel die Ohren. Item sagen, man mache Vertrauen auf eigene Kraft und Werke, welches auch folge in Werken nach der Wiedergeburt. [...] Gott gebe sich ohne Mittel; item der Mensch sey ein Block, und Gott zwingt ihn, daß er anders werde, er achte das Wort oder nicht. Nun sagen wir, es soll der Mensch beide Predigt betrachten, Gesetz und Evangelium; und so er sich tröstet mit dem Evangelio und Trost in rechtem Schmerzen fühlet, ist gewiß, daß Gott den heiligen Schrift in das Herz gibt, der alsdann wirket, und bleibt Streit für und für im Leben, daß der Glaube stärker wird. Und ist also der heilige Geist *arrabo* und das Pfand im Trost, und bleibe die Regel: *praecedente gratia, comitante voluntate*. Denn beides ist wahr. Wenn der Mensch wäre wie ein Block, so wäre kein Streit. Item, so sich der Wille von Trost abwenden mag, so ist dagegen zu verstehen, daß er etwas wirket, und folge dem heiligen Geist, so er den Trost annimt. *Er reiiciens reiicit sua voluntate, nec Deus est causa, quod voluntas*

reiiicit. Item, donec voluntas onino repugnat, nulla est conversio. Dieses alles ist in rechter Erfahrung, in rechter Betrübniß und Trost zu verstehen, und sind Illyrici und Stenckfelds Fantaseien nur prächtige Wort, dadurch die Leut irre werden. Illyricus schreibet also: der Gefallene soll hernach in Zweifel bleiben, bis er durch Zwang glaubet in der neuen Geburt. Hie frag ich alle verständige Christen, welches Trost dieses in rechter Betrübniß seyn würde? Wir sprechehn, der Gefallene soll in der Reue und Angst die Verheißung der Gnade betrachten; dadurch wirket Gott, gibt den heiligen Schrift, zeucht den Menschen, gibt ein Fünkein des Glaubens, daß Trost und Streit anfahet. [...] Und die Verheißung ist universalis und sollen nicht in Gott widerwärtige Willen gesetzt werden. So er allen Gnade anbeut, soll ich mich selbst auch in diese universalem schließen, und soll nicht dichten: ich will harren, bis daß ich gezwungen werde; sondern soll die Verheißung betrachtet und dadurch Trost suchen. [...] Und ist died göttliche Wirkung nicht ohne Betrachtung des Worts, wie Steckfeld, Illyricus, Stoltz und alle Enthusiasten dichten, sondern diese gemeine Kirchenregeln sind tröstlich und wohl zu merken: *praecedente gratia, comitante voluntate, Deus trahit sed volentem trahit.*

Text 7.1

Stellungnahme Melanchthons zum Wormser Religionsgespräch: Protestatio Phil. Mel. Wormatiae d. 21. Octb. 57., CR 9, Nr. 6384, 352

Respondimus etiam, nos in singulis articulis suo loco posita explicatione et vera asseveratione addituros esse condemnationem contrariorum errorum, quia saepe in una materia et pontificii errores et alii sunt recitandi, et veritas contra utrosque perspicue exponenda. Denique si quid suspicionis haberent, diximus, nos libenter initium collationis facturos esse a quocunque articulo ipsi vellent. Haec nostra responsio non fuit defugientium collationem, quam ne nunc quidem defugimus. Sed postquam aliqui ex nostris collegis discesserunt, et videtur occasio abrumpendi colloquii oblata, jam quaeruntur praetextus et σκιογραφία, ut nos defuisse officio nostro videamur, et crimina nobis affinguntur. Ideo necesse est, et purgationem et protestationem opponere. Nec Ecclesiae nostrae nec nos Zwinglii dogma, aut ulla opinioniones pugnantes cum nostra confessione: probamus aut amplectimur, et natum est, extare refutationes nostras. Sed nec profanationes sacramenti in Missa, et idola decretis pontificiis stabilita in

circumgestatione probamus; de quibus necesse erat copiosius dicere in explicacione articulorum, quam ideo vitari intelligimus, ne haec vulnera attingantur, de quibus necesse est Ecclesias commonefieri, ut falsae adorationes tollantur.

Text 7.2

Bericht Melanchthons August von Sachsen zum Wormser Religionsgespräch: CR 9, Nr. 6380, 314f. = MBW 8398

Erstlich von der Bremischen Unruhe habe ich vor sechs Jahren beide Theile oft zum Frieden vermahnt, und ist eine Zeit lang still gewesen, bis Amsterdam und sein Anhang unbedächtige propositiones gepredigt und geschrieben haben. Dazu ist Westphalus zu Hamburg auch in diesem Lärmen gekommen, un hate eine große Anzahl subscriptiones drucken lassen, darin viel ungereimter Reden sind. Ueberdies haben die unruhigen Leute gefährliche Practiken gesucht bei König. Maj. zu Denmark, bei den Herzogen zu Sachsen den Tüngern, bei Meckleburg, und bei allen Städten. Dieweil sie denn diesen Krieg ohne mich angefangen, und solche Macht an sich haben, muss ichs geschehen lassen. Und damit Ew. Churf. G. merken, wie sorglich ist, Artikel zu stellen, hat sich hier in Wormbs zugetragen, daß wir alle durch die Anspachischen Gesandten angesucht sind, von dieser groben propositio: ob der Leib Christi in Brauch genommen werde? Darauf ich ein klar wahrhaftig wohlgegründt decretum gemacht, das alle andre subscribirt, ohne die Jenischen und ohne Morlin, so sie doch bekannt, dass es recht sey. Ob sie nun aus Furcht oder Ungut die Subscriptio geweigert, lasse ich seinem Werth. Es können aber Ew[re] Ch[ur]f[üstliche] Gn[ade] davon abnehmen, daß unruhige Leute mit unserm Decret nicht würden zufrieden seyn. Doch so wir im Colloquio fortschritten, mußten wir dennoch eine gewisse Form fassen wider päpstliche Abgötterei, und wider zwinglischen Irrthum; und so gleich das Colloquium nicht fortgeht, will ich dennoch eine Form fassen, die ich Ew[re] Ch[ur]f[üstliche] Gn[ade] zustellen will, und nicht unter die Leute kommen lassen, bis Ew[re] Ch[ur]f[üstliche] Gn[ade] dieselbige gesehen haben.

Text 7.3

*Späte Inkarnationschristologie Melanchthons:
Examen ordinandorum 1559, CR 23, 5ff.*

FILIUS, qui est coaeterna imago aeterni Patris, et nominatur λόγος a Iohanne, assumpsit humanam naturam in Maria virgine matre, ut Iohan. 1. dicitur: Et verbum caro factum est. Talis est autem assumptio, ut hiuc 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. Non enim controversa est una natura in aliam, sed personae, quae est λόγος, unita est massae naturae humanae assumpta. Ac ad declarationem prodest considerare quatuor gradus praesentiae Dei. Primus est praesentia universalis, quae est praesentia conservationis, qua Deus omnibus creaturis adest, ita ut conservetur eas tantisper, donec vult eas conservare, de quo gradus dicitur Ieremiae 23. Nonne coelum et terram ego impleo? dicit Dominus. Item: Enter, praesenter, Deum hic et ubique potenter. Iuxta hunc gradum etiam malis adest. Et manifestum est, Deum sic separabiliter rebus adesse, quia destruit naturas, qua vult destruere, ut Pharaonem, et maximam partem generis humani in diluvio. Secundum gradus est, quo adest beatis Angelis et hominibus, et conservat non tantum vitam eorum, sed etiam vivificat eos vita aeterna, et implet eos sua luce et iustitia, et visibiliter et immediate conspicitur ab eis, et quamquam non descendit ab eis, tamen adest eis tantum societate. Tertium gradus est, quo adest in hac vita renatis, ut Davidi, quo videlicet non tantum vitam eorum conservat, sed etiam efficit in eis motus sibi placentes, et tamen non conspicitur visibiliter, ut in vita aeterna conspicietur, et adest separabiliter. 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 λογῶ insertam noc simul manere. Ac sit notissimum dictum Damasceni omnibus: *Naturam humanam, quam semel assumpsit λόγος, numquam deserit.* Etsi autem exemplum huius unionis nullum est in creaturis, quod prorsus congruat, tamen vetustas, ut aliquo modo declararet unionem personalem, monstravit hominem. Sicut anima hominis et corpus sunt unum ὑφιστάμενον completum, et corpus dissolvitur, desertum ab anima: Ita λόγος et assumpta natura sunt unum ὑφιστάμενον, et redigeretur et sustentaretur a λογῶ. [...]

*Text 7.4**Melanchthons Trinitätstheologie und das Irenäuswort:
Abschnitt De tribus personis Divinitatis, CR 21, 258-267*

Dictum est unum esse deum et tamen scriptura tribus personis tribuit divinam essentiam. Cum igitur sit una tantum essentia divina, necesse est has personas communem et eandem essentiam habere, idque significat vox ὁμοούσιον. Vocant autem personam in hac disputatione, non quod alias in latina lingua aut in theatris significat certi habitus seu officii discrimen. ut cum dicitur alium aliam sustinere personam; Sed vocabulum personae usurpatur pro substantia individua intelligente, Nazianzenus scribit Latinos pro hypostasi dixisse personam, quia non habuerint aliud commo lius nomen. Sunt itaque tres personae pater, filius et spiritus sanctus. Filius vocatur a Ioanne verbum λόγος. In epistola ad Heb. [Hebr 1, 3] filius vocatur character substantiae patris. Et quod loquatur de natura divina filii hinc intelligitur. quia dicit per illum omnia condita esse, Hinc interpretemur etiam, quid intelligat Ioannes λόγος. Pater intelligens de se gignit cogitationem quandam et imaginem, sicut nostrae cogitationes sunt rerum imagines, sed nos non transfundimus nostram essentiam in nostras imagines. Pater autem deus transfundit essentiam suam in illam imaginem, Haec cogitatio vel imago vocatur verbum. Tertia persona vocatur spiritus sanctus. Hic non utuntur verbo nascendi sed procedendi, et scriptura testatur spiritum sanctum procedere a patre et filio. [...] Sed priusquam ad Ioannem accedo, ponam duas rationes sumptas ex scriptura, quae meo iudicio et docent et consolantur pios. Prima est, Necesse est fateri Christum esse naturalem filium dei, quia scriptura discernit filios adoptionis et filio Christo, lam cum haud dubie sit natura filius, necesse est in eo aliquid esse divinae naturae substantialiter. (Paulus dicit Corporaliter, alii realiter.) Porro quicquid est extra personam patris, quod tamen est aliquid divinae naturae, id necesse est personam esse. Secunda ratio. Tota scriptura magno consensu praecipit Christum adorare, invocare, iubet in eum confidere, ergo tribuit ei potentiam infinitam et divinam, quod ubique adsit, corda iustificet, exaudiat, salvet, Necesse est igitur in Christo esse divinam naturam, Extant autem clara testimonia de invocando Christo, de fiducia in Christum. Matth. XI. [Mt 11, 28] Venite ad me omnes etc. Io. III. [Joh 3, 36] Qui credit in filium habet vitam aeternam. Esa. XI. [Jes 11, 10] In die illa radix lesse etc. Ps. XLIIII. [Ps 44, 12.] Quum ipse est dominus deus tuus et adorabis eum. Ps. LXXI [Ps 71]. Et timebunt eum donec erunt sol et luna. Item deprecabuntur coram ipso semper. In his et similibus testimoniis clare dicitur de perpetuo regno Christi quod perpetuo sit invocandus, adorandus etc. Ergo non potest intelligi haec adoratio

de externa significatione honoris quae praesenti veluti regi tenenti regnum corporale seu civile exhibetur. Sed referendae sunt hae sententiae ad regnum Christi regnantis in potentia dei, ut Ps. [Ps 109, 1] ait. Sede a dextris meis. Et quia testantur Christum invocandum esse, manifeste tribuunt ei potentiam divinam. Quare his rationibus sustentemus nos, quae simul docent potentiam Christi et monstrant beneficia Christi. Nunc ad Ioannis sententiam accedemus [Joh 1,1]. Ioannes primum testatur λόγον aeternum esse. Si enim fuit initio omnium creaturarum non est creatura, sed est coaeternus patri. Addit: „Et verbum erat apud deum“. Hic discernit personas patrem deum et λόγον, cum ait fuisse apud deum, sed hoc discrimen clarius postea ostendemus. Deinde addit: „Et deus erat verbum“. Hic manifeste testatur λόγον esse deum. Et articulus graecus docet quomodo haec particula construi debeat. Nam λόγος poni debet loco subiecti, deus loco praedicati, ut λογῶ tribuatur definitio describens quidnam sit, hoc modo. Et λόγος erat deus. Nam articulus ad subiectum pertinet. Hoc testimonium clarissimum est. Nam haec tota narratio Ioannis proprie ad hoc instituta est ut dei naturam describat. quare etiam in aliis narrationibus quae non de natura loquuntur, sed de humanis officiis divinitus ordinatis interduin metaphora est in nomine Dei, ut Ego dixi dii estis. tamen in hac narratione Ioannis necesse est propriissime accipi vocabulum Dei, Itaque meminerimus hoc testimonium quod diserte pronunciat quae sit natura verbi scilicet quod λόγος sit natura deus. Et vel haec una sententia clarissime refutat Arrianos, qui cum concederent λόγον personam esse, tamen negabant natura deum esse. At postquam concedas λόγον personam esse, haec sententia, Et ó λόγος erat deus, postea convincit λόγον natura deum esse. Illud igitur praecipue nobis illustrandum est, quod λόγος sit persona, Nam haec est principalis controversia in hac causa. Multae sunt exortae haereses contra trinitatem, sed quaedam adeo monstrousae sunt ut Valentiniana et Manichea, ut nihil afferant quod in speciem ullo modo sit probabile, Itaque facile iudicari et refelli possent Sed Paulus Samosatenus callidissime contendit λόγον non esse personam, sed sicut in homine cogitatio hominis aut sermo non est persona, sed quaedam hominis qualitas aut motio transiens, ita contendit in deo λόγον non esse personam, sed tantum cogitationem patris quae sit ipse pater, aut sermonem patris loquentis, qui quatenus est in patre est ipse pater, sicut dicimus mentem aut bonitatem patris esse ipsum patrem, At verbum quatenus est vox audita, non est substantia sed motus transiens. Postea Ioannem ad hanc interpretationem accommodat. Dicit initio fuisse verbum i.e. cogitationem seu propositum Dei constituentis quod velit se patefacere per conditionem creaturarum. Item quod velit se revelare per Christum, ut in eo innotescat et per eum salvet homines. Hanc cogitationem dicit fuisse ipsum Deum, et hac Dei cogitatione hoc proposito dicit omnia condita esse, secundum illud Dixit Deus Fiat lux etc. [...] Porto sonus ille non est persona,

Denique multa habet haec imaginatio quae blandiuntur humanis ingeniis, quare oportet firma testimonia quaerere quae ostendant λόγον personam esse, et vere significare tale quoddam verbum, in quo Dei imago relucens persona seu ὑπόστασις est, quae persona loquitur cum patribus et prophetis. Facilius est refutare Arrhianos. Nam si quis concedit λόγον esse personam, id quod fatebantur Arrhiani, Ioannes postea clare testatur λόγον esse deum. Sed utrique tum Arrhiani tum Samosateni ita refutari possunt, collectis testimoniis de Christo. Cum enim probatum est in Christo divinam naturam esse, necesse erit illam naturam esse et personam et deum, Ioannes itaque testatur λόγον personam esse, cum ait postea de Christo, quod mundus per ipsum factus sit, 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. Item Col. I. [Kol 1, 16ff.:] Omnia per ipsum et ad ipsum creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso consistunt. Ergo In Christo re ipsa est et manet aliqua divina natura. Quare λόγος non significat propositum extra naturam Christi aut vocem transeuntem, sed naturam manentem in Christo, quae res condidit et conservat. Est igitur λόγος persona. Servetus lectori fucum facit quasi probati scriptores vetustissimi senserint λόγον non esse personam, antequam induit humanam naturam. Et citat Ireneum et Tertullianum, sed utrique iniuriam facit. Nam Tertullianus adversus Praxeam palam movet hanc quaestionem, an λόγος sit natura subsistens, seu ut nunc dicimus persona. Et respondet affirmans esse personam seu hypostasin, deque ea re multis verbis disputat, et sic ait. Quaecunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen filii vindico. Et cum filium agnosco, secundum a patre defendo Ireneus etiam aperte affirmat λόγον esse personam, antequam assumpsit humanam naturam. [...] Ostenso manifeste quod in principio λόγος existens apud deum, per quem omnia facta sunt, qui et semper aderat humano generi, hunc novissimis temporibus secundum praefinitum tempus a patre unitum suo plasmati passibilem hominem factum etc. Afirmat et Origenes περὶ ἀρχῶν discrete λόγον personam esse. Nemo putet inquit nos aliquid Insubstantivum dicere, cum eum dei sapientiam nominamus. Et postea. Si ergo semel recte receptum est unigenitum filium dei sapientiam eius esse, substantialiter subsistentem. Idem postea affirmat, cum disputat de incarnatione. Sed redeo ad Ioannem, cum inquit Verbum caro factum est, testatur verbum et patrem non esse eandem personam. Pater enim non induit humanam naturam, sicut aperte testantur scripturae multis locis. Pater enim testatur de filio Hic est filius meus dilectus. Itaque duae sunt in Christo naturae λόγος et humana natura, sic unitae ut Christus una sit persona utuntur recentiores verbo uniendi, veteres etiam interdum dicunt permixtas esse. Quod si recte intelligatur, significanter dicitur, et ad formam orationis non male quadrat. Verbum caro factum est. Origenes, etsi

negat similitudinem huius coniunctionis propriam afferri posse, tamen comparat eam ferro ignito. Sicut ignis penetrat ferrum et undique ei miscetur, sic verbum assumens naturam humanam, lucet in ea tota, et natura humana velut accensa lumine quodam verbo unita est. Est itaque Christus natura filius dei, Hoc tenere valde prodest ut supra dixi, Idque si tenebimus, facile poterit et hoc defendi, quod in Christo sit divina natura seu quod λόγος sit persona. [...] Hic tribuitur Christo divinitas, quia loquitur, non de officiis quae regibus praesentibus praestantur, sed de perpetuo unius personae regno et de invocatione, qua Christus perpetuo colitur etiam cum non conversatur nobiscum visibiliter. Et similia in scripturis occurrent quae studiosus lector facile agnoscat. Ps. CIX. [Ps 109, 1] Dixit etc. Inde argumentatur se non solum filium, sed etiam dominum Davidis. Verum totus ps[almus] ibi comprehendendus est. Postea enim describit regnum Christi Sede etc. Cum autem pari potentia regnet cum patre, sequitur Christum Deum esse, cum potentia sit infinita. Ps. II. [Ps 2, 7] „Ego hodie genui te“. Hoc de solo Christo dicitur. Est igitur natura Dei filius. Quare aliquid Dei vere est in Christo. Si obiicitur naturam divinam non pati, non mori. Christum autem passum et mortuum. Vulgaris solutio est, Cum duae sint naturae in Christo, quaedam propria unius naturae sunt, tamen non impediunt quo minus adsit altera natura. Propria autem sunt haec humanae naturae, pati, mori etc. Ideo et Petrus dixit, Christum passum etc. Recentiores doctores multa disputant, Christum simul fuisse beatum et in summo gaudio iuxta superiorem portionem rationis vel humanae mentis quae intuetur deum (ut aiunt) et in summis doloribus secundum portionem inferiorem, propemodum at Manichaei somniarunt, filium Dei in receptaculo passum esse. Has disputationes relinquamus ipsarum autoribus. Mihi magis placet quod inquit Ireneus, Christum passum esse requiescente verbo, ut crucifigi ac mori posset, Certe hoc sentire oportet quod filius dei humiliatus sit, quod fue rit victima, redemptor etc. Scholastici dicunt communicatione idiomatum dici, Deus est passus, id non improbo, sed tamen quaeri potest, utrum satis explicet humiliationem Filii Dei. Sunt igitur praeter illam solutionem quam dixi de duabus naturis observandae etiam aliae solutiones de conditione et officiis, quaedam compeunt in humiliatum Christum, quale hoc est. Iesus autem coepit taedere et pavere. Item Pater salvifica me ex hac hora. Quedam discernunt officia, ut Pater maior me est, quia ibi loquitur de suo officio quod missus esset a patre tanquam praedicator et tanquam victima. Missus autem a mittente auctoritatem accipit, et Christum necesse fuit allegare auctoritatem patris, cum Iudaei arguerent eum contra auctoritatem Dei docere. Nam in illa concione non disputat de naturis, sed de officio suo, Haec satis sit admonuisse de solutionibus seu interpretatione dissimilium sententiarum. Postquam illud constituerimus quod rei caput est, Christum natura deum et hominem esse, postea piis et cordatis non difficile erit iudicare quae dicta ad quam naturam et

ad quem statum Christi pertineant et quo referantur, Reverenter autem de tantis rebus pronunciandum est. Hoc solum agendum, ut caput rei teneamus, certo Christum natura deum esse. Dixi autem supra habenda esse in conspectu haec duo praecipua argumenta. Primum quod scriptura testetur Christum natura dei filium esse. Item quod iubet invocare Christum. Item confidere in Christum. Haec duo argumenta clarissime testantur Christum natura deum esse.

Text 7.5

Melanchthons Gotteserkenntnis: Abschnitt De Deo, CR 21, 351f.

Aptissimum huic loco exordium praebet admonitio Christi, in qua, cum Philippus interrogans de quaestione omnium maxima et gravissima, hoc est, de natura Dei, diceret [Joh 14, 8], Domine, ostende nobis patrem, Christus revocat eum ab inquisitione arcanae naturae, et monet quomodo quaerendus et agnoscendus sit Deus. Ait enim [Joh 14, 9ff.], Qui videt me, videt et patrem. An non credis, quod ego in patre sum, et pater in me est? Magnos tumultus in animis hominum cient speculationes de Deo, cum sine verbo Dei et signis a Deo propositis disputant de natura et voluntate Dei. Etsi enim sunt vestigia quaedam divinitatis impressa rerum naturae, tamen tanta est infirmitas humanarum mentium, ut non satis afficiantur illis vestigiis, cumque vident bonis male esse, et malis bene esse, dubitant, an Deus curet res humanas, an vero omnia casu eveniant. Praeterea illa voluntas Dei, cuius cognitio ad salutem necessaria est, nullo modo potest ratione deprehendi, videlicet, quod Deus velit remittere peccata. Haec enim sententia, haec voluntas tantum divina voce revelata est in promissionibus et Evangelio. [...] „Itaque ut mentes humanae possent aliquo modo Deum apprehendere, et voluntatem cernere, Deus semper proposuit aliquod verbum et aliquod signum, ad quae referrent se mentes humanae, et per verbum ac signum apprehenderent Deum. Ita in primo praecepto [Ex 20, 2], Ego sum Deus, qui eduxi te de terra Aegypti, novum et memorabile factum proponit, ut sciant, quem Deum invocare et colere debeant, videlicet, hunc qui Israelitas eduxit ex Aegypto et hoc verbum eis tradidit. Ac facta quidein omnia et signa omnia, testimonia ac typi erant venturi Christi. Nobis igitur iam hic ipse Christus natus, passus, crucifixus, mortuus, resuscitatus, proponitur. In hunc Christum et verbum eius intueri fide debemus, quoties animi incipiunt dubitare ac disputare, quae sit vel natura Dei, vel voluntas. Nam si mentes hominum abduci se ab hoc scopo sinent, et conabuntur sine verbo Dei, cogitationibus humanis metiri et

comprehendere divinam naturam, incident in horrendas tenebras. Deinde de voluntate Dei res loquitur ipsa, non posse homines sine Evangelio, tantum iudicio rationis cognoscere misericordiam Dei, hoc est, statuere, quod Deus velit ignoscere. Itaque hunc aditum nobis ad agnitionem Dei proponit Evangelium, de quo loquitur Paulus, cum ait [1Kor 1, 21], Cum mundus Deum in sapientia non agnosceret per sapientiam, placuit Deo per stultam praedicationem salvos facere credentes. lubet enim non scrutari naturam, sed agnoscere voluntatem in Christo propositam, qua agnita, tum vero et praesentia Dei, bonitas ac efficacia in nobis cernitur. Atque haec notitia non debet esse otiosa speculatio, sed cum perterrefactae mentes agnoscunt peccata, ac eriguntur iterum voce Evangelii, et reiiciunt se in Christum, et misericordiam apprehendunt, ibi, cum consolationem concipiunt, cernitur Dei praesentia ac bonitas. Haec methodus non progreditur a priori, hoc est, ab arcana Dei natura, ad cognitionem voluntatis, sed a cognitione Christi et misericordiae revelatae in Evangelio ad cognitionem praesentiae Dei. Hanc notitiam exercere et confirmare in omni vita, in omnibus periculis, in omnibus negotiis, et excitare animum ad timorem, fidem, invocationem multo rectius et melius est, quam otiosas speculationes agitare, et rixari de scholasticis argutiis, quae tamen non explicant arcanam naturam Dei. Et quia pleraeque sunt inextricabiles, haud dubie multorum conscientias everterunt, non erudierunt. Quare modum esse harum disputationum magnopere prodest. Et tamen ut veri cultus Dei retineantur, necesse est tenere sententias divinitus revelatas de unitate divinae essentiae, de Omnipotentia, de Christi naturis, de Spiritu sancto. Ac de his quidem non instituiam longas disputationes, sed recitabo Ecclesiae Christianae sententiam. Et ut conscientiae piorum habeant in promptu testimonia, colligam locos aptos ex Prophetis et Apostolicis scripturis, qui simul et confirment fidem, et admoneant nos de illa practica notitia. Semper enim meminerit pius lector non esse resistendum in otiosis speculationibus, ac ne prodest quidem in eis commorari. Sed statim referenda mens est ad Christum, et ad cognitionem misericordiae, ut exerceamus fidem et invocationem. Ibi elarius innotescet Deus, quemadmodum iubet Christus, ut se intueamur, cum patrem quaerimus. Ait enim [Joh 14, 9], Qui videt me, videt patrem. Item [Joh 14, 6], Nemo venit ad patrem, nisi per me. Et Matth. 11. [Matt 11, 27:] Nemo novit filium nisi Pater, neque Patrem quisquam novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare.

Text 7.6

*Hardenbergs Angriff an Timanns Farrago: ALB.
HARDENBERGII Themata, sive Positiones, adversus
Ubiquitatem corporis Christi, in Farragine Johanni
Amsterodami plus XXXVIII. locis repetitam, in Gerdes,
Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi, 99f.*

XV. Testor autem his thematibus, initio me non instituisse disputationem de coena dominica, sed rem mihi esse cum Farragine illa, quae asserit, ideo corpus esse ubique, quod verbum caro factum sit, et quod sedeat ad dexteram patris, Quod ad Sacramentum Coenae hactenus nemo pertraxit, quod equidem meminisse possum. XVI. Cum autem tam nulla fronte generalis Corporis Christi ubiquitas, etiam extra coenae usum, doceretur, Deinde, pro concionibus fere quotidie diceretur, totum fundamentum doctrinae catholicae de coena dominica collabi, et tradi Swermeris, nisi ubiquitas retineretur; Scripsi haec Themata, contra ea, quae farrago toties repetit et ingeminat in haec verba. XVII. Corpus Christi est ubique, eo, quod verbum caro factum est, et quod sedet ad dexteram patris, Et quoniam Farrago hanc sententiam nimirum tricies octies ponit, dicitque, eam esse fundamentum doctrinae de coena dominica, ut hic illam docent, et tradunt in sua ad Senatum confessione: Testor, me illam non antea recipere, quam suam mihi ubiquitatem contra has propositiones approbaverit. XVIII. Rursum testor, me, quoniam invitatus pertractus ad hanc contentionem sum, non ferre censuram de doctrina mea, quatenus meam illam hic facio, dicatum sit, Neque volo has duas materias separari, aut disjungi ab invicem, Quod Senatum moneo per Christi tribunal, cui tribunali haec subjicio, donec aliter informabor per electa Dei Organa. Et offero me ad profectionem Vitebergam usque, contra adversarium meum Amsterdamum, ut illic audiamur.

Text 7.7

Bitte des Bremer Senats an die Wittenberger Theologen, sich um Hardenberg zu äußern: Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi, 111-113, 111f., auch in CR 8, 928-930

[...] Und ob dann wol der Hochgelerte Doctor Albert Hardenberg in unser Stadt in der Thumbkirchen, etliche jhar her fleissig gelehret, und sich nicht anders vermercken lassen, dann das er unserer warhafftigen Religion gantz anhengig were, so hat sichs doch neulich befunden, das er mit der lehre von der waren gegenwertigkeit des leibes und bluts unsers Herrn Jesu Christi, im heiligen Abendmal (wie dann von seligen Doctore Martino Luthero, und E[ure] Ehrw[ürdigkeit], aus Gottes wort je und allwege verteidigt, und unsere Predicanten uns bis anher getreulich gelehret) nicht zu frieden gewesen, sondern sich öffentlich einer andern weitleufftigen meinung vernemen lassen, daruber dann die gewissen der Zuhörer nicht wenig verirret, und unruhig gemacht, also das wir unmeidlicher not halben verursacht worden von unsern Kirchendienern eine erklerung und bekentnis dieses Artickels halben zu fordern, welche wir so fort gemeltem D[oktor] Hardenberg zugestellet, er aber dieselben nit hat annemen, viel weniger unterschreiben, noch sich sonst in schriftten deutlich erkleren wollen, was mangels er daran haben mochte, fondern sich dagegen weitleufftig auff die Commentaria Musculi, super Matth. cap. 14 et 26. und super Psal. 68. beruffen, welche wir wol in ihren wurden, so ferne die nicht wider Gottes wort, und den abscheid, so zu Wittenberg Anno 36 bera- met, und von demselbigen Musculo mit unterschrieben, verstanden werden, beruhen lassen. Es hat auch gemelter Doctor und etlich positiones contra ubiquitatem corporis Christi (wie dann solchs new wort gantz odiose in die weitleufftigkeit ausserhalb dem waren gebrauch des H[eiligen] Abendmals des Herrn gedeutet wird) übergeben, mit deren wir gar nichts zu thun, uns auch derselben in keinem wege theilhaftig machen, können aber wol leiden, das van solchen hohen sachen ohne unsere befürderung in hohen schulen disputirt werde, dieweil es uns allein umb den lieben, heiligen, einfeltigen Catechismum zu thun ist, das wir denselben reine mügen behalten, gründen auch fur unser Personen, die lehre vom Heiligen Abendmal, auff nichts anders, dan auff das Almechtige wort unsers Herrn Jesu Christi und seine einsetzung. So wir dann nun nicht zweiffeln, das unser Predicanten Confession (die wir hier in verschlossen, E[ure] Ehrw[ürdigkeit] und Gunsten zusenden) sey dem wort Gottes, der Augspurgischen Confession und Apologie, auch E[ure] Ehrw[ürdigkeit]

und vieler mehr gelehrten, gehaltener semptlichen handlungen und recessen gemesz, derwegen und derhalben so bitten wir freundlich, fleissig und gütlich, E[ure] Ehrw[ürdigkeit] und Gunsten wollen kein verdries haben, die selbige zu berathslagen und ponderiren [...].

Text 7.8

Hardenbergs Angriff gegen Heshusius: Alb. HARDENBERGII Literae ad Dominos de Capitulo d. 5. Januar 1560. ex Diario Kenkeliano MSS., in Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi, 126-130

Ja ock in apentlicken druch uhtgegahn, hebbe Ich amts und gewetens halven nicht ummegahn können, darjenigen tho seggen, doch mit apentlicker protestation und bedingen, dat Ick dat hillige Avendmahl darmede nicht gemenet, noch mi wieder nicht inlaten wolde, dan allene tegen de vermenede Ubiquität; averst dat unangesehen, hefft ein Raht de Sae van des H[eiligen] Aventmahle darin gemenet, als eine odiose Sake, umb mi tho drengen und tho besweren, uht wat guder meinunge dat geschehen, wet Gott derhalven Ick ock vaste tho rugge gehalten, doch och thom lesten mine meinunge darvan schriftlich avergeven, de mi doch van unpartheyschen bet hiertho noch nicht gedadelt, al Ehrer Praedianten Confession van den Wittenbergischen gedadelt is, und wo tho dersulvigen ti ehrer Predicanten Confession an benaberde verschicket, und allenthalven praejudicia tegen mi to hope gesamblet, ock de Wittenbergische rahtschlag, tegen den hellen bockenstaf, und sinen inholt von ehre Praedicanten tegen my gedudet is [...], so hape ich E[ure] Ehrw[ürdigkeit] werden mi[r] nicht verdencken, dat ick mi[ch] hierinne dat vorsehe und mine nohtturfft ock bedencke, und will dennoch ock an E[ure] Ehrw[ürdigkeit] getagen hebben dat Ich van dem Avendmahle gehne controversiam moviret en hebbe, den alleine tegen de Ubiquität geprediget, mit sollichem bedingent, als vor verahlet is [...] Des ick mi tho der gantzen kerckenm de mi dagelickes gehöret, und tho mine vorige Schrifte an E[ure] Ehrw[ürdigkeit] darinne Ich mi averflodich darvat erlehret, wil hebben getagen; averst der öhren confession, daruo se indrengen wollen, ist dermaten gestellet, datse ahne de ubiquitet nicht bestahn en kan, und mins erachtens nergens umb thosahmende gedragen, dan umb de ubiquität dardoch to bestidigen, [...] Indehme dat se seggen van D[okto]r HESHUSIO, dat de nicht geneget die ubiquitet extra usum coenae tho verfechten, darmede

se gnoch tho vorstahn geven, dat se öhrer Praedicanten Confession, de doch ahne de Ubiquitet nicht bestahn en kan, unde van den Wittenbergischen gedelt is, noch vor gut kennen. [...]

Text 7.9

Erklärung der gnesiolutherischen Abendmahlslehre im Weimarer Konfutationsbuch: Johann Friedrich II. von Sachsen, Des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Johans Friderichen des Mittlern, Hertzogen zu Sachsen ... gegründete Confutationes, Widerlegungen und verdammung etlicher ein zeit her, zu wider ... anrichtung des Antichristlichen Bapstumbs eingeschlichenen ... Secten und Irrthumen ..., Thomas Rebart, Jena 1559 (VD16 S 1098), fol. 27v-28r

Vnd kürztlich ist das die Summa vnser Lere, wie sie sein einfeltig, wol vnd öffentlich begrien ist, in der Augspurgischen Confession [und] Apologia vnd den Schmalkaldischen Artikeln: Das der Herr Christus im Nachtmal seinen waren Leib vn[d] Blut reicht vns mittheilet, denen, die es empfahen, Vnd das selbig nicht in bedeutungs weise, Sondern warhafftig, leiblich, eben den Leib den er am Creutz für vnser Sünde gegeben hat; Nicht abwesend im Himmel, sondern gegenwertig auff Erden, Vnd das den würdigen vnd vnwürdigen Nicht im Glauben geistlich, sondern mit dem Munde leiblich zu empfahen Vnd das er den Gleubigen dabey zu gleich schenckt vnd mittheilet die vergebun der Sünden, die er vns dadurch am Creutz erworben hat, sampt aller seiner wolthat, Wie sie im Euangelio vns verheisset werden. Diese meinung mus fest behalten vnd sich von den Schwermern dauon nicht lassen abdringe[n], Sondern steiff wirde sie erhalten vnd veretidingen. Denn es ziemet noch gebüret keinem Christen vber all, von den klaren ausdrücklichen worten Christi zufalen vn[d] dieselben auff andere deutung vn[d] frembden verstand zu ziehen. Sol auch, ob Gott wil von vns nimermehr geschehen. Nu[n] haben aber die Wort Christi eigentlich das in sich, das im Nachtmal vnter oder mit dem Brot der ware vnd wesentliche Leib gereicht vnd empfangen wird, Welcher zum Heil des gantzen menschlichen Geschlechts an das Creutz gehenckt und daran die aller bittersten Schmerzen erlitten hat. Auch im Wein [wird] das ware vnd wesentliche Blut [empfangen], das er zu vnser aller Erlösung am Creutz für vns vergossen hat. Also das er nicht allein im Glauben, Sondern auch mit dem Munde empfangen wird.

Text 7.10

*Chemnitz' Analyse der christologischen und
abendmahlstheologischen Irrtümer Hardenbergs:
Chemnitz, Anatome, fol. B2r-B3v*

[...] quod nos doceamus, praesentiam et exhibitionem corporis Domini in coena fieri, aliqua ratione naturae, seu physico modo, per commixtionem et inclusionem, cum sensibilibus signis aut loci mutatione, propositione 8. Item corpus Christi praesens adesse, et exhibere in coena, quantitativae, qualitativae et localiter propositione 6. In 13. propositionem tribuit nobis, qua si sentiamus praesentia[m] et manducationem corporis Christi in coena, esse crassam, carnalem, localem, seu physicam fieri commixtionem, aut inclusionem corporis Christi cum signis, Ibidem oblique nobis objicit etiam Papisticum sensum.

Simili calumnia tribunitium scriptum titulo adiutorij ipsius editum, Articulo 8. de ministris Ecclesiae Brementis, fingit et spargit quasi doceant, panem coenae Dominicae esse corpus Christi, naturaliter, essentialiter et substantialiter, quod Transubstantiatorum est.

Et articulo 7. fingit Bremenses condere novum articulum fidei, de vbiuitate corporis Christi in ligno et lapidibus etc. [...]

Albertus verro se et socios suos, siue prudens siue imprudens prodit, haec enim sunt eius verba in censura numero 3. et sequentibus. Concionatores Bremensium asserunt, verum et essentielle corpus et sanguinem Christi, praesentia esse in omnibus illis locis, in quibus coena iuxta verba institutionis celebratur, quibus vtique verbis vbiuitatem corporis Christi palam astruere conati sunt. Hanc autem confessionem a veritate alienam esse, nec posse defendi etc. Haec Albertus.

Et bene hoc nota, quisquis in haec controuersia simplicem veritate[m] quaeris et amas, Albertum cum suis manipularibus hanc vbiuitatem flagellare, tanquam falsam et prodigiosam, quod filio DEI credimus affirmanti, verum et essentielle suum corpus et sanguinem praesentia esse, in omnibus illis locis, vbi coena iuxta verba institutionis celebratur. Haec enim sunt Alberti verba, que manifeste monstrant, cur Cingliani totum terrarum orbem impleant clamoribus de vbiuitate. Et ideo censuram illam Alberti integram asserisimus in fine.

Talis etiam Sycophantia est, quod quidam rogati, cur a Luthero et alijs Ecclesijs, quae Lutheri sententiam in articulo de coena Domini amplectuntur dissentiant, loco confessionis missitant, id ideo fieri, quia nostrae Ecclesiae doceant, corpus Christi in coena sumi ore corporali carnaliter et corporaliter, ita vt sit cibus ventris, quae plusquam sycophantica calumnia est.

*Text 7.11**Chemnitz' Darstellung der Ereignisse des ersten Abendmahlsstreites: Chemnitz, Anatome, fol. D5v-E1r*

Est autem omnium certissima et expeditissima ratio, quae non acutum, sed mediocriter tantum attentum lectorem requirit, vt historia certaminum et confessionum, quae viuente Luther de hoc articulo in Ecclesia acciderunt, ordine considerandae proponatur. Neque enim vt arbitror tam profligate impudens quis erit, vt Lutherum et doctrinam ipsius ex Augustana confessione ape[r]te proscribere ausit. Sed hoc luce meridiana clarius est, illam esse veram sententiam Augustanae Confessionis, sicut vnanimi consensu in omnibus nostris Ecclesijs, viuente Luthero, constanter intellecta et tradita fuit. Simplici igitur et breui com[m]onefaction offendemus, vnde constituenda, vbi et quomodo quaerenda sit vera declaratio huius articuli, vt lectori adhibita accuratiori diligentia, ipse ex veris fontibus hoc negocium dijudicare possit, ne quouis nouo et peregrino opinionum et interpretationum vento, sub titulo Augustanae Confessionis circumferamur. interim multa de spirituali communionem meritorum Christi, quae per fidem fit etiam extra vsum coenae, disputarent, Lutherus ipsis placide monstrauit, hanc sententiam nin esse consentaneam verbis institutionis, ideo eam a nostris Ecclesijs, nec probari nec recipi. Cum vero Anno 1524. Carlstadius et postea Cinglius, Oecolampadius et alij, publice magnis tumultibus, substantiam corporis Christi e coena Dominica proscriberent, et ad vnicum certum locum coeli deportare vellent non tantum Lutherus prolixè et perspicue suam sententiam in varijs et iustis scriptis explicauit, sed et aliarum Ecclesiarum praecipui doctores publice se Cingliano dogmati opposuerunt, quorum scripta adhuc extant, ex quibus manifestissime potest demonstrari, quae sententia illis temporibus, vt Sacramentaria, damnata fuerit. Et de illis possent alia quaedam vtiliter commemorari, sed propro ad ipsam Augstanam confessionem. Illud vero prius diligenter considerandum est, cum An[no] 1529. tentandae concordiae aut conciliationis gratia in re Sacramentaria, institutum fuisset colloquium Marpurgense, Cinglius cum suis socijs tandem ita se declarauit, se non ponere omnino nuda signa in coena, sed exhiberi ibi spiritualem communionem corporis et sanguinis Christi et vsum illum institutum esse, vt fides in infirmis conscientijs confirmetur, et charitas augeatur per spiritum sanctum. Haec extant in 14. articulo Marpurgensi. Quia vero in hac negatiua persistebant, substntiam corporis Christi non adesse praesentem hic inferius in terra, vbi pane et vino coena Dominica iuxta institutionem administratur, Lutherus igitur cum suis noluit Cinglianos pro fratribus agnoscere, nec ipsis dextras societatis praebere. Et

hoc diligenter obseruandum est, quae notatio siue descriptio Cinglianismi tradita fuerit in Colloquio Marpurgensi, illos scilicet censendos esse Sacramentarios, qui corpus Christi ita vno loco concludunt, vt sentiant substantiam eius realiter non adesse in pane et vino coenae Dominicae, etiam alias multa magnifice concionentur de spirituali communionem corporis et sanguinis Christi, et de fructus eius. Talis fuit doctrina de coena Domini in Ecclesijs quae Euangelio Christi nomen dederant, talis notatio et probatio Sacramentarium ante exhibitam confessionem Augustanam. Anno aute[m] 1530. in confessione communi et publica, sicut illa Carolo. V. Imperatori Augustae exhibita est articulus. x. de coena Domini ita positus est, vt manifestum sit comprobari et confirmari illam sententiam, quae a moto certamine Cingliano vsoque ad annum 30. in illis Ecclesijs quae doctrinam ministerio Lutheri ex fontibus Prophetis et Apostolicis repurgata[e], amplexae erant, sonuerat. Ita enim habet articulus decimus in Confessione, quae exhibita est Imperatori Augustae, An[no] 1530. De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Domini vere adsint, et distribuuntur vescentibus in coena. [...] Et quod illa antithesi, nostri in confessione, sicut exhibitae est an[no] 30, voluerint Sacramentarios notare, et se ab illis separare, tria sunt manifestissima testimonia. 1. Extat narratio Spalatini in Tomo 5. Ienensi, fol. 38. cuius verba haec sunt. In singulis articulis antitheses seu contraria et erronea dogmata, vt Sacramentarium et Anabaptistarum reiecta et improbata sunt. Si vero quaeris quae fuerint illo tempore dogmata Sacramentarium, quae improbata sunt, consule historiam colloquij Marpurgensis. 2. Extat manifesta declaratio in articulis Lutheri, quos Augustam minit, vt supra dictum est. Ibi enim diserte dicit, illos intelligi aduersarios, qui sentiant tantum panem et vinum adesse in coena Domini, et non vere ibi adesse in pane et vino verum corpus et sanguinem Christi. 3. Manifestissimus est hoc testimonium, quod 4. vrbes imperij, quae diuersam sententiam, de absentia substantiae corporis et sanguinis Domini in coena amplexae erant, non sunt admissae ad subscriptionem Augustanae Confessionis. Et quidem noluerunt subscribere, sed obtulerunt de hoc articulo peculiarem et dissentientem confessionem. Intellexerunt enim vtrinque Sacramentarios in 10. articulo Confessionis damnari pe haec verba, Et improbant secus docentes.

*Text 7.12**Chemnitz' Rekonstruktion der Kompromittierung der Lutheranern mit den Gegnern: Chemnitz, Anatome, fol. B6v-B8v*

Et eodem modo dicit se intelligere, quando nominat veram realem, siue substantialem praesentiam corporis Domini in coena. Atqui insigni et plusque Sycophantica est aec malitia. Cum enim dico, rem aliquam vere et substantialiter adesse, siue cum nomino realem vel substantialem praesentiam alicuius rei, verba illa in sua propria et genuina significatione aliud non possunt significare, quam non tantum commonefactionem effectum seu operationem absentis rei, sed ipsam subatantiam praesentem adesse. Haec omnes qui tantum vsum linguae habent intelligunt. Et tamen hic sycophanta, existimat nos omnes esse truncos et stipites, quibus impune possit illudere arbitraria, violenta et coacta sua aequiuocatione vocabulorum Substantialiter et substantialis praesentiae. Maior fuit ingenuitas in Tigrinis. Cum enim Bucerus illis proponeret formulam concordiae in re Sacramentaria, Anno 36. conscriptam, Responderunt se illam non posse recipere, propterea, quia enim sentiant corpus Christi secundum suam substantiam esse in vno loco coeli, et non praesens adesse in coena, quae hic in terra celebratur. Ideo etiam se non posse concedere et recipere, quod in formula concordiae dicitur: Corpus Christi vere et substantialiter cum pane adesse in coena, Quia substantialiter adesse, significet ipsam substantiam adesse. Et operaeprecium est considerare, a quibus autoribus veteratoriae illae deprauationes vocabulorum, vere, substantialiter, essentialiter, realiter, profectae sunt. Vuolfgangus Musculus, qui nunc manifeste et satis crasse apud Heluctius Cinglianizat, cum formulae concordiae Anno 36. subscripsisset, apud collegas suos Cinglianos priuato scripto se excusauit, non debere ipsos offendi illa formula, quod corpus Christi vere, et substantialiter cum pane adsit in coena. Nam ipsum etiam Oecolampadium in Dialogo, non abhorruisse ab aduerbio, substantialiter, quatenus opponitur fictitio et imaginario. Hoc autem manifestius interpretatur Caluinus hoc modo. Qui non est fictum seu imaginaru[m] quando filius Dei spiritualiter in coena efficaciam seu vigorem absentis sui corporis exhibet. Hactenus et hoc sensu dicit se non abhorrere ab illis modis loquendi, vere, realiter, essentialiter, substantialiter etc. Non aute[m] quod substantia corporis Christi praesens sit, vbi coena ipsius in terra administratur. Haec enim sunt verba Caluini: Dico exhiberi corpus Christi efficacia, non substantia, vigore non natura. Huc etiam pertinet, quod Alberti auditoriu[m] articulo 7. concedit et confirmat, naturale seu substantiale corpus Christi in coena, quae in multis locis in terra celebratur, communicari, participari, sumi, accipi etc. Et quis hic mali

aliquid suspicaretur? Sed ipsi mox addunt interpretationem, ponunt enim hoc axioma: Corpus Christi quoad substantiam simul et semel non esse in coelo, et in multis locis terrae, in quibus coena Dominica administratur. Intelligunt igitur sumptione[m] et communicationem corporis absentis. Et haec fallacia obseruanda est propter illas generalitates et ambiguitates, quibus nunc multi se conantur occultare, et Ecclesiae simplicitati illudre, quando expunctis vocabulis verae et substantialis praesentiae clamitant, se credere quod in coena sumatur verum et substantiale corpus Christi. Item institutam esse in coena communicationem seu participationem corporis Christi, non imaginarij sed veri. Quam veteratorie enim, et insidiosae haec eludantur iam diximus. Item cum dicunt filium Dei in illa sumptione adesse vere et substantialiter, id intelligunt per communicatione Idiomatum de sola diuina natura, remoto corpore ipsius. Haec obseruatio in praesentibus certaminibus, omnibus modis necessaria est. Est enim hoc alterum huius temporis artificium, quo sperant se quidem totam Ecclesiam fascinatos.

Text 8.1

Chemnitz' Darstellung der Kompromittierung Melancthons durch den Fall Hardenberg: Chemnitz, Repetitio

Si haec, quae nostris corporibus, sine manifesta idolatria, tribui non possunt, de carne Christi, scriptura affirmante, credimus, et sub periculo salutis credere debemus. [...] PRIMO, quae Christus assumtis p[ro]prietatibus et infirmitatibus, per omnia, excepto peccato. SECVNDO, quo p[ro]pter personalem unionem[m] cum diuinitate, humana natura in Christo, multas habeat praerogatiuas, quae et alienae sunt a nostris corporibus et conditionem siue idiomatica nostrae naturae, infinitis modis supera[n]t. Et ex hoc uerissimo fundame[n]to inciditur neruus huius argume[n]ti, in quo praecipiam spem uictoriae collocant Cingliani. Non autem argumentamur a possibili ad inesse, ex sola consequentia praerogatiuarum carnis Christi, sine manifesto uerbo Dei. Sicut quidam ex solis argumentationibus, de unione cum diuinitate, extra et contra uerbum Dei, finxerunt nullum ueru sensum doloris potuisse cadere in corpus Christi: sicut rubigo non potest cadere in ferrum ignitum. Sed incipimus a manifesto uerbo Dei. Et quando ibi legimus pradicari aliquid de humana natura in Christo, non ideo uel negamus uel eludimus illud, quia in fratrum corporibus sed credimus scripturae affirmanti, quia in solo illo corpore inhabitat tota diuinitas corporaliter. [fol. Q2r-Q2v]

In coena autem, non est historica tantum recitatio, sed seria asseueratio ipsius filij Dei, qui corpore suo, physica locatione, uisibiliter mensae accumbens, dicit discipulis, Hoc quod singuli accipitis, est corpus meum. Item postque iam accepisset coelum, tradidit Paulo, Hocm quod in coena, ubiquinque in terra institutio seruatur, distribuitis et accipitis, est corpus meum. [fol. Q3r]

LVTHERVS uero, cum alibi, tum praecipie in libello, de ultimis uerbis Daudis, Item de Concilijs et Ecclesia, erudite et praeclare hanc doctrinam explicauit. [fol. a2r]

Sanguis Iesu Christi emundat nos ab omni peccato, nomine sanguinis, intelligendam esse diuinitatem. Illis igitur, hac de caus[s]a, gratior fuit appellatio κοινωνίας ιδιωμάτων, sicut ipsa tractatio demonstrabit. Non enim est tantum relatio idiomatum. (Sicut Paulus suas passiones, uocat passiones Christi, Coloss. I.) sed communicatio. Nec est confusio, sed κοινωνία idiomatum. Et Scholasticos hanc appellationem non finxisse, uel inde satis apparet, quia sine dubio graeca est (κοινωνία ιδιωμάτων) cum non ignotum sit, graecas literas in scholis, tunc plane sepultas fuisse. Non dubium ergo est, ex sermone ueteris Ecclesiae eam sumtam esse. [fol. a2v-a3r]

Text 8.2

Chemnitz' Darstellung des Zusammenhanges zwischen Christologie und Abendmahlslehre: Chemnitz, Repetitio

Et hac occasione ex praecipuis scriptis illorum, qui sententiam de coena Domini in confessione Augustana et Apologia expositam amplectuntur, collegi ὑπωμνήματα quaedam, in quibus iudico praecipua capita, totius controuersiae, comprehenda esse. Non uolui autem noui aliquid afferre, sed antiqua tantum repetere, ideo non tantum in ipsis rebus: uerum etiam in modis loquendi, formam doctrinae usurpatam ue ab antiquioribus scriptoribus, uel a recentioribus, quorum autoritas in nostris Ecclesijs probatur, sollicito seruauit. [fol. A3v-A4r]

Verum corpus manducandum et uerus sanguis Christi bibendus exhibetur, in pane et uino. Quaestio iam oritur, quomodo Christus potest corporaliter esse in Sacramento, cum unum corpus non possit simul in pluribus locis esse? Ad illam quaestionem ita respondeo, Christus dixit se uelle ibi adesse, ideo uere adest in Sacramento, et quidem corporaliter. Nec quaerenda est alia ratio illius corporalis praesentiae, quam haec uerba ita sonant, ergo necesse est ita fieri, sicut uerba sonant. Quod ad corpus attinet, Christus quando tantum uult, potest esse ubique

uel in omnibus locis, quare alia est ratio sui corporis et nostri. „De Vbiquitate non est disputandum, in hac controuersia longe alia res est, nec scholastici doctores hic quicquam dicunt de Vbiquitatem, sed retinent simplicem sententiam de corporali praesentia Christi“, haec Lutherus. [C2r-C2v]

Manifestum est, humana corpora, ita uno certo loco circumscribi, ut simul et semel in pluribus et diuersis locis, substantialiter esse no[s] possint. Ergo quia corpus, quod filius Dei assumit, est nobis consubstantialia, sicut Chalcedonensis synodus loquitur, non potest simul et semel in coelo, et in omnibus illis locis, ubi iuxta institutionem coena Dominica celebratur, substantialiter praesens esse. Et hic multis declamant, se hoc argumentum non ex Geometricis cogitationibus, uel principijs Physicis hausisse, sed ex uerbo Dei, quod manifeste affirmat. [...] Item, quia scriptura testatur, unionem duarum naturarum in unam personam Christi, factam esse sine confusione uel conuersione, saluis cuiusque naturae proprietatibus. Ideo propter ueritatem humanae naturae in Christ, corpus ipsius non posse, nisi tantum in uno loco esse, alias enim non esset similis fratribus per omnia, quod tamen scriptura affirmat. [fol. P8v-Q1r]

Text 8.3

Chemnitz' Darstellung des genus hypostaticum: Chemnitz, De duabus naturis

Tertium genus eorum, quae ex hypostatica duarum naturarum unione, in persona Christi consequuntur, quod scilicet humanae naturae in Christo, praeter et ultra naturales proprietates, multa communem humanae naturae conditionem excedentia, dnata sunt, quae no[n] ex se habet, sed ex hypostatica cum diuinitate unione accepit. [...] Hoc uero est Caput illud, de quo nostra tempestate magnis contentionebus controuertitur, In cuius explicatione multae, magn[a]e et inexplicabiles sunt difficultates, Propterea, quia humana natura in Christo, exaltata est non tantum supra omnes consortes, beatos scilicet homines, atque adeo super ipsos etiam Angelos, sed super omne denique nomen, quod nominatur, non tantum in hoc saeculo [...]. [fol. T1r]

Antea autem multis scripturae testimonijs ostensum est, in Christo incarnato etiam post unionem, et post exaltationem, esse et manere ueritatem assumptae humanae naturae. Et hypostaticam unionem factam esse, salua naturarum diuinae et humanae differentia. Ex illis igitur scripturae testimonijs, hoc certum est, diuinam naturam λογῶ, hypostatica sui unione, assumpt[a]e humanitati non

communicasse seu donasse hoc, vt illa fieret et esset substantia spiritualis seu incorporea. Nec humana[m] naturam Christi, ex illa vnione hoc accepisse, vt sit substantia non facta nec creata, se ab aeterno ante secula ex Patris essentia genita. Nec exaltationem hoc contulisse humanae Christi naturae, vt facta fuerit creatrix, et quae praeterea sunt de ipsa essentia diuinae naturae: Omnia enim subiecta sunt Christo secundu[m] humanitatem, excepto eo, qui subiecit ipsi omnia, 1. Cor. 15 [1Kor 15]. Quia igitur per vnionem non est facta vel confusio vel conuersio naturarum, hoc est, humana natura in Christo non est facta diuinitas. Ergo sit. [...] Humana igitur natura in Christo per vnionem hoc non accepit, vt fieret ac esset diuina natura, Nec diuinitatis essentiam suam assumptae humanitati ita com[m]unicauit, sicut pater aeternus gignendo essentiam suam com[m]unicauit Filio. Et tame[n] in hypostatica vnione diuinitatis ad humanitatem, facta est quaedam communicatio ipsum etiam diuinae essentiae, idque duobus potissimum modis. 1. Quae proproa sunt diuinae essentiae, praedicantur de Filio hominis, hoc est, communicantur personae in concreto, quae iam subsistit in diuina et humana natura. Et tamen propria sunt et manent solius diuinae naturae. 2. Sicut ignis essentiam suam ferro ignito communicat, sine substantiarum confusione, et salua naturarum differentia: Ita tota plenitudo diuinitatis habitat in Christo corporaliter, hoc est, in assumpta eiusa natura, non nuda. [fol. Aa1v-Aa2r]

Et illud quidem ex scriptur[a]e sententijs clarissimis et ex co[n]sentientibus totius antiquitatis testimonijs certum et manifestum est: Humanam naturam in Christo, non tantum habere Physica idiomata, quae constitutuionem naturae humanae naturaliter comitantur, Sed praeter haec accepisse illam ex hypostatica cum diuinitate verbi vnione, infinita, vltra et supra no[s] humanae tantum naturae, Verum etiam omnium aliarum creaturarum conditionem. Restat autem difficillima quaestio, Quomodo et qua ratione facta sit com[m]unicatio eoru[m], qu[a]e humanae natur[a]e in Christo ex hypostatica cum diuinitate verbi vnione accesserunt. [fol. Aa5r-Aa5v]

Text 8.4

Chemnitz' Stellungnahme gegen den sogenannten Zwinglianismus: Chemnitz, De duabus naturis

Hanc opinionem et quidem haec verba Theologi Wirtenbergenses, in Responsione ad Bezam, improbant et damnant, quae verba ideo libentius ascripsi, vt Lector videat et agnoscat, per calumniam tribui Wirtenbergensibus,

quasi talem modum communicationis et exaequationem vel naturarum vel attributorum vtriusque naturae in Christo doceant. Hae vero opiniones in certamine Nestoriano et Eutyichiano, praecipue quidem agitatae sunt, sed omnis temporibus exiterunt, qui seminaria talium opinionum sparserunt. [fol. Bb2v]

Quando igitur disputatur de communicatione eorum, quae humana natura in Christo, ex hypostatica cum diuinitate vnione, accepisse scribitur, declinanda est haec opinio, quasi diuina natura τῷ λογῷ in vnione transfunderit extrase, in assumptam naturam, omnia attribuita diuinitatis, prorsus similia et per omnia aequalia diuinae naturae, quae a diuinitate separata, formaite ita inhaereant humanae naturae, sicut sunt in diuinitate, ita, vt facta sit exaequatio et aequalitas diuinae et humanae naturae in Christo, si non secundum essentiam, saltem secundum proprietates et attributa. [...] Essentialia igitur Idiomata diuinitatis, non possunt essentialiter alicui communicari, nisi ipsa essentia diuina communicetur. Ita, sicut Pater Filio co[m]municauit diuinam suam essentiam et omnia eius Idiomata. Sed humanitas in vnione non est facta diuinitas, sicut ostensum est. Ergo non eo modo, humanitas in vnione accepit diuinam vitam, potentiam, maiestatem etc. [fol. Bb8v-Cc1r]

Sed vna est virtus candens et vrens in ferro ignito, pe vnionem vero communicata est ferro, ita vt in ferro et per ferrum iam luceat et vrat, non propria sua naturali, vel peculiari aliqua virtute ab igne separata, sed ipsa substantiali virtute ignis luceat et vrat, Idque per modum vnionis non absolutae sed efficacis, et tamen sine conuersione et confusionem et substantiarum et proprietatum ignis et ferri. [fol. Cc7r]

Secundum modum communicationis eorum, quae humana natura in Christo, ex hypostatica um deuinitate vnione accepti, statuemus illum, quo diuinitas, hypostatica sua inhabitatione, assumpta[m] humanam naturam quasi informat et perficit, effusis et collatis in eam, creatis donis praestantissimis et perfectissimis, quae et numero et gradibus, longissime lastissimeque omnium reliquiarum creaturarum mensuram excedunt, it vt possit esse organonm sufficienter dispositu[m] et idoneum, per quod diuinitas τῷ λογῷ, diuinae suae maiestatis opera exerceat et perficiat. [Dd5v]

*Text 8.5**Chemnitz' drei Genera: Chemnitz, Repetitio*

De primo genere idiomatum quae sunt naturarum, haec traditur definitio. Communicatio idiomatum, est praedicatio, in qua proprietates uni naturae conueniens, tribuitur personae in concreto. Haec definitio summam quidem complectitur totam doctrinam, sed declarandi causa, adduntur quaedam aliae regulae. Consistit autem fundamentum totius huius doctrinae in his duobus axiomatibus. PRIMVM. Vt teneatur discrimen naturarum, inde enim distincta sunt idiomata, diuinae et humanae naturae. SECVNDVM, ut seruetur personae unitas, inde enim fit communicatio idiomatum in persona. [fol. a3v-a4r]

Lutherus certamina Nestorij et Eutychis hoc modo describit. NESTORIVS hoc concedebat, idiomata humanae naturae tribuenda esse filio hominis. EUTYCHES etiam idiomata diuinae naturae tribuebat filio Dei Sed illam communicationem negabant, quae filio Dei idiomata humana et filio hominis diuina idiomata tribuit. Ecclesia uero contra defendit, quia una est persona, quae propter unitatem, nunc Deus, nunc homo uocatur: Non tantum ueras esse illas propositiones, quae filio Dei tribuuntur diuina idiomata, ut filius Dei est creator, etc. et filio hominis humana idiomata, ut filius hominis esurit, dormit, etc. Sed et illas esse uerissimas, quae filio Dei tribuuntur idiomata humanae naturae, et uicissim filio hominis idiomata diuinae naturae. Quia unus est filius, una persona, siue Deus nominetur, siue homo, ut Deus est passus, Germanus Dauid est Iehoua. [fol. b2v-b3r]

De secundo genere, scilicet de appellationibus officiorum, quae personae tribuuntur secundum utraque naturam [...] Sunt uero alia Idiomata officiorum, quae Cyrillus uocat communicatiua, quia [...] non sunt unius tantum naturae propria sicut in primo genere: Sed communia utrique, et ideo etiam tribuuntur personae, non secundum alteram tantum naturam, sed secundum utramque. Huc peritnet totum mysterium redemptionis [fol. b4v]

De tertio genere, quod scilicet scriptura, de humana natura in Christo, propter personalem cum diuinitatem unionem, multa praedicat, quae cum proprietatibus nostrorum corporum nullo modo conueniunt. Sicut ignis penetrat ferrum, et undique ei miscetur: sic uerbum assumens humanam naturam, lucet in ea tota, et natura humana, uel ut accensa lumine, uerbo unita est. [fol. c2v]

In Christo uero, diuinitas ita inhabitat corporaliter, quod ipsum corpus Christi, plenum est diuinitatis, sicut in ferro ignito, nulla pars ferri expers est ignis. Vtrumque igitur, scriptura affirmante, fides nostra credit. PRIMO, quod Christus similis factus sit fratribus per omnia, excepto peccato. Assumpsit enim corpus

humanum cum illis proprietatibus, quae ad conditionem, et ueritatem humanae naturae pertinent. SECVNDO, fides nostra ex scriptura etiam hoc discit propter personalem unionem cum diuinitate, humana[m] naturam in Christo, habere multas peculiare praerogatiuas, et condiciones (siue alio uocabulo quis nominare malit, non enim de appellationibus contendo,) in illa persona, qua unionem, in nostris corporibus considerata, non habet. Sola enim illa massa personali unione copulata est diuinitati. ita quod uerbum in tota illa massa lucet. Sola illa massa exaltata est, ad dexteram[m] uirtutis, et maiestatis Dei. [fol. c3r-c4v]

Text 8.6

Chemnitz' Darstellung des genus hypostaticum: Chemnitz, De duabus naturis

Vtraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, quod cuiusque proprium est. [...] Vt assumpta humana natura sit organon proprium, perpetuum, et separabile, quo diuina natura uerbi, ad operationes suas utatur (licet per se solam illas posset efficere) Et vicissim actiones humanae naturae in participant uirtutem actionum diuinae naturae [fol. F1r-F1v]

Et propter hanc unionem, ea quae unius naturae propria sunt, tribuuntur personae in concreto. [fol. F3r]

Quomodo doctrina de hypostatica unione, in Christo illustretur, ex antithesi haereticarum et damnatarum opinionum. [fol. H5r]

De primo genere eorum, quae ex hypostatica unione, in persona Christi consequuntur, quod proprie vocatur Communicatio Idiomatum, quando scilicet ea, quae propria sunt unius naturae in Christo, tribuuntur personae in concreto. [fol. N3v]

Visitata definitio est, Communicationem Idiomatum esse praedicationem, in qua proprietas unius naturae conueniens, tribuitur personae in concreto. Hec definitio tantum de primo hoc genere communicationis loquitur. Et fundamenta huius doctrinae, quae certa et manifesta sunt, obseruentur. Primo enim, sicut antea ostensum est, hypostatica duarum naturarum in Christo unio facta est, ipsa naturarum substantia non mutata, non conuersa, nec altera naturarum [...], Sed in Christo incarnato sunt et manent duae naturae, integrae et distinctae, diuina et humana, ita ut secundum diuinitatem Christus sit et maneat ὁμοῶςδιος Patri, secundum humanitatem uero, perpetuo sit et maneat consubstantialis fratribus. [fol. N4r]

Tertio. Duae illae naturae in Christo, non separatim vel sigillatim subsistunt sed vnitatesunt in vnam hypostasim seu personam, vt ὑφισ[θ]ήμενον in duabus illis naturis, vnus Christus, vnus filius, sicut illa plenius sunt explicata in praecedentibus. Ex hisce fundamenti extracta est doctrina, de primo hoc genere, q[uod] vocatur communicatio Idiomatum [...]. [fol. N5r]

1. Abstracta siue naturarum siue idiomatum non praedicantur de se inuicem, nam et naturae et ipsarum naturales proprietates, in vnione manent sine confusione distinctae [...]. 2. Concreta et naturarum et idiomatum, praedicantur de se inuicem, et de hypostasi in his subsistentem Vt Christus est Deus, est ho[m]o, Deus est homo. [...] 3. Abstracta non praedicantur de concretis [...]. 4. Concreta non praedicantur de abstractis [...]. 5. Quaedam de humana natura tantum in abstracto sumpta dicuntur, illa non praedicantur ὑπαρκτικῶς de Hypostasi [...]. 6. Quaedam, quae de natura humana recte praedicantur, non praedicantur simpliciter, sine aliqua additione, aut explicatione, de Hypostasi Verbi [...]. [fol. Q7v-Q8r]

7. Quia persona verbi non assumpsit personam hominis, sed naturam hominis. Item, quia natura diuina est assumens. Humana vero natura non est assumens, sed assumpta, Inde recte quidem dicitur, Deus factus est homo [...] communicatione non partibus sed toti vt supposito [...]. [fol. P1r-P1v]

Text 8.7

Chemnitz' Darstellung des genus idiomaticum: Chemnitz, De duabus naturis

Secvndvm genus eorvm, quae ex hypostatica, duarum naturarum vnione in persona Christi consequuntur, quod scilicet quaedam tribuuntur personae, secundum vtraque natura in Christo, agit cum Communicatione alterius, seu quando persona Christi in opere aliquo habet actiones in vtraque natura simul. [fol. Q8r]

Consideranda igitur est differentia inter Propositiones, quae loquuntur de naturalibus proprietatibus singularum naturarum in Christo et quae loquuntur de officijs Christi. Singulae enim naturae in Christo habent per sese naturalia sua Idiomata, hoc est, naturae in Christo, ratione hypostaticae vnionis non primum acceperunt naturalia sua Idiomata, Neque enim ideo facta est duarum naturarum vnio in Christo, vt aeternitas posset p[rae]dicari de diuina natura,

vtque passio et laceratio posset p[rae]dicari de carne. Illa n[on] sunt Idiomata naturaru[m], que habent, etiam qua[n]do extra vnion[e]m considerantur, Et quia in vnione naturae cum suis p[ro]prietatibus non sunt confusae. [fol. Q8v]

Sicut autem humana natura per vnionem non est abolita, vel conuersa in diuinam, Ita etiam naturalis scientia, voluntas et operatio humanae naturae in Christo, non sunt vel abolitae, vel ita conuersae, Vt eade[m] iam sit naturalis sapie[n]tia, voluntas et operatio humanae naturae in Christo, qu[a]e est diuinae. Et sicut per vnionem non est facta confusio naturarum, vt ex duabus composita sit vna quaedam tertia: Ita etiam nin est fata Idiomatum essentialium confusio, vt voluntas et operatio Christi, iam nec diuina nec humana sit, sed terij cuiusdam in generis. [fol. S1r]

Ex Deo Deus, Nostras passiones in se suscepit, et Patri refert, intercedens pro nobis, vt in se deleantur. [fol. S5r]

Text 8.8

Chemnitz' Systematisierung des Zusammenhangs zwischen Christologie und Abendmahlslehre: Chemnitz, De duabus naturis

Iam vero non est physica humani corporis proprietas, simul esse in pluribus diuersis locis, Imo est contra legem naturae, corporis finiti, quod certa et finita me[m]brorum symmetria constat. Sed iam ostendimus, non ideo hoc esse vel falsum vel impossibile, cum sit verbum dei, Num igitur dicemus, naturam corporis Christi, transmutatam esse in essentiam infinitam, immensam et incircumsriptam, vt scilicet hoc modo, possit adesse simul in coelo, et in omnibus locis terrae, vbi coena domini ea administratur, Sed hoc esset negare, euacuare et tollere veritatem humanae naturae in Christo esse a statu suo transmutatam, vt facta sit essentia aequalis diuinitati, scilicet im[m]ensa, infinita, incircumscripta et diuinitati coextensa, Sed co[n]tra illos, recte ex verbo Dei Patres defendunt veritate[m] humanae natur[a]e un Christo, qu[a]e est esse[n]tia, p[ro]prietate naturae finita, Et ex scriptura probant, Christum et habuisse et vsurpasse naturales corporis finiti proprietates, quod scilicet physica locatione fuit in loco, localiter et circumscriptiue de loco in locum suo corpore migrarit, in forma circumscripta, ascendit in coelum, eadem forma rediturus ad iudicium. [...] Secundum hanc circumscriptam et localem formam, dicunt patres, Christum corpore terram reliquisse, q[uod] corpus hac forma non sit vbique diffusum, Sed sicut tempore dispensationis, secundum hanc formam fuit in terra,

ita nunc pro ratione corporis glorios esse in coelo. [fol. Dd8r-Dd8]

Relinquenda igitur est Christo veritas humanae naturae, quae non est infinita et immensa substantia, sicut diuinitas, sed quae proprietate naturae finitur. Concedendum etiam est, Christum assumpsisse, habuisse, et vsurpasse, retinere etiam et vsurpare, quando et quomodo vult, naturales proprietate corporis finiti. Supra enim ostendimus, vnionem factam esse saluis naturis et earum proprietatibus. [fol. Gg1r]

[...] excidisse, et in aliam speciem, in essentiam scilicet immensam et infinitam, qualis est diuinitas, transmutata esse. [fol. Gg1v]

Atque clarissime ostendimus, humanae naturae in Christo pr[a]eter physica Idiomata, ex hypostatica illa vnione, donata esse [...], modo nobis inenarrabili et incomprehensibili., [fol. Gg2r]

IN TALIBVS REBVS, TOTA RATIO FACTI, EST POTENTIA FACIENTIS. [fol. Gg5r]

Et tamen si exemplum quaeritur, Christus no[s] obscure ostendit, se posse cum suo corpore, quando voluerit, alicubi essem aliter, quam physica locatione et circumscripto modo. [fol. Hh1r]

Ratio igitur exinanitionis in eo principaliter consistit, quod tota plenitudo assumpta Christi natura, virtutem, potentiam et operationem suam, tempore exinanitionis, nec statim nec semper manifeste exeruerit in assumpta et per assumpta natura. [fol. Kk1v]

Bibliografie

Primäre Texte

- s.a. *CATECHESIS* || *CONTINENS EX=*||*PLICATIONEM SIM-*||*PLICEM ET BREVEM,*||
DECALOGI:|| *SYMBOLI APOSTOLICI:*|| *ORATIONIS DOMINICAE:*||
DOCTRINAE DE || *POENITENTIA ET DE* || *SACRAMENTIS:*|| *Contextam*
ex scriptis reuerendi viri D. PHI-||*LIPPI MELANTHONIS,* & || *CORPORE*
DO=||*ctrinae Christianae,*|| *QVOD AMPLECTVNTVR AC* || *tuentur Ecclesiae*
regionum Saxonicarum et Mis-||*nicarum ...* || *EDITA IN ACADEMIA VVI-*
||tebergensi ... || *ET IAM DENVO RECOGNITA* || *addita consignatione, in quibus*
partibus scriptorum || *D. Philippi extent loca, hactenus ab aliqui-*||*bus impugnata*
in hac Catechesi.||. Wittenberg: Johann Schwertel, 1571/1572. (VD16 C 1556)
- s.a. *Kurtz Bekentnis* || *vnd Artickel vom heiligen Abend=*||*mal des Leibs vnd Bluts* ||
Christi.|| *Daraus klar zu sehen / was hieupon* || *in beiden Vniuersiteten / Leipzig*
vnd Witten=||*berg / vnd sonst in allen Kirchen vnd Schulen des* || *Churf#[ue]*
rsten zu Sachssen / bisher #[oe]ffentlich geleret / || *... worden ...* || *Vbergeben vnd*
gehandelt in j#[ue]ngstem || *Landtag zu Torgaw ...* ||. Wittenberg: Hans Lufft,
1574. (VD16 K 2821)
- s.a. *Kurtze* || *Christliche vnd Einfel=*||*tige widerholung der Bekentnis / der* || *Kirchen Gottes /*
Jn des Churf#[ue]rsten zu Sach=||*sen Landen / Von dem Heiligen Nachtmahl 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.*|| *Jn der Christlichen versamlung zu* || *Dreßden*
gestellet / den 10. Octobris / || *Mit einhelligem Consens der Vniuersiteten* ||
Leiptzig vnd Wittenberg / Der dreyen Geistlichen || *Consistorien / vnd aller*
Superattendenten || *der Kirchen dieser Lande.*||. Gimel Bergen d.Ä. und Matthes
Stöckel d.Ä., Dresden 1571. (VD16 K 26459)
- s.a. *INDEX.*|| *CINGLIANORVM*|| *QVORVNDAM ERRORVM,*|| *in Catechesi VVitebergensi*
noua com-||*praehensorum.*|| *ANNOTATVS* || *A* || *MINISTRIS ECCLESIAE* ||
Hallensis in Saxonia.||. Jena: Donat Richtzenhan, 1571. (VD16 I 176)
- Aepin, Johannes. *Benkenntniss vnnd Er=*||*klerung auff* || *INTERIM.*|| *durch der Erborn*
Stedte / L#[ue]beck / || *Hamburg / L#[ue]neburg / etc. Su=*||*perintendenten /*
Pastorn vnnd Predi=||*ger / zu Christlicher vnd notwen=*||*diger vntterrichtung*

- gestellet.*|| ... ||. Magdeburg: Christian Rödinger d.Ä., 1548. (VD16 A 356)
- Aepin, Johannes, Erasmus Alberus, Andreas Althamer, Anton Corvinus, Kaspar Creutziger d.Ä., Veit Dietrich, Johannes Bugenhagen d.Ä. Nikolaus von Amsdorf, Heinrich Bullinger d.Ä., Jean Calvin, Daniel Gresser, Fürst Georg III. von Anhalt, Kaspar Huberinus, Johannes Matthesius d.Ä., Justus Menius, Simon Musäus, Georg Meier aus Nürnberg, Philipp Melancthon, Justus Jonas d.Ä., Martin Luther, Joachim Mörlin, Erasmus Sarcerius, Urbanus Rhegius, Johannes Spangenberg, Pietro Vermigli und Christoph Vischer d.Ä., *Beständige widerho=||lung vnnd grundtliche erkl#[ae]rung der || Kirchen vnd Schülen im Fürstenthumb || Württemberg Lehr vnd Be=||kantsus || Von der Person vnd beeden Naturen || vnsers Herrns vnnd Heylands Christi / von || seiner Himelfart / ... vnd || warhafftigen gegenwertigkeit seines || Leibs vnd Blüts im heili=||gen Nachtmal.*|| ... Gestelt von den Würtember=||gischen Theologen. ||. Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben); Georg Gruppenbach, 1572. (VD16 B 2282 und VD16 B 2283)
- Agricola, Stephan d.J. *Propositiones Stephani Agricolae Avgvs=tani, Ecclesiae Christi in Comitatu Mansfeldensi Ministri, De bonis ope=ribus, Et Quaes=tione: An opera sint ad salutem necessaria.* S.l., 1553.
- Amsdorf, Nikolaus von. *Das die Propositio || <Gute werck sind zur Seligkeit || schedlich> ein rechte ware Christ=||liche Propositio sey / durch die || heiligen Paulum vnd Lu=||therum gelert vnd || gepredi=||get.*|| Niclas von Amssdorff. || ... ||. Magdeburg: Ambrosius Kirchner d.Ä., 1559. (VD16 A 2336)
- . *Das D. Pfeffinger || seine missethat b[oe]sslich vnd felsch=||lich leugnet / vnd gewaltiglich vber=||zeugt wird / das er die Kirchen || Christi zust[oer]t vnd zur[ue]t=||tet / vnd die Schrifft || verfelschet vnd || verkert || hab.*|| Niclas von Amssdorff. ||. Magdeburg: Ambrosius Kirchner d.Ä., 1559. (VD16 A 2339)
- . *Das Doctor Po=||mer vnd Doctor Maior mit iren || Adiaphoristen ergernis vnnd zur=||trennung angericht / Vnnd den Kirchen || Christi / vn[ue]berwintlichen scha=||den gethan haben.*|| Derhalben sie vnd nicht wir zu Magde=||burg / vom Teuffel erwegt seint / wie || sie vns schmehen vnd lestern. || Niclas von Amsdorff Exul. || ... ||. Magdeburg: Michael Lotter, 1551. (VD16 A 2340)
- . *Ein kurtzer vnter=||richt auff D. Georgen Maiors || Antwort / das er nit vnsch#[ue]ldig || sey / wie er sich tragice || rh#[ue]met.*|| Das gute werck zur seligkeit nit von || n#[oe]ten sind. || Das gute werck zu ein Christlichen leben hie || auff erden n#[oe]tig sind. || Niclas von Amssdorff Exul. ||. Magdeburg: Michael Lotter, 1552. (VD16 A 2379)
- . *Niclas Von Ams= dorff / Wider die Synergia Victorini. Nemlich Das der Mensch in seiner Bekerung / kein Synergiam noch modum agendi, habe noch haben kan / das ist / allerding nichts mit wircke in seiner Bekerung / Sondern sey Gottes gnedige wir= ckung allein. Esa. 64. Wir sind dein Thon / Du bist vnser Töpffer. Rhom.*

9. *Hat nicht ein Töpffer macht aus einem klumpen zu machen ein Fass zu ehren / vnd das ander zu vnhren.* Eisleben: Urban Gaubisch, 1564. (VD16 A 2409)
- . *Offen[n]tliche Bekentnis der reinen Lehre des Euangelij / Vnd Confutatio der jtzi- gen Schwermer. Niclas von Amsdorff. Item ein Register Jlyrici / etlicher bittern vnwarheiten Menij vnd anderer. Jeremias am 23. Cap. Aber bey den Propheten zu Jerusalem sehe ich gwel / wie sie Ehebrechen (verstehe geistlich / mit falscher Lehre vnd Abgöttery) vnd gehen mit Lügen vmb / vnd stercken die Boshafftigen / Auff das sich ja niemand bekere von seiner bosheit etc. Denn von den Propheten zu Jerusalem kompt Heucheley aus ins gantze Land.* Jena: Thomas Rebart, 1558. (VD16 A 2382)
- Andreae, Jakob. *Assertio || PIAE ET OR=||THODOXAE DOCTRI-||NAE DE PERSONALI VNIONE,|| qua respondetur ad primam partem || libri Theodori Beze Veze-||lij, cui titulum || fecit:|| PLACIDVM ET MODESTVM || reaponsum ad D. Ioannis Brentij argumenta, quibus || carnis Christi omnipraesentiam nititur || confir- ma-|| AVTORE || Iacobo Andreae, D. Praepo-||sito & Cancellario Academiae || Tubingensis.* Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben), 1565. (VD16 A 2495)
- . *BREVIS ET MO=||DESTA APOLOGIA CAPITVM || DISPVTATIONIS, DE MAIESTATE HOMINIS CHRĪ / ||sti, dé#[que] vera & substantiali praesentia cor=||poris & sanguinis Christi in || eucharistia.|| CONTRA THESES INCERTI AV-||thoris, in Schola Ingolstadiana prae-||positas.|| AVTHORE || Iacobo Andreae, D. Praeposito & || Cancellario Academiae Tu=||bingensis.|| ... ||.* Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben), 1564. (VD16 A 2503)
- . *Capita || DISPVTATIO=||NIS ORDINARIAE, DE MAIE=||STATE HOMINIS CHRISTI, DEQVE VERA || & aubstantiali corporis & sanguinis || eius in Euchairistia,|| praesentia.|| PVBLICE IN ACADEMIA TV-||bingensi proposita || A || Iacobo Andreae, S. Theologiae Doctore, Ecclesiae et Soholae || Tubingensis Praeposito at Cancellario. ||(Ioannes Iacobus Grynaeus || ... || respondebit.||.* Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben), 1564. (VD16 A 2504)
- . *DISPVTATIO || De Maiestate, hominis Christi: de#[que] vera et substantiali || corporis et sanguinis eius in Eucha-||ristia,praesentia.|| In qua ... || PRAESIDE ... || D.Iacobo Andreae, Ecclesie & Scholę || Tubingensis Praeposito & Cancellario ... || ac ... Theologiae Doctore & Pro=||fessore ... praeceptore || suo ... Ioannes Iaco=||bus Grynaeus pridie nonas Fe=||bruarias,in auditorio Theo||logico, responde=||bit.||.* Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben), 1564. (VD16 A 2589)
- . *DISPVTATIO || De persona Christi: de vnione personali in || Christo: de earun- dem Idiomatum commu=||nicatione: veraq[ue]: praesentia corporis et san-||guinis Christi in coena Do-||mini.|| CVIVS VERITATEM ... || PRAESIDE ... || D. IACOBO ANDREAE,S. THEO-||logiae Doctore, ac Professore: Ecclesiae et Academiae Tubin-||gensis Praeposito, et Cancellario digniſimo ... || M.PHI- ||LIPPVS MARBACHIVS IOANNIS F. Afi=||GENTINESIS, quarto Calen.*

- Septemb. hora 6.|| in Auditorio Theologorum, discendi cau-||sa. defenders cona-
bi-||tur.||*. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1572. (VD16 A 2592)
- . *Ein Christliche Pre=diigt / von Christlicher Einigkeit der Theologen Augspurgischer
Confession / zu Dressden den XXII. Martij Anno 1570. gehalten. Durch Jacobum
Andree / der Heiligen Schrift Doctorn / Probst zu Tübingen / vnd bey der
Vniuersitet daselbst Cantzlern. Gedruckt zu Wolffenbüttel / durch Conradt Horn.
M. D. LXX. Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1570. (VD16 A 2533)*
- . *Gründtlicher / War=||hafftiger / vnd bestendiger Bericht: || Von || Christlicher
Einigkeit der Theo=||logen vnd Predicanten / so sich in einhelligem / || rechtem /
warhafftigem / vnd eigentlichem verstandt / zu || der Augspurgischen Confession
/ in Ober vnd Nie=||der Sachsen / sampt den Oberlendischen vnd || Schwebischen
Kirchen bekennen. || Durch || Etlicher Christlicher || Fürsten Gesanten im LXIX.
etc. || vnd diesem lauffenden LXX. Jhar [...] || erkündiget / vnd zu Zerst auff
dem Synodo durch || [...] versamlete Theo=||logen / den 10.Maij [...] || erkleret.
Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1570. (VD16 A 2641 und VD16 A 2642)*
- . *Sechs Christlicher Pre=||dig / || Von den Spaltun=||gen / so sich zwischen den
Theologen || Augspurgischer Confession / von Anno 1548.|| biß auff diß 1573. Jar
/ nach vnnd nach erhaben / || Wie sich ein einf[ae]ltiger Pfarrer ... || auß seinem
Catechismo || darein schicken || soll.|| Durch || Jacobum Andree / D. Probst zü
Tü=||bingen / vnd bey der Vniuersitet da=||selbsten Cantzlern.|| ... ||. Tübingen:
Georg Gruppenbach, 1573. (VD16 A 2699)*
- . *Widerlegung || Der Predicanten Antwort zü Z[ue]rch / || auff Herrn Johann
Brentzen Te=||stament.|| In w[oe]lcher / zü erhal=||tung deß einfaltigen ver-
stands der || Worten deß Testaments Christi / der Sacra=||mentier jrthumb
... klar vnd einf[ae]ltig darge=||thon ... || Durch || Jacobum Andree D.Probst || zü
T[ue]bingen.|| Ausgabebezeichnung: Getruckt zü T[ue]bingen / 1574.||(durch
Georg Gruppenbach.||). Tübingen: Georg Gruppenbach, 1574. (VD16 A 2718)*
- Bèze, Théodore de. *Ad Domini Joannis Brentii Argumenta, quibus carnis Christi omni-
praesentiam nititur confirmare, Theodori Bezae Vezelii placidum et modestum
Responsum. In hoc libello perspicuè explicantur Nestorii et Eutychetis haereses,
et tum ex Dei Verbo tum ex Patrum Scriptis planè refelluntur.* Geneva: Jean
Crespin 1565.
- . *Pia, brevis et perspicua expositio controversiae de duabus Naturis in Christo, deque
vera praesentia corporis & sanguinis eius in eucharistia, in qua responsum D.
Theodori Bezae Vezelii de carnis Christi omnipraesentia contra D. Ioannem
Brentium inscriptum refutatur et ea, quae Bullingerus contra eiusdem D. Brentii
Recognitionem anno superiore in lucem aedit, refelluntur.* Tübingen: Ulrich
Morhart d.Ä. (Erben), 1565.
- . *Tractatus tres de rebus gravissimis scripti: Unus de unitate essentiae divinae, et
tribus in ea subsistentibus personis, adversus Arianos. Alter, de hypostatica*

duarum in Christo naturarum unione adversus D. Jacobi Andreae assertionem. Tertius de sacramentali corporis et sanguinis Christi cum sacris symbolis conjunctione, adversus Matthiae Flaccii Illyrici falsissimas demonstrationes. Genève: Jean Crespin, 1565.

- Brenz, Johannes. *Christliche vnd in Gottes Wort || gegründte Erkl#[ae]rung / || Der Württembergischen || Theologen Bekandtnuß / von der || Maiestet des Menschen Christi / zû der Gerech=||ten des Vatters / vnnnd der warhafft=||gen Gegenwertigkeit seines Leibs || vnd Blûts im heiligen || Abendmal.* || Zû erleütterung vnd Apologi des || Maulbrunnischen jetzundt in Truck gefertig=||ten Protocols / vnd darauß hieuer gezogenen Berichts / auch zû || ableinung vnd widerlegung der Heydelbergischen || Theologen vngegründten Ge=||genberichts. ||. Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben), 1565. (VD16 B 7585 und VD16 B 7586)
- . *Protocoll || Des Gespr#[ae]chs zwi=||schen den Pf#[ae]ltzischen vnd Würten=||bergischen Theologen / im Aprill des || 1564. Jars zû Maulbruñ || gehalten.* || Aller dings dem Originalj gleich=||lautend / on zûsatz vnd abbruch getrewlich von || den Württembergischen Theologen / so gedachtem || Colloquio beygewonet / in Truck || verfertiget. || ... ||. Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben), 1565. (VD16 ZV 19927 und VD16 B 7853)
- . *Recognitio || Propheticae & Aposto-||LICAE DOCTRINAE DE VERA || MAIESTATE DOMINI NOSTRI IE-||SV CHRISTI, AD DEXTERAM DEI || PATRIS SVI OMNIPO-||TENTIS.* || *In hoc Scripto refutatur liber Henrici Bullingeri, || cui author titulum fecit: Fundamētum fir=||mum, cui tutò fidelis quiuis inniti || potest, &c.* || *Authore Ioanne Brentio.* || *Item appendix publicorum testimoniorum, quibus manifestè osten-||ditur, Cinglianos nostram, hoc est, verè piam sententiam || de coena DOMINI, mala conscientia || oppugnare.* ||. Tübingen: Ulrich Morhart d.Ä. (Erben), 1564. (VD16 B 7785)
- . *Warhafftiger / vnd || Gr#[ue]ndtlicher Bericht / Von dem || Gespräch zwischen deß Churf#[ue]rsten Pfaltz=||graffen / vnd deß Hertzogen zu Wirtem=||berg Theologē / von deß Herrn Nacht=||mal zu Maulbronn ge=||halten.* || *Gestellt durch die Wirtembergische Theologen / || hernach gemelt.* ||. Frankfurt/Main: Peter Braubach, 1564. (VD16 B 7939)
- Bucer, Martin. *APOLOGIA || MARTINI BVCERI QVA || fidei suae atque doctrinae, circa Christi Cae=||nam, quā, tum ipse, tū alij Ecclesiastae Ar||gentoracenses profitentur, rationē sim||pliciter reddit, atq; citra dentem de=||pellit, quae in ipsum Epistola quae||dā Io. Brentij Ecclesiastae Ha||lensis, inscio, ut creditur, || authore aedita, crimi=||na intendit.* ||. Straßburg: Johannes Herwagen d.Ä., 1526. (VD16 B 8848)
- Bullinger, Heinrich. *TRACTATIO || VERBORVM || DOMINI, IN DOMO || PATRIS MEI MANSIONES || multae sunt, &c. ex XIII. cap. Euang. secundum || Ioan. Qua demonstratur spem salutem [que] fidelium, cer ll tissimam esse ... || au ll thore*

Henrycho Bul=||lingero.|| ... ||. Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1561. (VD16 B 9731)

Calvin, Jean. *Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei contra Ioachimi Westphali calumnias.* Genève: Jean Crespin, 1556.

Chemnitz, Martin. *DE DVABVS NATVRIS || IN CHRISTO.|| DE HYPO=||STATICA EARVM V=||NIONE: DE COMMVNICATIONE I-||diomatum, qua ea, quae vnus naturae pro=||pria sunt, tribuuntur personæ in concreto.|| ... Explicatio ex scripturae sententijs, et ex pu=||rioris antiquitatis testimonijs.|| Collecta per || MARTINVM CHEM=||NICIVM D.|| (FVN DAMEN=||TA SANAE DOCTRINAE || DE VERA ET SVBSTANTIALI || praesentia, exhibitione et sumptione || Corpotis et sanguinis Do=||mini in coena.|| REPETITA A MAR||tino Chemnitio.||). Jena: Donat Richtzenhan, 1570. (VD16 C 2162 und VD16 C 2208)*

———. *EXAMEN DECRE||TORVM CONCILII || Tridentini.|| IN QVO EX SACRAE SCRIP||pturae norma, collatis etiam orthodoxis uerae et || purioris Antiquitatis testimonijs ostenditur,|| qualia sint illa Decreta, et quo arti=||ficio sint composita:|| AVTORE MARTINO KEM-||nicio.|| (PRIMA - QVARTA ... || PARS ||). Frankfurt/Main: Georg Rab d.Ä., Sigmund Feyerabend und Simon Hüter 1566-1573. (VD16 C 2168)*

———. *REPETITIO || SANAE DOCTRINAE || DE VERA PRAESENTIA COR=||PORIS ET SANGVINIS || DOMINI IN || COENA.|| PER MARTINVM || KEMNICIVM IN ECCLE=||sia Brunsvigensi.|| ADDITVS EST TRA=||CTATVS COMPLECTENS DO=||ctrinam de communicatione Idio=||matum eodem autore.|| CVM INDICE CAPITVM ... ||. Leipzig: Ernst Vögelin, 1561. (VD16 C 2207)*

———. *Treuhertzige War=||nung des Gottsgelerten frommen || Dieners Christi / zu Braunschweig / Do=||ctoris Martini Kemnitij.|| Wider den Newen Caluinischen || Catechismum / der Theologen zu || Wittenberg.||. Königsberg: Hans Daubmann, 1571. (VD16 C 2222)*

———. *Wiederholte || Christliche Gemeine || Confeszion vnd Erklerung.|| Wie in den Sechsischen Kirchen ver=||m#[oe]ge der heiligen Schrifft / vnd Augsp#[ue]rgischen || Confession / nach der alten Grundtfest D. Lutheri / || wieder die Sacramentierer / gelehret wird:|| Vom Abendmal des HERRN.|| ... Jetzundt Repetieret vnd Publiciert || zum Bericht / Warnung / vnd Wiederlegung / || von wegen etlicher newlich außgesprengten B#[ue]chern / Dar=||inn etliche neue Theologi zu Wittenberg der Sacramen=||tierer Sprach ... in || die Kirchen der Augspürgischen Confession ... || sich vn=||terstehen einzuschieben.||. Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1571. (VD16 C 2229)*

Chemnitz, Martin und Joachim Mörlin. *Anatome Propositionvm Alberti Hardenbergii De Coena Domini, quas exhibuit ordinibus Saxoniae inferioris in conuentu Brunsvigensi. Additae sunt etiam propositiones Ministrorum Ecclesiae Bremensis.*

- Et Declaratio Articvly Decimi in Confeßione Augustana de coena Domini, sump-
ta ex publicis Confeßionibus et historijs nostrorum temporum. Per Martinum
Kemnicium Ministrum Ecclesiae Brunswigensis. Adiuncta sunt alia quaedam
eiusdem argumenti a D. Ioachimo Morlino. Eisleben: Urban Gambisch, 1561.
(VD16 P 5071)*
- . *Repetitio Sanae Doctrinae De Vera Praesentia Corporis Et Sanguinis Domini
In Coena: Additus Est Tractatus Complectens Doctrinam de communicatione
Idiomatum eodem autore. Leipzig: Ernst Vögelin, 1561. (VD16 C 2221)*
- Christianus, Albert, Hrsg. *DISPVTA=||TIO REVERENDI PA=||tris D.Martini Lutheri,
de operi=||bus legis & gratiæ,cum argumen=||tis oppositis & earundem solu-
tio||nibus ... collectis, Per M.|| Albertum Christianum uerbi || diuini ministrum
Magde=||burgae, ad S.Vdal=||ricum.|| ... ||. Magdeburg: Michael Lotter, 1553.
(VD16 L 4442)*
- Coelius, Michael und Johannes Wigand. *Bedencken / das diese || Proposition oder Lere /
nicht n#[ue]tz / || not / noch war sey / vnnd one ergernis || in der Kirchen nicht
m#[oe]ge ge=||leret werden.|| Das gute werck zur seligkeit n#[oe]tig sind.|| Vnd
vnm#[ue]glich sey / one gute werck se=||lig werden.|| Gestellet durch die Prediger
zu Mansfelt / Vnnd || vnterschieden von andern Predigern ... ||. Magdeburg:
Michael Lotter, 1553. (VD16 B 1455)*
- Curäus, Joachim. *Exegesis perspicua || & ferme integra contro-||uersiae de || SACRA
COENA,|| Scripta vt priuatim consci||entias piorum erudiat,|| Et || subiicitur
iudicio sociorum || confessionis Augustanae,|| Quicunque candide & sine priuatis
|| affectibus iudicaturi || sunt.||. Leipzig: Ernst Vögelin, 1574. (VD16 C 6382)*
- . *Exegesis perspicua || & ferme integra contro-||uersiae de || SACRA COENA,|| Scripta
vt priuatim consci||entias piorum erudiat,|| Et || subiicitur iudicio sociorum ||
confessionis Augustanae,|| ... ||. Leipzig: Ernst Vögelin, 1574. (VD16 ZV 4203)*
- Eber, Paul. *Vom heiligen Sacrament des Leibs vnd Bluts vnsers HERRN IE=SV CHRISTI.
Vnterricht vnd Bekentnis D. PAVLI EBERI KIT=THINGENSIS PASTO=RIS der
Kirchen zu Wit=teberg. Mit Churfürstlichem Sechsischen Pri= uilegio vff drey Jar
befreyet. Witteberg / 1564. Wittenberg: Georg Rhau, 1564. (VD16 E 68)*
- Flacius Illyricus, Matthias. *ALTERA PARS || CLAVIS SCRIPTV / ||rae, seu de Sermone
Sacrarum || literarum, plurimas generales || Regulas continens:|| AVTORE
MATTHIA FLACIO || ILLYRICO Albonense.|| ... Accessit ... || INDEX.||. Basel:
Paul Queck und Johann Oporinus, 1567. (VD16 F 1308),*
- . *Bericht M.Fla.|| Illyrici / Von etlichen Artikeln der || Christlichen Lehr / vnd von
seinem Le=||ben / vnd enlich auch von den Adia=||phorischen Handlungen /
wider || die falschen Geticht der || Adiaphoristen.|| ... ||. Jena: Thomas Rebart,
1559. (VD16 F 1280)*
- . *CLAVIS || SCRIPTVRAE S.|| seu de Sermone Sacrarum || literarum,|| Autore
MATTHIA FLACIO || ILLYRICO,|| PARS PRIMA:|| IN QVA SINGVLARVM*

VOCVM, ATQVE || *locutionum S. Scripturae usus ac ratio Alphabe* / || *tico ordine explicatur.* || ... *Accessit* ... || *INDEX.* ||. Basel: Johann Oporinus und Eusebius Episcopus, 1567. (VD16 F 1307)

- . *CONFESSIO ET SENTENTIA VVITEBER- gensium de Libero arbitrio, cuidam Electori, anno M.D.LXI. exhibita. Vná cum utilibus Scholijs M. Fl. Illyrici.* S.I., 1561. (VD16 ZV 3796)
- . *Das die Buss / Rewe / || oder erkenntnis des Zorns vnd der S#[ue]nden / || eigentlich allein aus dem Gesetz: Vnd widerumb die ver=||gebung der S#[ue]nden / oder Gnade / allein aus dem E=||uangelio zu predigen sey / welcher vnterscheid || des Gesetzes vnd Euangelij auff s || fleissigst zu Mercken || ist.* || *M.F.Jllyr:* || ... ||. Jena: Thomas Rebart, 1559. (VD16 F 1331)
- . *Die alte vnd neue || Lehr Justi Menij / jederman zur || Warnung vnd jtz zu einem vor=||drab Matth. Fl. Illyrici.* || ... ||. S.I., 1571. (VD16 M 4537)
- . *DISPVTA=||TIO DE ORIGINALI PEC=||CATO, ET LIBERO ARBITRIO.* || *contra praesentes errores.* || *M. Flac. Illyricus.* || ... || *(die 10. || Nouemb. In Academia Ie=||nensi 1559.)* ||. Jena: Donat Richtzenhan, 1559 (VD16 F 1347)
- . *Kurtze antwort Jllyr. auff die || Schrift der Adia. vom Euan.* ||. Jena: Thomas Rebart, 1559. (VD16 F 1435)
- . *Verlegung des Be=||kenntnis Osiandri von der Rechtfer=||tigung der armen s#[ue]nder durch die wesentliche || Gerechtigkeit der Hohen Maistet || Gottes allein.* || *Durch || Matth. Fla. Jllyr.* || *Mit vnterschreibung Nicolai || Gallj / darin der grund des jrthums || Osiandri sampt seiner verlegung || auff s k#[ue]rtzest verfast ist.* || ... ||. Magdeburg: Christian Rödinger d.Ä., 1552. (VD16 F 1514 und VD16 ZV 5902)
- . *Von Entvrloubung || Jllyrici / vnnd || Wygandi.* || *Darvß Christliche Hertzen beides verstehn m[ue]gen / || Erstlich / was die beschuldigung Jhrer Widersacher / || Vnd der Theologen ware verantwortung sey.* || *Darnach das Jnen von dem L[ue]gen Zettel / so new=||lich im Druck ausgangen / vnrecht geschicht.* ||. Regensburg: Heinrich Geißler, 1562. (VD16 F 1548)
- . *Wider den Euange=||listen des heiligen Chorrock / || D. Geitz Maior.* || *Matth. Flac. Jlly.* || ... ||. Magdeburg: Michael Lotter, 1552. (VD16 F 1558)
- Flacius Illyricus, Matthias und Nikolaus Gallus. *Der Theologen bedencken odder ... Beschluss des Landtage zu Leipzig...* S.I., 1550. (VD16 S 926)
- . *Der Theologen bedencken / odder (wie es durch die ihren inn öffentlichem Drück genennet wirdt) Beschluss des Landtages zu Leiptzig / so im December des 48. Jars / von wegen des Auspurgischen Jnterims gehalten ist / Welchs bedencken odder beschluss wir / so da widder geschrieben / das Leiptzigsche Jnterim genennet haben. Mit einer Vorrede vnd Scholien / was vnd warumb jedes stück bisher fur vnchristlich darin gestraffet ist. Durch Nicolaum Gallum vnd Matthiam Flacium Illyricum. Psal: 125. Die abweichen auff jhre krumme wege / wirdt der*

- Herr wegtreiben mit den übelthetern / Aber friede sey vber Jsrael. 2. Tim. 3. Ihre torheit wirdt offenbar werden jederman. 1550. Magdeburg: Michael Lotter, 1550. (VD16 S 926)*
- Gallus, Nikolaus. *Erklerung vnd Con=||sens vieler Christlicher Kirchen / der || Augspurgischen Confession / auff die || neue verfelschung der Lehre vom Freyen wil=||len / Wie die aus dem JNTERJM || von etlichen noch gef[ue]rt || vnd vertheidigt || wird.||. Regensburg: Heinrich Geißler, 1559. (VD16 G 271)*
- . *Auff des Herrn D.|| Maiors verantwortung vnd De=||claration der Leiptzigischen Pro=||position / wie gute werck zur selig=||keit n#[oe]tig sind / zum zeugnis seiner || vnschult / das er mit der Leiptzi=||gischen handlung nichts zu || thun habe.|| Antwort.|| Nicolai Galli. || ... ||. Magdeburg: Michael Lotter, 1552. (VD16 G 255)*
- Gallus, Nikolaus und Justus Jonas, Hrsg. *Das der freye || Wille nichts sey.|| Antwort / D. Martini || Lutheri / an Erasmus Roteroda=||mum / Verdeudscht durch D. Justum || Jonam / Zuuor niemals al=||lein im Druck aus=||gangen.|| Mit einer nutzlichen notwendi=||gen Vorrede.|| (Ni=||colai Galli.||). Regensburg: Heinrich Geißler, 1559. (VD16 L 6675)*
- Gerdes, Daniel. *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi: Sub medium seculi XVI ab anno 1547 - 1561 tempore Alberti Hardenbergii suscitatorum. Groningen-Bremen: Spandaw, 1756.*
- Hartel, Wilhelm August, Ritter von. *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia. Vindobonae: Apvd C. Geroldi filivm, 1868-1871.*
- Heshusius, Tilemann. *Bekandtnuß vom heyligen Nacht=mal des HErrn Jesu Christi Tilemanni Heshusij der H. Schrift Doctoris. Darauf zu lernen / was ein Christ vom Hoch=wirdigen Sacrament des Leybs vnd Bluts Christi hal=ten vnd glauben sol. Nürnberg. M. D. LX. Nürnberg: Johann vom Berg und Ulrich Neuber, 1560. (VD16 H 3001)*
- . *DE DVABVS NATVRIS IN CHRISTO, EARVMQUE VNIONE HYPOSTATICA TRACTATVS: REVERENDI ET CLARISSIMI VIRI D. TILEMANNI HESHVSIIS. S. Theologiae Doctoris. MAGDEBVRGI, EXCVDEBAT ANDREAS GENA, Impensis Ambrosij Kirchneri M.D. XC. Magdeburg: Gehne Kirchner, 1590.*
- . *DEFENSIO VERAЕ ET PIAЕ SEN=TENTIAE AVRELII AVGVSTINI. Quod Peccatum originis non sit substantia: Sed sit accidens vicium. Contra IMPVDENS MENDACIVM MATTHIAE FLACII ILLYRICI. Authore D. TILEMANO HESHVSIO. IENAE TYPIS VIDVAE GVNTHERI Huttichij. Anno 1572. Jena: Günther Hüttich (Witwe), 1572. (VD16 H 3029)*
- . *DE IVSTIFICATIONE HO=||MINIS PECCATORIS || CORAM DEO.|| PROPOSITIO=||NES, DE QVIBVS RE=||SPONDEBUNT PRO CONSE=||quando gradu Doctorum in facultate || Theologica.|| Praesidente D. Tilemano Heshusio.|| M. Timotheus Kirchnerus Pastor Ienensis.|| M. Hieremias Hombergerus Professor || Theologiae in schola Lauingana.|| M. Casparus Melissander.|| Die XI. Maij.||.*

- Jena: Günther Hüttich, 1571. (VD16 H 3072)
- . *DE PRAESENTIA || CORPORIS || CHRISTI IN || COENA DOMINI || Contra Sacramen-||tarios.|| D. TILEMANVS || HESHVSIVS VVE-||SALIENSIS.||*. Jena: Donat Richtzenhan, 1560. (VD16 H 3103)
- . *Der Prediger zu Bremen Bekantniss / von Nachtmal Jesu Christi. Vnd Doctoris Tilemani Heshusij Bekantniss vom Nachtmal Jesu Christi.* Magdeburg: Timotheus Kirchner, 1561. (VD16 P 4751)
- . *RESPONSIO || TILEMANI HESHV=||SII, AD PRAEIVDICIVM PHILIPPI || Melanthonis, de controuersia Coenae || Domini.||*. Magdeburg: Wolfgang Kirchner, 1560. (VD16 H 3130)
- . *Vom Vermeinten || freyen willen / Wi=||der die Synergisten.|| D. Tilemanus Hesshusius.|| ... ||*. Magdeburg: Wolfgang Kirchner, 1562. (VD16 H 3169)
- Johann Friedrich II. von Sachsen. *Des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Johans Friderichen des Mittlern, Hertzogen zu Sachsen ... gegründete Confutationes, Widerlegungen und verdammung etlicher ein zeit her, zu wider ... anrichtung des Antichristlichen Bapstumbs eingeschlichenen ... Secten und Irrthumen ...* Jena: Thomas Rebart, 1559. (VD16 S 1098)
- . *ILLVSTRISSIMI || PRINCIPIS AC DOMINI, DO=||MINI IOHANNIS FRIDERICI SECVNDI, DVCIS || Saxoniae ... || suo ac Fratrum D.Iohannis Vuilhelmi, et D.Iohannis Friderici natu || Iunioris nomine, solida et ex Verbo DEI sumpta Confutatio et condem=||natio praecipuarum Corruptelarum, Sectarum,et errorum, hoc tempore ad || instaurationem et propagationem Regni Antichristi Rom. Pontificis ... || grassantium ... || ad suae Celsit. et Fratrum suorum subditos cuiuscunquè || Ordinis scripta et edita ... ||* Jena: Thomas Rebart, 1559. (VD16 S 1100)
- Loescher, Valentin Ernst, Hrsg. *Abschied der Conferenz zu Zerbst. A. 1570 d. 8. Maij ex MSto., in: Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen THEOLOGISchen Sachen, Büchern, Uhr-kunden, Controversien, Veränderungen, Anmerckungen, Vorschlägen, u.d.g. Zur geheiligten Übung in gewissen Ordnungen verfertigt von Einigen Dienern des Göttlichen Wortes. Auf das Jahr 1704. Andere Auflage, Nebst nöthigen Registern und Summarien.* Leipzig: Bey den Großischen Erben, 1707.
- Major, Georg. *Auff des Ehrenwir||digen Herren Niclas von Ambsdorff || schrift / so jtzundt neulich Men=||se Nouembri Anno 1551. wider || Georgen Maior #[oe]ffentlich im || Druck ausgegangen.|| Antwort || Georg: Maior.|| ... ||*. Wittenberg: Georg Rhau (Erben), 1552. (VD16 M 1996)
- . *Bekentnis || D.Georgij Maio=||ris von dem Artickel der Iusti=||fication / das ist / von der Lere / das der || Mensch allein durch Glauben / on alle || verdienst / vmb des HErrn Christi wil||len / vergebung der s#[ue]nden habe / || vnd fur Gott gerecht / vnd Erbe || ewiger seligkeit sey.|| Vnd von guten wercken / welche dem || warhafftigen Glauben / als fr#[ue]ch=||te der gerechtigkeit / folgen sollen.||*. Wittenberg: Hans Lufft, 1558. (VD16 M 2005)

- . *Bekentnis* || *D. Georgij Maio*=||ris von dem Artickel der Iusti=||fication / das ist / von der Lere / das der || Mensch allein durch Glauben ... || vergebung der s#[ue]nden habe / || vnd f#[ue]r Gott gerecht ... || sey.|| Vnd von guten wercken / welche dem || warhafftigen Glauben / als fr#[ue]chte der gerechtigkeit / folgen sollen.||. Wittenberg: Peter Seitz d.J., 1559. (VD16 M 2008)
- . *CONFESSIO* || *D. GEORGII MAIORIS*,|| *DE ARTICVLO IVSTIFICATIONIS*,|| *hoc est, de doctrina, #[Quo] homo sola* || *fide abs#[que] ullis meritis propter* || *Dominum nostrum Iesum Chri=||stum, habeat remissionem pecca=||torum, & coram Deo iustificetur,*|| & *sit hères uitę & salutis ęternę.*|| *Et de bonis operibus, quae fidem* || *ueram, tanquam fructus,*|| *sequi necesse est.*||. Wittenberg: Hans Lufft, 1558. (VD16 ZV 10595)
- . *Ein Sermon* von S.|| *Pauli vnd aller Gottf#[ue]rchtigen men=||schen bekerung zu Gott / || Durch* || *D. Georg. Maior.*|| *Hieraus ist klar zubefinden / das Do=||ctori Maiori / von seinen abg#[ue]nstigen / vnbillich* || *aufferleget / wie er lehre / das gute werck zum* || *vordienst der seligkeit n#[oe]tig sein / vnd wird hie* || *angezeigt / ob / wie / welchen / vnd war=||umb gute wercke dennoch zur Se=||ligkeit von n#[oe]ten.*|| ... ||. Leipzig: Wolfgang Günther, 1553. (VD16 M 2186)
- . *TESTAMEN=||TVM DOCTO=||RIS GEORGII || MAIORIS.*|| ... ||. Wittenberg: Hans Lufft, 1570; Nürnberg: Nikolaus Knorr, 1570. (VD16 M 2192; VD16 M 2189)
- Melanchthon, Philipp. *Antwort auff das* || *Buch herrn Andreae Osi=||andri von der Rechtfertigung* || *des Menschen.*|| *Philip: Melanth:||(DISPVTTATIO PHILIPPI ME=||lanthonis, cum D.Martino Luthero* || *Anno 1536.*||). Wittenberg: Veit Kreutzer, 1552. (VD16 M 2501; VD16 M 3048)
- . ||*TORVM* || *RHETORICES* || *LIBRI* || *DVO.*|| *Autore Philippo* || *Melanchthone.*||. Wittenberg: Georg Rhau 1531. (VD16 M 3101)
- . *ENARRATIO* || *EPISTOLAE* || *PAVLI AD COLOS=||SENSES PRAELECTA AN=||NO. M.D.LVI.*|| *A* || *PHILIPPO MELANTHONE.*||. Wittenberg: Johann Krafft d.Ä., 1559. (VD16 M 3163)
- . *RESPONSIO* || *DE CONTROVER=||SIIS STANCARI,*|| *SCRIPTA A* || *PHILIPPO MELAN.*|| *ANNO M.D.LIII.*||. Leipzig: Valentin Bapst d.Ä., 1553. (VD16 M 4140)
- . *RESPONSIONES* || *SCRIPTAE A PHI=||LIPPO MELANTHO=||NE AD IMPIOS ARTICV=||LOS BAVARICAE IN=||QVIVISIONIS.*||. Wittenberg: Georg Rhau (Erben), 1558. (VD16 M 4167)
- Menius, Justus. *Kurtzer Beschaid* || *Justi Menij:*|| *Das seine Lare / wie er die fur der* || *zeit gefurt / vnd noch f#[ue]ret / nicht mit jr* || *selbs streittig noch widerwertig / sondern* || *allenthalben einerley / vnd der* || *warheit des Euangelij* || *gemes sey.*|| *Auff den Vortrab* || *Flacij Jlyrici.*|| ... ||. Wittenberg: Georg Rhau (Erben), 1557. (VD16 M 4573)

- . *VOñ der Ge=||rechtigkeit die f[ue]r || Gott gilt.|| Wider die newe Alcumistische || Theologiam Andreae Osiandri.|| Justus Menius.||*. Erfurt: Gervasius Stürmer 1552. (VD16 M 4591)
- Moller, Heinrich, Friedrich Widebram, Nikolaus Selnecker, Christoph Pezel, Johannes Bugenhagen, Caspar Eberhard, Siegfried Sack, Jakob Lechner, Johannes Garcaeus, Adam Rother und Georg Langevoith. *PROPOSITIONES,|| COMPLECTENTES || SVMMAM PRAECIPVO=||RVM CAPITVM DOCTRINAE || Christianae, sonantis, Dei beneficio, in Aca-||demia et Ecclesia VViteber-||gensi.|| DE QVIBVS CONFSSIONEM || suam edituri sunt ad diem 5. Maij.|| Anno Christi 1570.|| M. Henricus Mollerus Hamburgensis,|| M. Fridericus VVidebramus Pesticensis,|| M. Nicolaus Selnecker Noribergensis,|| M. Christophorus Pezelius Plauensis,|| M. Iohannes Bugenhagen VVitebergensis.|| ET DE IISDEM RESPONDEBUNT || ad diem 26. eiusdem Mensis || et Anni:|| M. Casparus Eberhartus Schnebergensis,|| M. Sigefridus Saccus Northusanus,|| M. Iacobus Lechnerus Austriacus,|| M. Iohannes Garcaeus VVitebergensis,|| M. Adamus Rotherus Nouoforensis.|| M. Georgius Langvoit Naumburgensis.|| Pro Licentia in Theologia consequenda.||* Wittenberg: Johann Schwertel, 1570. (VD16 P 5069)
- Mörlin, Joachim. *DISPVTATIO || D. IOACHIMI MOR=||LINI, EPISCOPI SAMBIEN=||SIS, DE COMMVNICATIO=||NE IDIOMATVM.|| ANNO || M.D.LXXI.|| HVIC ADIVNCTA SVNT, DE || eadem Communicatione, Illustria Testimonia || sacrae Scripturae.|| COLLECTA PER IOACHIMVM || VVestphalum, Superintendentem || Hamburgensem.|| ... ||*. S.l., 1571. (VD16 M 5871 und W 2273)
- . *Erklärung aus Got=||tes Wort / vnd kurtzer bericht / der Her=||ren Theologen / Welchen sie der Erbarñ Sech=||sichen Stedten Gesandten / auff den Tag || zu Lüneburgk / im Julio dieses 61. || Jars gehalten / fürnemlich auff || drey Artickel gethan || haben. || Was das Corpus doctrinae belanget / darbey man || gedenckt zu bleiben. || Von der Condemnation streittiger lehr / puncten || vnd Secten. ||* Magdeburg: Wolfgang Kirchner, 1561. (VD16 M 5875)
- . *HISTORIA || Welcher gestalt sich || die Osiandrische schwermerey im || lande zu Preussen erhaben / vnd wie die=||selbige verhandelt ist / mit allen || actis / beschrieben || Durch || Joachim M#[oe]rlin D. vnd Superinten=||dent zu Brunschwig.|| ... ||* Magdeburg: Michael Lotter, 1554. (VD16 M 5879)
- Mörlin, Joachim, Peter Hegemon und Georg von Venediger. *Von der Rechtferti=||gung des glaubens:|| gründlicher warhafftiger be=||richt / auss Gottes Wort / etlicher Theolo=||gen zu K[ue]nigsberg jñ Preussen.|| Wider die newe verfürische vñ || Antichristische Lehr. ANDREA E OSIANDRI,|| Darinnen er leugnet das Christus jñ seinem || vnsch[ue]ldigen Leiden vnd sterben / vn=||ser Gerechtigkeit sey.|| ... ||* Königsberg: Hans Lufft, 1552. (VD16 V 561)
- Musäus, Simon, Hrsg. *DISPVTATIO || DE ORIGINALI PECC-||ATO ET LIBERO ARBITRIO, INTER MA-||thiam Flacium Illyricum & Victorinum Strige=||lium*

- publicè Vinariae per integram hebdomadam, || praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus, || Anno 1560. initio mensis Au=||gusti habita: || CVM Praefatione ... || ACCESSERVNT eiusdem argumenti et alia quaedam || scripta ... || Item, Rerum & uerborum ... || INDEX. || (DE ORIGINALI PEC=||CATO ET LIBERO ARBITRIO, || M. Flacio Illyrico Autore. ||) (DISPVTATIO M. FLACII || ILLYRICI DE ORIGINALI PECCATO, || et libero arbitrio, contra Pontificios, et eorum collusores, pu=||blicè in Schola Ienensi biduò tractata. ||) (ROSTOKIENSIVM IV=||DICIVM DE CONTROVERSIA || inter Illyricum & Vi-||ctorinum. ||). Basel: Johann Oporinus, 1562 (VD16 F 1352 und VD16 F 1349, VD16 F 1459, VD16 R 3190, dann ebenda im folgenden Jahr erneut gedruckt: VD16 F 1354, VD16 F 1351, VD16 F 1382, VD16 F 1450, VD16 F 1462, VD16 H 5822, VD16 M 5058, VD16 R 3192, VD16 S 9221, VD16 S 9268).*
- Musculus, Andreas. *ARTICVLI || DE COENA || DOMINICA, MINI=||STRIS ECCLESIA RV M ET || Scholarū Marchitarum, mandato ac || iussu Illustrissimi Principis ac Domini || D. IOANNIS GEORGII, Marchio-||nis Brandenburgensis ... pro-||ponēdi, vt fide cordis, & oris confessione || eos approbent, ac maioris confir-||mationis gratia manuum || subscriptionem || addant. ||*. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1575. (VD16 ZV 11303)
- . *DISPVTATIO || de adorando, & ma=||gnopietatis mysterio, || manifestationis filij || die in carne. || And.Mus.D. ||*. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1568. (VD16 ZV 17421)
- . *PROPOSITIONES DE ADORANDO MYSTERIO conuertentiae seu communicationis idiomatu[m] im duabus naturis Filij hominis sedentis ad dextera[m] Dei patris. S.l., 1546. (nicht in VD16)*
- . *PRIMA || RESPONSIO || AD || LIBELLOS QVIN=||QVE MAG. GODESCHALCI || Abdiae Praetorij, de Neceßitate || Bonorum operum, || Edita ab || ANDREA MV=||SCVLO D. || ANNO 1563. || ... ||*. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1563. (VD16 M 7199)
- . *PROPOSITIONES DE ADORANDO MYSTERIO conuertentiae seu communicationis idiomatu[m] im duabus naturis Filij hominis sedentis ad dextera[m] Dei patris. S.l., 1546. (nicht in VD16)*
- . *REFVTATIO || OPPOSITA || NECESSITATI PHYSI-||CAE LOCATIONIS, IN CORPO-||re Christi clarificato et glorioso. || EX SACRIS CHRISTI ET SAN-||CTORVM APOSTOLORVM EIVS || eloquijs deprompta, atq; superioribus tribus Dispu=||tationibus de Coena Dominica, uberioris decla=||rationis gratia addita, || PER || Andream Musculum D. ||*. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1575. (VD16 M 7207)
- . *SECVND A || DISPVTATIO, || DE VERA, REA=||LI ET SVBSTANTIALI || praesentia corporis & sanguinis Ie=||su Christi, in Sacramento || Altaris. || Praeside || D. Andrea Musculo. ||*. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1574. (VD16 M 7147)

- . *TERTIA* || *DISPVATIO*, || *DE COENA DO*=||*MINICA, EX VERIS FVN*=||*DAMENTIS ARTICVLORVM A*=||*scensionis Christi ad coelum ...* || *OPPOSITA VETERVM ET* || *recentiorum Caluinistarum, impijs ... corruptelis ...* || *Andreas Musculus D.* || ... ||. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1574. (VD16 M 7148)
- . *TOMVS PRIMVS* || *ENCHIRI*||*DII SENTENTIA*=||*RVM, AC DICTORVM IN*=||*signium, et selectißimorum, scripturae sacrae,* || *doctorumq; Ecclesiae sanctae, in locos com*=||*munes ad consensum purae doctrinae* || *Euangelij, magno labore et studio,* || *nec minori indicio,* || *digestorum.* || *PER ANDREAM* || *MVSCVLVM DOCTOREM* || *Theologiae, in Academia & Ecclesia* || *Francofordiana ad Oderam.* || *ADDITI SVNT AD FINEM DVO* || *indices ...* ||. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1552. (VD16 ZV 22812)
- . *Von der vnzertren*=||*lichen voreynigung in einer Person* || *beider natur vnser Herrn Jesu Christi* || *Gottes vnd Marien Son* / || *Docto.Martini Lutheri bekentnis* / || *Glaub / vnd Leer / aus seinen b#[ue]chern zu*=||*sam getragen / wieder den neulichen erregten* || *Nestorischen vnd Eutichischen mies*=||*vorstandt vnd jrthum.* || *Durch* || *D.Andream Musculum.* || ... ||. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1553. (VD16 L 3478)
- . *Widerlegung* || *Aus Heiliger* / || *G[oe]ttlicher Schrift* / *Der* || *Newen Caluinisten / Nestoriani*=||*schen / Philosophischen / fleischlichen* / || *nichtigen vnd vnwarhafftigen* || *gedanken vnd f[ue]rgeben* / || *Vom Leibe* || *Gottes vnd Marie Son* / *das der* || *selbige ...* || *nicht mehr als nur an ei*=||*nem ort sein k[oe]nne vnd m[ue]sse / vnd von der Him*=||*melfart anfenglich / im Himmel an einem ort* || *begriffen vnd beschlossen / allda sey vnd* || *sein m[ue]sse ...* || *Durch* || *Andream Musculum D.* ||. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1577. (VD16 ZV 20365)
- Musculus, Andreas, Thomas Brendike und Christoph Corner. *PROPOSITTONES* || *DE VERA, REALI ET SVB*=||*stantiali praesentia Corporis et Sanguinis IESV* || *CHRISTI in Sacramento Altaris, De quibus ...* || *Praeside* || *reuerendo et clarißimo viro, D. Andrea Musculo,* || *S. Theologiae Doctore et Professore Academiae Francofordiana, et Ecclesiarum Marchiae Superinten*=||*dente generali, pro licentia accipiendi, gradum* || *Doctorum in Theologia, in publica* || *disputatione responde*=||*bunt,* || *M. Christophorus Cornerus, S. Theo-*||*logiae Professor.* || *M. Christophorus Albinus, Hebraeae* || *linguae Professor.* || *M. Ioannes Hedericus.* || *M. Thomas Brendike.* || *Die X. Septembris.* ||. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1573. (VD16 ZV 11300).
- Oekolampad, Johannes. *IOANNIS OE*=||*COLAMPADII DE GENVINA* || *Verborum Domini, Hoc est corpus meum,* || *iuxta uetustissimos authores, expo*=||*sitione liber.* ||. Straßburg: Johann d.Ä. Knobloch, 1525. (VD16 O 331)
- . *QVID DE EV*||*CHARISTIA VETERES TVM* || *Graeci, tum Latini senserint, Dialogus, in quo* || *Epistolae Philippi Melanthonis et* || *Ioannis Oekolampadij*

- insertae.* || AVTORE IOANNE OECO || LAMPADIO ... ||. Basel: Johann Froben / (Erben), 1530. (VD16 O 381)
- Osiander, Lukas d.Ä. *Bericht / || Was von der kurtzen || Wiederholung der Lehre im Arti=||ckel des heiligen Nachtmals Christi / Welche || in der Versamlung der Theologen zu Dres=||den / den 10. Octobris / Anno 71. gestellt || und publiciert / zuhalten || sey.* || Item / || Warnung f#[ue]r dem Zwinglischen || Jrthumb / welcher sich je lenger je weiter aus=||breitet / vnd durch newe Schrifften / vnter || anderm Schein in die Kirche Gottes || wil eingef#[ue]hret werden. || Lucas Osiander D. ||. Oberursel: Nikolaus Heinrich d.Ä., 1572. (VD16 O 1183 und VD16 O 1270)
- Pfeffinger, Johannes. *Antwort:* || D. Johan Pfeffin=||gers / Pastoris der Kirchen zu || Leiptzig. || Auff die || Offentliche Bekent=||nis der reinen Lare des Euan=||gelij / vnd Confutation der jtzigen || Schwermerey / || Niclasen von Amsdorff. ||. Wittenberg: Georg Rhau (Erben), 1558. (VD16 P 2322)
- . *DE LIBERTA=||TE VOLVNTATIS || HVMANAE, QVAESTIO=||NES QVINQVE.* || D. Iohannes Pfeffinger. ||. Leipzig: Georg Hantzsch 1555. (VD16 P 2327)
- . *DEMONSTRA-||TIO MANIFESTI MEN=||DACII, || QVO INFAMARE CONA=||TVR DOCTOREM IOHANNEM || PFEFF. LIBELLVS QVIDAM MALE=||dicus & Sycophanticus germanicè editus titu=||lo Nicolai ab Amsdorff, Necessaria propter || Veritatis assertionem & auersionem Scan=||dali, & tuendam existimationem || sincerae doctrinae.* || ... ||. Wittenberg: Georg Rhau (Erben), 1558. (VD16 ZV 12421)
- Praetorius, Abdias. *COMMONEFACTIO NECESSARIA DE CONTROVERSIIS QVIBUS Flaciani turbant Ecclesias recte sentientes*, in Theodoricus, Sebastianus; Moller Heinrich; Praetorius, Abdias; Wesenbeck Matthaeus. *ORATIONES || ALIQVOT RECI=||TATAE IN ACADE=||MIA VVITEBER=||GENSI. || IN QVIBVS CONTINEN=||tur Commonefactiones piae & vtiles || ad statum praesentium tempo=||rum in Ecclesia & Repub. || accommodatae.* ||. Wittenberg: Hans Lufft, 1573. (VD16 O 861)
- . *DE || DISCRIMI=||NE SENTENTIA=||RVM. || LVTHERI, SACRA=||mentariorum & Pon=||tificiorum || IN MATERIA DO=||minicae Coenae || ET || DE SENTENTIA SANA || vel Orthodoxa.* || ABDIAS PRAETO=||RIVS. ||. Frankfurt/Oder: Johann Eichorn, 1562. (VD16 P 4598)
- . *Endlicher || Bericht Ab=||diae Praetorij || VON || Seiner Lere in den Artickeln / || darin er von Doctore Andrea || Musculo auff's hefftigste || angegriffen || wird.* || ... ||. S.l., 1563. (VD16 P 4599)
- Praetorius, Zacharias. *BREVIS RE=||SPONSIO AD CONFSSIONEM || THEOLOGORVM VVITE-||bergensium de libero arbitrio.* || Authore Zacharia Prae-||torio. ||. S.l., 1561. (VD16 P 4687)
- Pressel, Theodor. *Leben und Wirken Dr. Jakob Andreae, Kanzler in Tübingen. Nach gleichzeitigen gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt.* LB Stuttgart, Cod.

hist. 2° 898. Fasc VII.

- Rhenanus, Beatus und Konrad Pellikan, Hrsg. *OPERA* || Q. *SEPTIMII FLORENTIS TERTVL* / ||liani inter Latinos ecclesiae scriptores primi, sine quorum le||ctione nullum diem intermittebat olim diuus Cyprianus,|| per Beatum Rhenanum Seletstadiensem è tenebris eruta || atque à situ pro uirili uindicata, adiectis singulorum libro||rum argumētis & alicubi coniecturis, quibus uetustissimus || autor nonnihil illustratur ... ||. Basel: Johann Froben, 1521. (VD16 T 559)
- Rudinger, Esrom (in VD16 Nikolaus Selnecker zugeschrieben). *DISPVTIATIO GRAM-||MATICA* || *DE INTERPRE=||TATIONE GRAECO=||RVM VERBORVM,* || *ACT. III.* || Ἰησοῦν Χριστὸν ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι. || *COMPLECTENS ἡθολογίαν RESPONS-*||onis, qua Collegium Theologicum Academiae VVite=||bergensis uti posset ad Chartam de his verbis superi=||oribus diebus editam, cui nomen est || praescriptum || D. *NICOLAI SEL=||NECCERI &c.* || *Aucta & recognita.* || ... ||. Wittenberg: Johann Schwertel, 1571. (VD16 ZV 14331)
- Schlüsselburg, Conrad. *Haereticorum Catalogus.* || *CONRADI* || *SCHLVSSSELBVR-*||*GII, SS. THEOLOGIAE* || *DOCTORIS ET PROFESSORIS,* || *ac in Ecclesâ & Gymnasio Stralesundensi, in Po-*||meraniâ, Superintendentis, omnium || nostri seculi Hereticorum index || perspicuus ... || *LIBER PRIMVS.* || (- *Liber XIII. & vltimus.*) || *JN QVO PRAECIPVI HAERETICI* || recensentur, qui<a tempore reflorescentis et instauratione diuinitus coelestis doctrinae, ministerio Lu-||theri in Ecclesiâ die extiterunt. || ... ||. Frankfurt/Main: Johann Kollitz (Witwe), Peter Kopf, Johannes Saur aus Wetter, Johann Lechler d.J., 1597-1599. (VD16 S 3038)
- . *THEOLOGIAE CALUINISTARVM* || *Libri Tres,* || *IN QVIBVS, CEV IS* || *TABELLA Q.VADAM, QVASI* || *AD OCVLVM, PLVSQVAM EX CCXXIII.* || *Sacramentariorum publicis scriptis, pagellis, verbis proprijs, &* || *AVTORVM nominibus indicatis, demonstratur, eos de nullo* || *ferè doctrinae Christianae Articulo, rectè sentire: Ad-*||dita simul verae sententiae *ASSERTIONE* || & *contrariae opinionis REFV-*||*TATIONE:* || *COLLECTI OPERA ET STVDIO* || M. *CONRADI SCHLVSSSELBVRGII, DIOECESEOS* || *Raceburgensis Superintendentis, et conuinctarum Megapo-*||*lensium Ecclesiarum generalis In-*||*spectoris.* ||. Frankfurt/Main: Johann Spieß, 1592. (VD16 S 3041)
- Schlüsselburg, Conrad und Albert Schirmer. *Bekandtnus Zweyer in H. Schrifft Gelerter personen / Von Etlichen sehr wichtigen puncten. Darüber sie der Vniuersitet zu Wittenberg öffentlich Relegiert / Vnnd ver= weiset sindt. Vnd allerley dieser nötige sachen darauß zuuernemen. Geschehen zu Witteberg.* S.l., 1568. (VD16 S 2926)
- Selnecker, Nikolaus. *DE VERBIS* || *Actor. 3.* || *OPORTET* || *CHRISTVM COE=||LVM ACCIPERE.* || *BREVIS ET NECESSA=||ria commonefactio Nicolai* || *Selnecceri D.* ||. Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1571. (VD16 S 5675)
- . *EXEGEMA COLLATIO=NIS NICOLAI SELNEC=CERI CVM THEOLOGIS VVITE=bergensibus 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 sentientibus & docentibus Ecclesijs pium & sanctum consensum tueri. VVOLFENBYTEL. M. D. LXX. Wolfenbüttel: Konrad Horn, 1570. (VD16 ZV 14330)*
- Sperling, Albert. *DE MAIESTATE || ET PRAESENTIA CORPO-||ris Christi Domini: || CVM REFVTATIONE ILLO-||rum, quae Iacobus Schmidelinus aduersus || Theses Ingolstadij disputatas opposuit: vt || rem malè caeptam peius defenderet: || quaeq; idem contra Concilium || Tridentinum petulan-||ter effudit. || AVTHORE || Alberto Sperlingio de Reichnaw, Pruteno. ||. Ingolstadt: Alexander II. und Samuel Weißenhorn, 1565. (VD16 S 8285)*
- Staphylus, Friedrich. *Defensio || Pro TRIMEM=||BRI THEOLOGIA. M.LV-||THERI, CONTRA AEDIFICATORES || BABYLONICAE TVRRIS. || Phil. Melanthonem. || Shvvenckfeldianum Longinum. || And. Musculum. || Mat. Flacc. Illyricum. || Iacobum Andream Schmidelinum. || Authore Friderico Staphylo. || ... ||. Dillingen: Sebald Mayer, 1559. (VD16 S 8580)*
- Stoltz, Johannes. *M. IOANNIS STOLSII CONCIONATORIS AVLICI Ducum Saxoniae Refutatio propositionum Pfeffingeri de Libero arbitrio, cum Praefatione M. Ioannis Aurifabri. MATTH: FLA: ILLYRICI DE eadem controuersia. Ezech. 36. Ego Dominus dabo uobis COR NOVVM, & Spiritum NOVVM ponam in praecordia uestra: auferam cor LAPIDEVM de carne uestra; & dabo uobis cor CARNEVM. Inferam Spiritum MEVM in interiora uestra & efficiam ut ambuletis in statutis meis, & iudicia mea custodiatis atque faciatis: EGO uos saluabo ab omnibus immundicijs uestris. Sic & Ieremias inquit Cap. 31. et Thren. 5. CONVERTE nos Domine et CONVERTEMVR ad te. Hinc apparet, an ACTIVE aut PASSIVE nos habeamus. Anno M. D. LVIII. Jena: Thomas Rebart, 1558. (VD16 S 9267; VD16 F 1478)*
- Stössel, Johann. *APOLOGIA || D. IOANNIS STOSSELII, || OPPOSITA SOPHISTICIS ET FRI=||uolis cauillationibus quorundam censorum, in Comitatu || Mansfeldensi, qui ... || auctoritatem reformandi alienas Ecclesias arroganter si=||bi sumunt ... ||. Jena: Donat Richtzenhan, 1565. (VD16 S 9219)*
- Universität Jena. *Warnung || Vor dem vnreinen / || vnd Sacrametirischen Ca=||techismo etlicher zu Wit=||tenberg. || Durch || Die Theologen zu || Jena. ||. Jena: Donat Richtzenhan, 1571. (VD16 ZV 28383)*
- Universität Wittenberg. *Christliche Fragst#[ue]ck || Von den vnterschied || der zweien Artickel / des Apostolischen || Glaubens Bekentnis / Das Christus gen Hi=||mel auffgefahren sey / vnd nuhn sitze zur Rech=||ten Gottes des Allmechtigen || Vaters / || Dorinnen || Warhafftig ... || erkleret wird / was der Heiligen Schrift / || ... lehre sey ... || Gestellet || Durch die THEOLOGEN in der Vni=||versitet Witteberg ... ||.*

S.l., 1571. (VD16 W 3715)

———. *Von der Person vñ || Menschwerdung vnsers HErrn || Jhesu Christi / || Der waren Christlichen || Kirchen || Grundfest / || Wider die newen Marcioniten / Sa=||mosatener / Sabellianer / Arrianer / Nesto=||rianer / Eutychianer vnd Monotheleten.|| Vnter dem Flacianischen hauffen.|| Durch die Theologen zu Wittemberg / aus der hei=||ligen Schrift ... || Wiederholet vnd Gestellet / zu trewer lehr ... || Neben warhaffter vorantwortung / auff die gifftigen || vnd boshafftigen verleumbdungen so von den Propositioni=||bus vnd Catechismo zu Wittemberg ausgangen / || von vielen dieser zeit ausgespren=||get werden.||. Wittenberg: Johann Schwertel, 1571. (VD16 W 3769 VD16 W 3774; VD16 W 3770; VD16 W 3775)*

———. *Von der Person vnd || Menschwerdung vnsers HERRN || Jhesu Christi / || Der waren Christlichen || Kirchen || Grundfest / || Wider die newen Marcioniten / Sa=||mosatener / Sabellianer / Arianer / Nesto=||rianer / Eutychianer vnd Monotheleten / || vnter dem Flacianischen hauffen.|| Durch die Theologen zu Wittemberg / aus der heiligen || Schrift ... || Wiederholet vnd Gestellet ... || Neben warhaffter vorantwortung / auff die gifftigen vnd || boshafftigen verleumbdungen / so von den Propositionibus vnd || Catechismo zu Wittemberg ausgangen / von vielen || dieser zeit ausgesprenget werden.|| Jtzund auffs neue vbersehen / vnd mit verdolmetschung || der Spr#[ue]che so zuuor Latinisch angezogen / vormehret.||. Wittenberg: Hans Lufft, 1571. (VD16 W 3768; VD16 W 3773)*

Vermigli, Pietro Martire. *DIALOGVS || DE VTRAQVE IN|| CHRISTO NATVRA, QVO-||modo coeant in unam Christi perso-||nam inseparabilem, ut interim non amit-||tant su=||as proprietates ... || Respondetur item benignè ad argumenta do=||c-||torum uirorum, contrarium asserentium: illu / ||stratur & Coenae dominicae negotium, perspi-||cuis#[que] scripturae & Patrum testimonijs demon / ||stratur, Corpus Christi non esse ubi[que],|| authore D. PETRO MAR=||TYRE VERMILIO || Florentino.|| ... ||. Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1561. (VD16 V 833)*

Westphal, Joachim. *CONFESSIO || FIDEI DE EVCHA=||RISTIAE SACRAMENTO, IN QVA || Ministri Ecclesiarum Saxoniae solidis Argumentis sa=||crarum Literarum astruunt Corporis et Sanguis=||nis Domini nostri IESV CHRISTI,|| praesentiam in Coena sancta, et de li=||bro Ioannis Caluini ipsis de=||dicato respondent.|| ... ||. Magdeburg: Ambrosius Kirchner d.Ä., 1557. (VD16 W 2274)*

———. *DE COE=NA DOMINI CON=FESSIO IOACHIMI VVESTPHALI MINI-STRI ECCLESIAE HAMBVRGEN=SIS. VRSELLIS. Excudebat Nicolaus Henricus. Oberursel: Nikolaus Heinrich d.Ä., 1558. (VD16 W 2269)*

———. *Farrago Sen / TENTIARVM CON / SENTIENTIUM IN VERA ET CA / tholica doctrina, de Coena Domini, / quam firma assensione, & uno spiri / tu, iuxta diuinam uocem, Ecclesiae / Augustanae confessionis amplexae / sunt, sonant & profitentur: Ex Apo / stolicis scriptis: Praeterea ex Ortho / doxorum tam ueterum,*

quam recen / tium perspicuis testimonijs, contra / Sacramentariorum dissidentes inter / se opiniones, diligenter & / bona fide colle / cta. / PER IOANNEM TIMANNVM / Amsterodamum, Pastorem Bremensem, / in Ecclesia Martiniana. / Vna cum Indice rerum memorabilium. / FRANCOFORTI EXCVDEBAT / PETRVS BRVBACCHIVS, / ANNO M. D. LV. Frankfurt/Main: Peter Braubach, 1555. (VD16 T 1313)

Wigand, Johannes. *DE COM=||MVNICATIO=||NE IDIOMA-||tum: || D. IOANNES UUI-||GANDVS.|| ... ||*. Basel: Paul Queck, 1568. (VD16 W 2741)

Wigand, Johannes, Tilemann Heshusius und Timotheus Kirchner. *Von den || FALLSTRICKEN || Etlicher newer Sa=||cramentschwermer zu Wittenberg / || im neuen Bekenntnis / listiglich ver=||stecket / die Welt damit zuber#[ue]cken || vnd zuuerf#[ue]ren.|| Erinnerung vnd Warnung / || Durch die Theologen || zu Jhena.||*. Jena: Donat Richtzenhan, 1572. (VD16 W 2898)

Editionen

s.a. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. = BSKL

Albrecht, Otto Wilhelm Ferdinand, und Paul Flemming, Hrsg. „Das sogenannte Manuscriptum Thomasianum. V.“ *Archiv für Reformationsgeschichte* 13/3 (1916): 161-199.

Amsdorff, Nikolaus von. *Nikolaus von Amsdorff: Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben von Otto Lerche. Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann, 1938.

Baier, Johann Wilhelm, Hrsg. *D. Martini Chemnitii, Brunsvicensis Ecclesiae Superint. tu makaritu Iudicium de Controversiis quibusdam, quae superiori tempore circa quosdam Augustanae Confessionis Articulos motae & agitatae sunt / olim editum per B. D. Polycarpum Lyserum, Pastorem Ecclesiae Wittebergensis A.C. MDXCIV. Wittebergae: nunc denuo luci publicae commissum & Disputationibus Publicis pertractatum in Academia Ienensi a Johan. Guilielmo Baiero, SS. Theolog. D. & Prof. Publ. A.O.R. M.DC.LXXVI*. Jena: Johann Jacob Bauhöfer, 1676. (VD17 12:163343G)

Biel, Gabriel. *Collectorium circa quattuor libros Sententiarium*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1973.

Brecht, Martin, und Hermann Ehmer. *Confessio Virtembergica: Das Württembergische Bekenntnis 1552*. Holzgerlingen: Hänssler Verlag, 1999.

Brenz, Johannes. *Johannes Brenz: Die christologischen Schriften. In drei Teilen*.

- Herausgegeben von Theodor Mahlmann. Bd. 1: Johannes Brenz: Werke. Eine Studienausgabe. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981.
- . *Johannes Brenz: Frühschriften*. Herausgegeben von Martin Brecht, Gerhard Schäfer, und Frieda Wolf. Tübingen: Mohr, 1970-1974.
- . *OPERVM REVE=||RENDI ET CLARISSI-||MI THEOLOGI, D. IOANNIS || BRENTII, PRAEPOSITI || STVTGARDIANI ||*, Bd. 8. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1576-1590. (VD16 B 7469)
- Bucer, Martin, *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Gerd Mohn), 1960-2015. = *Martin Bucers DS*
- Christoph von Württemberg, *Briefwechsel des Herzogs Christoph von Württemberg*. Herausgegeben von Viktor Ernst. Stuttgart: Kohlhammer, 1899.
- Desiderius Erasmus von Rotterdam, *Opera Omnia Desiderii Erasmi, Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata*. Leiden [u.a.]: Brill, 1969-. = *Opera Omnia Desiderii Erasmi*
- Dingel, Irene, Hrsg. *Der Antinomistische Streit (1556-1571)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- . *Der Antinomistische Streit (1556-1571)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- . *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie 1570-1574*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Dingel, Irene, Jan Martin Lies, und Hans-Otto Schneider. *Der Adiaphoristische Streit (1548-1560)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- . *Der Majoristische Streit (1552-1570)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Gelbke, Johann Heinrich. *Der Naumburgische Fürstentag oder wichtige Urkunden und Acten den, wegen erneuerter Unterschrift der Augspurgischen Confession und Beschickung des Concilii zu Trident, von den Protestantischen Fürsten und Ständen in Deutschland 1561. Zu Naumburg an der Saale gehaltenen Convent betreffend: Im Anhang der Catechismus aus der englischen Kirche*. Leipzig: Crusius, 1793.
- Hutter, Leonard. *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 Eius Orthodoxia Scripturae Sacrae, Oecumenicis Symbolis ... demonstratur: & Rodolphi Hospiniani Tigurini Helvetii convitia, mendacia, & manifesta crimina falsi deteguntur ac solide refutantur: Ex Actis publicis: Recessibus etiam aliquot Conventuum & Colloquiorum, Scriptis item, Rescriptis ... Pro Orthodoxis Ecclesiis, Iussu & Autoritate Serenissimorum Electorum Saxoniae: Christiani II. augustiss. recordat. Principis: & Johannis Georgii &c. Cum approbatione Theologorum Lipsiensium, Wittebergensium & Würtembergensium denuo editus, Cum Praefatione D. Val. Alberti ...* Frankfurt-Leipzig: Föllginer, 1690. (VD17 39:130252C)

- Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Stuttgart / Weimar: Metzlerverlag Böhlau, 1883-2009. = WA (Weimarer Ausgabe); WABr (Weimarer Ausgabe Briefe); WATR (Weimarer Ausgabe Tischreden)
- Melanchthon, Philipp. *Melanchthons Briefwechsel: kritische und kommentierte Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Heinz Scheible *et al.* Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977-. = MBW
- . *Melanchthons Werke in Auswahl*. Herausgegeben von Robert Stupperich. Bd. 6. Gütersloh: Bertelsmann, 1955. Bde. 1-5, 7. Gütersloh: Mohn, 1969-1983. = StA
- . *Philippi Melanchthonis Epistolae, iudicia, consilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae quae in corpore reformatorum desiderantur*. Herausgegeben von Heinrich Ernst Bindseil. Halle/Saale: Schwetschke, 1874.
- . *Philippi Melanchthonis Opera Quae Supersunt Omnia*. Halle: C.A. Schwetschke et filium, 1834ff. = CR 1-28
- Osiander, Andreas. *Andreas Osiander d.Ä. Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Gottfried Seebaß. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Gerd Mohn), 1975-1997. = *Osianders Gesamtausgabe*
- Pfaff, Christoph Matthaeus. *Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae: Tum quae cusa dudum fuere, tum quae e situ et tenebris nunc denum in dias luminis auras prodeunt*. Tübingen: Cotta, 1720. (VD18 14519658-001)
- Salig, Christian August. *Vollständige Historie der Augspurgischen Confession & derselben Apologie: Aus bewährten Scribenten, und gedruckten zum Theil auch ungedruckten Documenten genommen*, Bd. 3. Halle: Renger, 1735.
- Schneider, Hans-Otto. *Der Erbsündenstreit (1559-1580)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Schwenckfeld, Caspar. *Corpus Schwenckfeldianorum*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1907-1960. = *Corpus Schwenckfeldianorum*
- Westphal, Joachim. *Briefsammlung des Hamburgischen Superintendenten Joachim Westphal aus den Jahren 1530 bis 1575*. Herausgegeben von Carl Hieronymus Wilhelm Sillem. Hamburg: L. Gräfe & Sillem, 1903.
- Struve, Burkhard Gotthelf. *Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie*. Frankfurt: Johann Bernhard Hartung, 1721.

Enzyklopädien

- Hauck, Albert und Johann Jakob Herzog, Hrsg., *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1854-1913. = RE
- Krause, Gerhard und Gerhard Müller, Hrsg., *Theologische Realenzyklopädie*.

Studienausgabe. Berlin, New York: De Gruyter, 1993-2010. = TRE

Sekundärliteratur

- Affman, Kaarlo. „Der Ausspruch Augustins ‚ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conuoueret auctoritas‘ in der Rezeption Luthers“. In *Die Patristik in der Frühen Neuzeit: Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts.* Herausgegeben von Günter Frank, Thomas Leinkauf und Markus Wriedt, 131-144. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2006.
- Allgaier, Walter. *Der „fröhliche Wechsel“ bei Martin Luther: Eine Untersuchung zu Christologie und Soteriologie bei Luther unter besonderer Berücksichtigung der Schriften bis 1521.* Erlangen: Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1966.
- Appold, Kenneth G. *Orthodoxie als Konsensbildung: Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Aurelius, Carl Axel. „Gottesdienst als Quelle des christlichen Lebens bei Martin Luther“. *Lutherjahrbuch* 76 (2009): 221-234.
- Bachmann, Claus. „Das Kreuz mit der Alleinwirksamkeit Gottes: Die Theologie des Nürnberger Reformators und protestantischen Erzketzers Andreas Osiander im Horizont der Theosis-Diskussion“. *Kerygma und Dogma* 49 (2003): 247-275.
- . *Die Selbstherrlichkeit Gottes: Studien zur Theologie des Nürnberger Reformators Andreas Osiander.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996.
- Barnes, Robin Bruce. *Prophecy and gnosis: Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation.* Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Barton, Peter F. *Um Luthers Erbe: Studien und Texte zur Spätreformation Tilemann Heshusius (1527-1559).* Witten: Luther-Verlag, 1972.
- Bauer, Joachim, Dagmar Blaha, und Stefan Michel. *Der Unterricht der Visitatoren (1528): Kommentar - Entstehung - Quellen.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020.
- Bauer, Joachim, und Stefan Michel. *Der „Unterricht der Visitatoren“ und die Durchsetzung der Reformation in Kursachsen.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Bauke-Ruegg, Jan. „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere“: Melancthons ‚Loci communes‘ von 1521 und die Frage nach dem Proprium reformatorischer Dogmatik. Ein Lektüreversuch“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42/3 (2000): 267-298.
- Baur, Jörg. „Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie: Einführende

- Überlegungen zum sogenannten Kenosis-Krypsis-Streit“. In *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Contubernium, Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität*. Herausgegeben von Martin Brecht, 195-269. Tübingen: Mohr Siebeck, 1977.
- . „Flacius – Radikale Theologie“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72/4 (1975): 365-380.
- . „Ubiquität“. In *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Herausgegeben von Oswald Bayer und Benjamin Gleede, 186-301. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- . *Luther und seine klassischen Erben: Theologische Aufsätze und Forschungen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- . *Lutherische Gestalten - heterodoxe Orthodoxien: Historisch-systematische Studien*. Herausgegeben von Thomas Kaufmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Bayer, Oswald. „Das Wort ward Fleisch: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation“. In *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Herausgegeben von Oswald Bayer und Benjamin Gleede, 5-34. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Beer, Theobald. *Der fröhliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980.
- Berwinkel, Roxane. *Weltliche Macht und geistlicher Anspruch: Die Hansestadt Stralsund im Konflikt um das Augsburger Interim*. Berlin: De Gruyter, 2008.
- Beuttler, Ulrich. *Gott und Raum: Theologie der Weltgegenwart Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Bianchi, Ugo, Hrsg. *The Origins of Gnosticism / Le Origini dello Gnosticismo: Colloquium of Messina, 4/13-18/1966. Texts and Discussions*. Leiden [u.a.]: Brill, 1970.
- Bizer, Ernst. „Die theologische Bedeutung der Confessio Virtembergica“. *Evangelische Theologie* 11/1-6 (1951): 385-398.
- . „Martin Butzer und der Abendmahlsstreit: Unbekannte und unveröffentlichte Aktenstücke zur Entstehungsgeschichte der Wittenberger Konkordie vom 29. Mai 1536“. *Archiv für Reformationsgeschichte* 35 (1938): 203-237.
- . *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- Brandy, Hans Christian. „Brenz' Christologie und ihre von Jakob Andreae vertretene Form: Das Maulbronner Kolloquium 1564“. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 100 (2000): 58-84.
- . *Die späte Christologie des Johannes Brenz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.
- Brecht, Martin. *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1966.
- Brecht, Martin, und Hermann Ehmer. *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte: Zur*

- Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1984.
- Bring, Ragnar. *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*. München: C. Kaiser, 1955.
- Briskina, Anna. *Philipp Melanchthon und Andreas Osiander im Ringen um die Rechtfertigungslehre*. Frankfurt/Main-Berlin, Bern-Wien [u.a.]: Peter Lang, 2006.
- Bundschuh, Benno von. *Das Wormser Religionsgespräch von 1557: Unter besonderer Berücksichtigung der Kaiserlichen Religionspolitik*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1988.
- Calinich, Robert. *Der Naumburger Fürstentag 1561: Ein Beitrag zur Geschichte des Lutherthums und des Melanchthonismus aus den Quellen des Königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden*. Gotha: Perthes, 1870.
- . *Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570 bis 1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter*. Leipzig: Brockhaus, 1866.
- Caponetto, Salvatore. „Erasmus e la genesi dell'espressione ‚Beneficio di Cristo‘“. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia* 37/3-4 (1968): 271-274.
- Delius, Hans-Ulrich. *Augustin als Quelle Luthers: Eine Materialsammlung*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1984.
- Dingel, Irene. „Bekenntnis und Geschichte: Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert“. In *Dona Melanchthoniana: Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*. Herausgegeben von Johanna Loehr, 61-82. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.
- . „Der Heidelberger Katechismus in den konfessionellen Debatten des 16. Jahrhunderts“. In *Macht des Glaubens: 450 Jahre Heidelberger Katechismus*. Herausgegeben von Karla Boersma und Herman J. Selderhuis, 41-51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- . „Die Confessio Augustana als Referenzbekenntnis - ihr integratives und abgrenzendes Potenzial“. In *Die „Confessio Augustana“ im ökumenischen Gespräch*, Herausgegeben von Günter Frank, Volker Leppin und Tobias Licht, 3-21. Berlin, New York: De Gruyter, 2022.
- . „Lutherische Bekenntnisbildung zwischen theologischer Abgrenzung und Integration“. *Lutherische Theologie und Kirche* 40 (2016): 149-169.
- . „Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: Der Frankfurter Rezeß“. In *Philipp Melanchthon: Ein Wegbereiter für die Ökumene*. Herausgegeben von Jörg Haustein, 119-141. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- . *Concordia controversa: Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996.

- Ebel, Jobst. „Jacob Andreae (1528-1590) als Verfasser der Konkordienformel“. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 89 (1978): 78-119.
- Ebeling, Gerhard. *Lutherstudien II: Disputatio de homine*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- Edel, Andreas. *Der Kaiser und Kurpfalz: Eine Studie zu den Grundelementen politischen Handelns bei Maximilian II. (1564 - 1576)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Ehrenpreis, Stefan, Ute Lotz-Heumann, Olaf Mörke und Luise Schorn-Schütte. *Wege der Neuzeit: Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot, 2007.
- Ekkehart, Fabian. *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung, 1524 / 29-1531/35: Brück, Philipp von Hessen und Jakob Sturm. Darstellung und Quellen mit einer Brück-Bibliographie*. Tübingen: Osiandersche Buchhandlung Kommissionsverlag, 1956.
- Emmerson, Richard Kenneth. *Antichrist in the Middle Ages: A study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*. Seattle-Wash: University of Washington Press, 1981.
- Fligge, Jörg Rainer. *Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus 1522-1568*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, 1972.
- Flogaus, Reinhard. „Luther versus Melanchthon? Zur Frage der Einheit der Wittenberger Reformation in der Rechtfertigungslehre“. *Archiv für Reformationsgeschichte* 91 (2000): 6-46.
- Fraenkel, Pierre. „Die Augustana und das Gespräch mit Rom, 1540-1541“. In *Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*. Herausgegeben von Martin Brecht und Reinhard Schwarz, 89-103. Stuttgart: Calwer Verlag, 1980.
- Frosini, Giordano, und Andrea Vaccaro. *Admirabile commercium: La divinizzazione nei padri della Chiesa*. Firenze: Le Lettere, 2020.
- Führer, Werner. *Die Schmalkaldischen Artikel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Gehrt, Daniel. *Ernestinische Konfessionspolitik: Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.
- Gemeinhardt, Peter. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002.
- Gensichen, Hans-Werner. *Damnamus: Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1955.
- Gleede, Benjamin. „Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen: Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche“. In *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Herausgegeben von Oswald Bayer und Benjamin Gleede, 35-94. Berlin: Walter de Gruyter, 2007).

- Gleiß, Friedhelm. *Die Weimarer Disputation von 1560: Theologische Konsenssuche und Konfessionspolitik Johann Friedrichs des Mittleren*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.
- Goeters, Gerhard. „Zur Geschichte des Katechismus“. In *Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe*, 3. Auflage., 83-96. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- Gollwitzer, Helmut. *Coena Domini: Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie*. München: Chr. Kaiser, 1937.
- Gräb-Schmidt, Elizabeth. „Sünde und Bestimmung des Menschen“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45/2 (2006): 149-169.
- Gräbke, Friedrich. *Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt: Eine dogmengeschichtliche Studie*. Leipzig: Deuchertsche Verlagsbuch, 1908.
- Grass, Hans. *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin: Eine kritische Untersuchung*. 2. erweiterte Auflage. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1954.
- Greschat, Katharina. „„Dann sind gottwillkommen, Marcion und Marcionin“: Marcion in den reformatorischen Auseinandersetzungen um das Abendmahl“. In *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / Marcion and His Impact on Church History: Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*. Herausgegeben von Gerhard May und Katharina Greschat, 235-251. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002.
- Greschat, Martin. *Melanchthon neben Luther: Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*. Witten: Luther-Verlag, 1965.
- Grosse, Sven. „Die Nützlichkeit als Kriterium der Theologie bei Philipp Melanchthon“. In *Melanchthon und die Neuzeit*. Herausgegeben von Günter Frank und Ulrich Köpf, 69-93. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003.
- Günther, Hartmut Oskar. „Die Entwicklung der Willenslehre Melanchthons in der Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus“. 1963.
- Gussmann, Wilhelm. *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsbургischen Glaubensbekenntnisses*. Bd. 2. Kassel: B. G. Teubner, 1930.
- Haendler, Klaus. *Wort und Glaube bei Melanchthon: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1968.
- Hall, H. Ashley. „Melanchthon and the Cappadocians“. In *Die Patristik in der Frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts*. Herausgegeben von Günter Frank, Thomas Leinkauf und Markus Wriedt, 27-47. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2006.
- . *Philip Melanchthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014).

- Hardt, Tom G. A. *Venerabilis et adorabilis Eucharistia: Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Hase, Hans-Christoph von. *Die Gestalt der Kirche Luthers: Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1940.
- Hasel, Gerhard F. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1972.
- Haug-Moritz, Gabriele. *Der Schmalkaldische Bund, 1530-1541/42: Eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*. Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag, 2002.
- Hauschild, Wolf-Dieter. „Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung“. In *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*. Herausgegeben von Karl Lehmann und Wolhart Pannenberg, 13-48. Freiburg i.Br.: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Heppe, Heinrich Ludwig Julius. *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1585*. Bd. 1: 1555-1562. Frankfurt/Main: Karl Theodor Völcker, 1865.
- . *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1585*. Bd. 3: 1574-1577. Frankfurt/Main: Karl Theodor Völcker, 1865.
- Heyden, Wichard von. *Doketismus und Inkarnation: Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*. Tübingen: A. Francke Verlag, 2014.
- Hilgenfeld, Hartmut. *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften*. Zürich: Theologischer Verlag, 1971.
- Hinlicky, Paul R. „Luthers Anti-Docetism in the Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540)“. In *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Herausgegeben von Oswald Bayer und Benjamin Gleede, 139-185. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Hirsch, Emanuel. *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen*. Bd. 4: Emanuel Hirsch gesammelte Werke. Waltrop: Waltrop Spenner, 2003.
- Hoffmann, Gottfried. *Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melancthon*. Göttingen: Edition Ruprecht, 2011.
- Hofmann, Hans-Ulrich. *Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahm der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators*. Tübingen: Mohr, 1982.
- Hund, Johannes. *Das Wort ward Fleisch: Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 und 1574*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

- Janse, Wim. „Die Melanchthonrezeption des Nonkonformisten Wilhelm Klebitz (ca. 1533-1568)“. In *Melanchthon und der Calvinismus*. Herausgegeben von Günter Frank und Herman J. Selderhuis, 257-290. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.
- . *Albert Hardenberg als Theologe: Profil eines Bucer-Schülers*. Leiden [u.a.]: Brill, 1994.
- Jansen, Reiner. *Studien zu Luthers Trinitätslehre*. Bern: Herbert Lang Verlag, 1976.
- Janssen, Wibke. „Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren“: *Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Jüngel, Eberhard. *Zur Freiheit eines Christenmenschen: Eine Erinnerung an Luthers Schrift*. München: Chr. Kaiser, 1991.
- Kaufmann, Thomas. „Die Anfänge der Theologischen Fakultät Jena im Kontext der ‚innerlutherischen‘ Kontroversen zwischen 1548 und 1561“. In *Johann Friedrich I.: Der lutherische Kurfürst*. Herausgegeben von Volker Leppin, Georg Schmidt und Sabine Wefers, 209-258. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- . *Das Ende der Reformation: Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548-1551/2)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- . *Der Anfang der Reformation: Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- . *Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Klinge, Hendrik. *Verheißene Gegenwart: Die Christologie des Martin Chemnitz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Kobler, Beate. *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes: Protestantische Melanchthonkritik bis 1560*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Koch, Ernst. „Das Geheimnis unserer Erlösung“: Die Christologie des Andreas Musculus als Beitrag zur Formulierung verbindlicher christlicher Lehre im späten 16. Jahrhundert“. In *Veritas et Communicatio: Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. FS zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn*. Herausgegeben von Heiko Franke, 143-156. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- . „Der Weg zur Konkordienformel: Vom Dissensus zum Konsensus“. *Fuldaer Hefte* 24 (1980): 10-46.
- . „Victorin Strigel (1524-1569): Von Jena nach Heidelberg“. In *Melanchthon in seinen Schülern*, 391-404. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.
- . *Aufbruch und Weg: Studien zur lutherischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983.
- Köhler, Walther. *Bibliographia Brentiana: Bibliographisches Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften und Briefe des Reformators Johannes Brenz. Nebst*

- einem Verzeichnis der Literatur über Brenz, kurzen Erläuterungen und ungedruckten Akten. 2. Auflage. Nieuwkoop: B. de Graaf, 1963.
- . *Das Marburger Religionsgespräch 1529: Versuch einer Rekonstruktion*. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger Eger & Siever, 1929.
- . Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. Reprint. Bd. 1: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.
- . *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*. Reprint. Bd. 2: Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.
- Köhn, Mechtild. *Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzstiftes Köln: Untersuchungen der Entstehungsgeschichte und der Theologie des „Einfaltigen Bedenkens“ von 1543*. Witten: Luther-Verlag, 1966.
- Kolb, Robert. „Altering the Agenda, Shifting the Strategy: The Grundfest of 1571 as Philippist Program for Lutheran Concord“. *The Sixteenth Century Journal* 30/3 (1999): 705-726.
- . „Christ’s Descent into Hell as Christological Locus in the Era of the ‚Formula of Concord‘“. *Lutherjahrbuch* 69 (2002): 101-118.
- . *Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero: Images of the Reformer, 1520-1620*. Grand Rapids-Mich: Baker Academic, 1999.
- Kolde, Theodor. *Die Älteste Redaktion der Augsburgen Konfession: Mit Melanchthons Einleitung; Zum ersten Mal herausgegeben und geschichtlich gewürdigt*. Gütersloh: Der Rufer Evangelischer Verlag, 1906.
- Kordes, Berend. *J. Johann Agricola’s Schriften möglichst vollständig verzeichnet*. J.F. Hammerich. Altona, 1817.
- Krüger, Thilo. *Empfangene Allmacht: Die Christologie Tilemann Heshusens (1527-1588)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Kuhn, Reiner. *Bekennen und Verwerfen: Westphals Ringen um Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Lanzinner, Maximilian, und Dietmar Heil. *Der Reichstag zu Augsburg 1566, Deutsche Reichstagsakten (RTA), Reichsversammlungen 1556-1662*. München: Oldenbourg, 2002.
- Leppin, Volker. *Antichrist und Jüngster Tag: Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, 1999.
- . „Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung: Das Konfutationsbuch als ernestinische Ortbestimmung nach dem Tode Johann Friedrichs I.“ In *Johann Friedrich I.: Der lutherische Kurfürst*. Herausgegeben von Volker Leppin, Georg Schmidt und Sabine Wefers, 295-306. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

- . „Das Maulbronner Religionsgespräch zwischen württembergischen und pfälzischen Theologen 1564“. In *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung: Religionsgespräche der Frühen Neuzeit*. Herausgegeben von Heike Grieser, Volker Leppin und Kathrin Paasch, 161-182. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Lettieri, Gaetano. *Laltro Agostino: Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*. Brescia: Morcelliana, 2001.
- Lienhard, Marc. *Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Lohse, Bernhard. „Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch“. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Herausgegeben von Carl Andresen, Bd. 2: 1-164. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Luttenberger, Albrecht P. *Kurfürsten, Kaiser und Reich: Politische Führung und Friedenssicherung unter Ferdinand I und Maximilian II*. Mainz: Verlag Phillip von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- MacSorley, Harry J. *Luthers Lehre vom unfreien Willen: Nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*. München: Hueber, 1967.
- Mager, Inge. *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel: Entstehungsbeitrag, Rezeption, Geltung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Mahlmann, Theodor. *Das neue Dogma der lutherischen Christologie: Problem und Geschichte seiner Begründung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1969.
- Matz, Wolfgang. *Der befreite Mensch: Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Maurer, Hans-Martin, und Kuno Ulshöfer. *Johannes Brenz und die Reformation in Württemberg*. Stuttgart-Aalen: Konrad Theiss Verlag, 1974.
- Maurer, Wilhelm. „Confessio Augustana Variata“. *Archiv für Reformationsgeschichte* 53 (1962): 97-151.
- . „Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus“. *Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958): 89-115.
- . „Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift: Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit“, *Lutherjahrbuch* 27 (1960): 1-50.
- . „Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon“. In *Reformation und Humanismus: Robert Stupperich zum 65. Geburtstag*. Herausgegeben von Martin Greschat und J. F. Gerhard Goeters, 9-43. Witten: Luther Verlag, 1969.

- . „Zum geschichtlichen Verständnis der Abendmahlsartikel in der Confessio Augustana“. In *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*. Herausgegeben von Richard Nürnberger, 161-209. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950.
- . „Zur Entstehung und Textgeschichte der Schwabacher Artikel“. In *Theologie in Geschichte und Kunst: Walter Elliger zum 65. Geburtstag*. Herausgegeben von Siegfried Herrmann und Oskar Söhngen, 143-151. Witten: Luther-Verlag, 1968.
- . *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*. Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1976.
- Mehlhausen, Joachim. „Der Streit um die Adiphora“. In *Bekennnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*. Herausgegeben von Martin Brecht und Reinhard Schwarz, 105-128. Stuttgart: Calwer Verlag, 1980.
- Merkel, Friedemann. *Geschichte des evangelischen Bekenntnisses in Baden von der Reformation bis zur Union*. Karlsruhe: Presseverband Karlsruhe, 1960.
- Michael, Angelika. „Ferrum ignitum bei Luther: Wahrheit, die sich erschließt, wandelt den Menschen wesentlich“. *Kerygma und Dogma*, 2021, 67/3, 169-197.
- Michel, Stefan. „Der Synergistische Streit: Theologische und religionspolitische Positionen über den freien Willen des Menschen“. In *Politik und Bekenntnis: Die Reaktionen auf das Interim von 1548*. Herausgegeben von Irene Dingel und Günther Wartenberg, 249-278. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- Miegge, Giovanni. *Lutero giovane*. Feltrinelli, 1964.
- Moritz, Anja. *Interim und Apokalypse: Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548-1551/52*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Mühlen, Karl-Heinz zur. „Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit: Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 35 (1992): 93-114.
- . „Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521“, in *Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melancthon*, 327-36. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- Müller, Ralf. *Die Ordnung der Affekte. Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melancthon*. Leipzig: Julius Klinkhardt, 2017.
- Nelson Burnett, Amy. *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Neudecker, Christian Gotthold, Hrsg. *Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation: Mit historisch-kritischen Anmerkungen*. Bd. 2. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1841.
- Neuser, Wilhelm H. „Die Versuche Bullingers, Calvins und der Straßburger, Melancthon zum Fortgang von Wittenberg zu bewegen“. In *Heinrich Bullinger, 1504-1575*, Bd. 2: Beziehungen und Wirkungen: 35-55. Zürich: Theologischer Verlag, 1975.

- . „Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster“. In *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Herausgegeben von Carl Andresen, Bd. 2: 167-352. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- . „Hardenberg und Melanchthon: Der Hardenbergische Streit 1554-60“. *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 65 (1967): 142-186.
- . *Bibliographie der Confessio Augustana und Apologie 1530-1580*. Nieuwkoop: De Graaf Publishers, 1987.
- . *Calvin*. Berlin, New York: De Gruyter, 1971.
- . *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*. Neukirchen: Neukirchen Kreis Moers, 1957.
- . *Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530)*. Neukirchen: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1968.
- . *Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974.
- Ngien, Dennis. „Chalcedonian Christology and beyond: Luther's understanding of the Communicatio Idiomatum“. *The Heythrop Journal* 45/1 (2004): 54-68.
- . *The Suffering of God According to Martin Luther's „Theologia Crucis“*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1995.
- Nüssel, Friederike. *Allein aus Glauben: Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Oberdorfer, Bernd. *Filioque*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Oberman, Heiko Augustinus. *Spätscholastik und Reformation: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*. Zürich: EVZ-Verlag, 1965.
- Olson, Oliver K. *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002.
- Onuki, Takashi. *Heil und Erlösung: Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Pani, Giancarlo. *Paolo, Agostino, Lutero: Alle origini del mondo moderno*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005.
- Peters, Albrecht. *Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 2: Der Glaube. Das Apostolikum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Peters, Christian. *Apologia Confessionis Augustanae: Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584)*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1997.
- Pfnür, Vinzenz. *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana 1530 und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*. Mainz: von Zabern, 1970.
- Plath, Uwe. „Zur Entstehungsgeschichte des Wortes ‚Calvinist‘“. *Archiv für Reformationsgeschichte* 66 (1975): 213-223.

- Pohlig, Matthias. *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung: Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Pöhlmann, Horst Georg. „Die Apologie als authentischer Kommentar der Confessio Augustana: Am Modell der Christologie, Soteriologie, Sakramentologie und Ekklesiologie“. *Kerygma und Dogma* 26 (1980): 164-173.
- Preger, Wilhelm. *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*. Bd. 2. Erlangen: T. Bläsing, 1861.
- Press, Volker. *Calvinismus und Territorialstaat: Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619*. Stuttgart: Klett, 1970.
- Preuss, Hans. *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter*. Leipzig: Hinrichs, 1906.
- Quatralé, Marta. „Die Unvereinbarkeit zwischen Zukunftsprognose und moraltheologischer Dringlichkeit: Vorschlag auf eine thematische Verschiebung im Standpunkt Melanchthons, *Berliner Theologische Zeitung* 38 (2021): 138-155.
- . „Et est mirabile in oculis nostris‘. Some side notes on Luther’s pneumatology as Augustinian harvest: ecclesiology and Hermeneutics in the light of the first Abendmahlsstreit“, In *„Church“ at the time of the Reformation in Invisible community, visible parish, confession, building...?*, Herausgegeben von Anna Vind und Herman J. Selderhuis, 301-322. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- . „Ideo sperandum est eum abbreviatum tempus“. Einige Bemerkungen über (pseudo)wissenschaftliche und apokalyptische Ansichten in Martin Luthers unklaren Positionen hinsichtlich der Berechnung der Endzeit“, *Nuncius Hamburgensis* 32 (2018): 69-87.
- . „La dottrina dei beneficia Christi e il risvolto etico della cognitio peccati. L’originalità teologica di Melantone in equilibrio tra luteranesimo e umanesimo teologico erasmiano“. In *Letture erasmiane*, Hrsg. Lorenzo Geri (in Druck).
- . „Nikolaus von Amsdorf’s reply to Johannes Pfeffinger. Some remarks on Luther’s harvest in the so-called Adiaphoristischer Streit“, in *More than Luther: The Reformation and the Rise of Pluralism in Europe*. Herausgegeben von Karla Boersma und Herman J. Selderhuis, 131-150. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- . „Polemical and Philological Paths in the Lutheran Eucharistic Controversies: Educating the Lutheran Laity in ‚Right‘ Doctrine“. In *Reformation and Education*. Herausgegeben von in Simon Burton und Matthew Banes, 143-175. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022.
- . „Teaching and Being Taught: Melanchthon’s Pedagogical Editions of the Greek Fathers and His Early Theological Thinking“, *Journal of the History of Ideas* (demnächst erscheinend).
- Ratschow, Carl Heinz. *Jesus Christus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982.

- Reinhuber, Thomas. *Kämpfender Glaube: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*. Berlin, New York: De Gruyter, 2000.
- Richard Ziegert und Cornelis Augustijn. *Das Wormser Buch: Der letzte Ökumenische Konsensversuch vom Dezember 1540 in der deutschen Fassung von Martin Bucer*. Frankfurt/Main: Spener Verlagsbuchhandlung, 1995.
- Richter, Matthias. *Gesetz und Heil: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Rieske-Braun, Uwe. *Duellum mirabile: Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Schäfer, Rolf. *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci*. Tübingen: Mohr, 1961.
- . „Melanchthon's interpretation of Romans 5.15: His departure from the Augustinian concept of grace compared to Luther's“. In *Philip Melanchthon (1497 - 1560) and the commentary*, 79-104. Sheffield: T&T Clark UK, 1997.
- . „Melanchthons Hermeneutik im Römerbrief-Kommentar von 1532“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60/2 (1963): 216-235.
- Rolf, Sibylle. *Zum Herzen sprechen: Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008.
- Rottländer, Carl Heinrich. *Der Bürgermeister Daniel von Büren und die Hardenbergischen Religionshändel in Bremen (1555 - 1562): Ein Beitrag zur Bremischen Geschichte*. Göttingen: Dieterich, 1893.
- Schaab, Meinrad. *Geschichte der Kurpfalz*. Bd.2. Neuzeit. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- Schaede, Stephan. *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Scheible, Heinz. „Philipp Melanchthon“. In *Gestalten der Kirchengeschichte*. Herausgegeben von Martin Greschat, Bd. 6. Reformationszeit II: 75-101. Stuttgart: Kohlhammer, 1981.
- Schiess, Traugott. *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, 1509-1548*. Bd. 1. Freiburg i.Br.: F.E. Fehsenfeld, 1908.
- Schindling, Anton, und Walter Ziegler. „Kurpfalz - Rheinische Pfalz und Oberpfalz“. In *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Herausgegeben von Anton Schindling und Walter Ziegler, Bd. 5. Der Südwesten: 8-49. Münster: Aschendorff, 1993.
- Schmid, Konrad. *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Schreiber, Tobias. *Petrus Dathenus und der Heidelberger Katechismus. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zum konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Schubert, Hans von. *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30*. Leipzig: Eger & Sievers, 1928.

- Schulze, Manfred. „Martin Luther and the Church Fathers“. In *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. Herausgegeben von Irena Backus, Bd. 2: 573-626. Leiden [u.a.]: Brill, 1997.
- Schwarz, Reinhard. „Gott ist Mensch: Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63/3 (1966): 289-351.
- . „Lehrnorm und Lehrkontinuität: Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften“. In *Bekennntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*. Herausgegeben von Martin Brecht und Reinhard Schwarz, 253-270. Stuttgart: Calwer Verlag, 1980.
- Seebaß, Gottfried. „Andreas Osiander d.Ä. und der Osiandrische Streit: Ein Stück preußischer landes- und reformatorischer Theologiegeschichte“. In *Die Albertus-Universität zu Königsberg und ihre Professoren: Aus Anlass der Gründung der Albertus-Universität vor 450 Jahren*. Herausgegeben von Dietrich Rauschnig und Donata von Nerée, 33-47. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.
- . „Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana Variata von 1540“. In *Dona Melancthoniana: Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*. Herausgegeben von Johanna Loehr, 411-424. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.
- . „Zum Hintergrund der christologischen Disputation Luthers von 1540/43“. In *Creator est creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Herausgegeben von Oswald Bayer und Benjamin Gleede, 125-138. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Seils, Martin. *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962.
- Selderhuis, Herman J. „Ille Phoenix: Melancthon und der Heidelberger Calvinismus 1583-1622“. In *Melancthon und der Calvinismus*. Herausgegeben von Günter Frank und Herman J. Selderhuis, 44-59. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.
- Slenczka, Björn. *Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Slenczka, Reinhard. „Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion“. In *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*. Herausgegeben von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, 80-99. Freiburg i.Br.: Herder u.a., 1982.
- Spieker, Christian Wilhelm. *Lebensgeschichte des Andreas Musculus, General-Superintendent ... zu Frankfurt an der Oder. Reprint*. Nieuwkoop: B. de Graaf, 1964.
- Steege, Heinrich. „Beneficia Christi: Das Zeugnis der Reformation in den Loci communes Philipp Melancthons“. *Evangelische Theologie* 21/6 (1961): 264-284.
- Steiger, Johann Anselm. „Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der ‚fröhliche Wechsel‘ als hermeneutischer Schlüssel zu

Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor“. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38/1 (1996): 1-28.

- Sternhagen, Eick. „Melanchthons Abendmahlsverständnis unter besonderer Berücksichtigung der Confessio Augustana variata von 1540 und dessen Bedeutung für den Erhalt des Protestantismus“. In *Fragmenta Melanchthoniana*. Herausgegeben von Günter Frank, Bd. 1: Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit: 121-134. Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur, 2003.
- Stock, Ursula. *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519*. Leiden [u.a.]: Brill, 1982.
- Stössel, Hendrik. „Christologie“. In *Philipp Melanchthon: Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*. Herausgegeben von Günter Frank, 377-394. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.
- Streff, Stefan. „*Novis linguis loqui*“. *Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 „verbum caro factum est“ aus dem Jahre 1539*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Strohm, Christoph, und Thomas Wilhelmi. *Deutsche Schriften: Schriften zur Kölner Reformation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1960.
- Stupperich, Martin. *Osiander in Preußen: 1549-1552*. Berlin, New York: De Gruyter, 1973.
- Sturm, Erdmann K. *Der junge Zacharias Ursin: sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534-1562)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972.
- Thieme, Karl. „Die Schädlichkeit der guten Werke bei Luther“. *Theologisches Literaturblatt* 29 (1908): 41-43.
- Tschackert, Paul. *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- Vainio, Olli-Pekka. *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*. Leiden (u.a.): Brill, 2008.
- Volz, Hans. *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536 - 1574)*. Berlin: W. de Gruyter, 1957.
- Vorländer, Dorothea. *Deus Incarnatus: Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521*. Witten: Luther-Verlag, 1974.
- Wadstein, Ernst. *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*. Leipzig: O.R. Reisland, 1896.
- Wagner-Peterson, Boris. *Doctrina schola vitae: Zacharias Ursinus (1534-1583) als Schriftausleger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Walter, Peter. „‘Confessio’ im römisch-katholischen Kontext: Beobachtungen zum Sprachgebrauch im 16. Jahrhundert“. In *Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation*. Herausgegeben von Daniel Gehrt, Johannes Hund

- und Stefan Michel, 29-52. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Wartenberg, Günther. „Die Confessio Saxonica von 1551 und ihre Außenwirkung“. In *Konfrontation und Dialog: Philipp Melancthons Beitrag zu einer Ökumenischen Hermeneutik*. Herausgegeben von Günter Frank und Stephan Meier-Oeser, 219-234. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- . *Landesherrschaft und Reformation: Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1988.
- Wengert, Timothy. *Human freedom, Christian righteousness: Philipp Melancthon's exegetical dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Wenz, Gunther. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Bd. 2. Berlin: De Gruyter, 1998.
- Wician, Dezső. „Beiträge zum Leben und Tätigkeit des Conrad Cordatus“. *Archiv für Reformationsgeschichte* 55 (1964): 219-222.
- Wiedenroth, Ulrich. *Krypsis und Kenosis: Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Wiemer, Axel. „Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus“. *Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten über 1. Kor 15 (1532/33)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Wolgast, Eike. *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998.

Namensverzeichnis

A

- Ablassthesen 65
Adiaphora 27, 30, 32, 89, 95, 164, 181, 190,
207, 212, 215, 218, 316
Adiaphorismus 198, 211
Adiaphoristen (sog.) 38, 195, 218, 219
adiaphoron. *Siehe* Adiaphora
admirabile commercium. *Siehe* fröh-
licher Wechsel (admirabile
commercium)
Adoptianismus 114
Aepin, Johannes 180, 297
Affekte. *Siehe* Affektenlehre
Affektenlehre 150, 151, 185, 194
Agricola, Johannes 73, 74, 156, 157, 158,
159, 180, 199
Agricola, Stephan d.J. 197, 198
Akzidens (accidens) 281
Alber, Matthäus 25
Albinus, Christoph 178
Albrecht VII. von Mansfeld, Graf 197
Albrecht von Preußen, Herzog 165, 166,
169, 170, 171, 174
Allgegenwart Gottes 120, 210, 228, 235,
237, 245, 247, 248, 252, 258, 264,
271, 308, 309, 315, 318, 324, 335,
344, 352
Allmacht Gottes 54, 56, 75, 117, 233, 235,
237, 241, 244, 245, 254, 258, 260,
321, 327, 333, 335, 362, 390
Altenburger Colloquium 188, 201, 225,
341, 371
Althamer, Andreas 297
Ambrosius 297
Amerbach, Johann 36, 52
Amsdorf, Nikolaus von 180, 181, 188, 190,
195, 198, 199, 200, 203, 211, 212,
216, 217, 221, 222, 297
Anabaptisten 162
Andraea, Jakob 66, 98, 181, 191, 221, 233,
239, 240, 242, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
258, 259, 260, 261, 267, 285, 286,
313, 314, 315, 316, 317, 318, 320,
321, 324, 325, 331, 333, 336, 337,
343, 344, 345, 350, 351, 353, 358,
359, 360, 361, 369, 370, 373, 388,
389, 390, 391, 445
Anselm von Canterbury 145, 166, 256
Antichrist 48, 49, 50, 51, 53, 94, 188, 190,
216, 218
Antichristsbotschaft 33, 43, 50
Antichristvorstellung 49
Antinomer 106, 158, 218
Antinomismus 197, 199
antipelagianische Schriften 36, 41, 52, 136
Antipelagianismus 107, 135, 136, 137, 139,
143, 146, 154, 158
Antischolastizismus 44, 70, 115, 119, 136,
137, 139, 141, 143, 146, 148, 151,
181, 268, 277, 326, 328, 329
antispekulative Haltung.
Siehe Antischolastizismus
Antitrinitarier (sog.) 81, 360
Antitrinitarismus 127, 172, 255, 272, 273,
276, 277, 314, 352, 353, 369, 371
Antritrinitarier (sog.) 151
Anwesenheit Gottes
circumscriptive 115, 117, 130, 132, 227,
235, 238, 241
definitive 115, 116
repletive 115, 116, 117, 132, 233, 235,
236, 238
Apathie Gottes. *Siehe* Leidensunfähigkeit
Gottes
Apokalyptik 23, 27, 33, 34, 35, 43, 48, 49,
50, 51, 53, 95, 211, 216, 230, 339,
388, 391, 392
Arianismus 42, 114, 127, 254, 256, 259,
260, 347, 371
Arius 42
Athanasius von Alexandria 61, 127, 280
Augsburger Bekenntnis. *Siehe* Confessio
Augustana
Augsburger Interim 93, 94, 98, 184, 194,
216
Augsburger Reichstag 26, 84, 86, 88
Augsburger Religionsfrieden 26, 47, 94, 96,
284, 289, 313
Augustinismus 135, 136, 137, 139, 141
Augustin von Hippo 36, 37, 41, 52, 54, 55,

- 75, 103, 107, 108, 127, 136, 154, 158, 297
 Aurifaber, Johannes 168, 180, 203, 215, 220
 Ausgießung (exinanitio) 254, 261, 358, 364, 370, 372
- B**
 Barmherzigkeit Gottes (benevolentia) 72, 74, 139, 140, 142, 151, 154, 161, 223
 Baumgartner, Hieronymus 82
 Bekehrung 28, 74, 90, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 184, 189, 192, 194, 196, 197, 202, 205, 206, 221, 223
 beneficia Christi 38, 58, 71, 73, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 148, 149, 153, 154, 179, 184, 266, 268, 273, 277, 330, 333, 368, 385
 beneficium. *Siehe* beneficia Christi
 Bernhard, Johann 25
 Bersnicher, Alexius 341
 Beschreibung 95, 136, 145, 155, 235
 Besitz (κτησις) 105, 241, 244, 248, 251, 333, 363
 Besold, Hieronymus 269
 Beurlin, Jakob 286
 Bèze, Théodore de 232, 250, 251, 256, 276, 325, 348, 349, 365, 367, 368, 373, 376
 Bidembach, Balthasar 239, 320
 Biel, Gabriel 115, 116, 133
 Billican, Theobald 61
 Binder, Christoph 221
 Blarer, Ambrosius 268
 Blarer, Thomas 268
 Boëtius, Sebastian 366
 böhmische Brüder 67
 Bonfio, Luca 83
 Boquin, Pierre 239, 293
 Bötker, Johannes 231, 232
 Brendike, Thomas 178
 Brentianer (sog.) 349
 Brenz, Johannes 29, 55, 56, 60, 79, 81, 83, 84, 86, 90, 91, 101, 103, 129, 143, 144, 145, 159, 162, 163, 169, 170, 171, 172, 181, 191, 208, 214, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 264, 265, 266, 275, 278, 284, 285, 286, 287, 297, 299, 300, 301, 308, 313, 314, 315, 323, 324, 326, 327, 328, 330, 333, 334, 335, 336, 343, 344, 350, 353, 357, 369, 370, 371, 375, 377, 386, 388, 389, 390
 Brück, Christian 77
 Brück, Christian d.J. 204
 Bucer, Martin 25, 60, 86, 87, 90, 91, 92, 126, 227, 297, 300, 301
 Buchholzer, Georg 175, 176, 180, 216, 219
 Buchstabe (litera) 159
 Bugenhagen, Johannes 25, 60, 76, 81, 82, 85, 94, 157, 168, 195, 297, 299, 302, 306, 307, 339, 345, 346, 353, 358
 Bullinger, Heinrich 92, 231, 232, 240, 265, 270, 273, 276, 387
 Büren, Daniel von 299, 300, 301
 Buße 144, 156, 157, 158, 161, 174
- C**
 Calixt, Georg 337
 Calvinisierung 288, 295
 Calvinismus 153, 177, 239, 240, 252, 274, 284, 285, 288, 290, 291, 292, 314, 320, 321, 336, 346, 366, 376, 387, 388
 Calvin, Jean 59, 126, 232, 257, 265, 270, 273, 274, 276, 285, 288, 289, 290, 291, 367, 383
 Camerarius, Joachim d.A. 70, 76, 168, 215, 363
 Campanus, Johannes 81
 Campeggio, Lorenzo 83
 Canisius, Petrus 29, 292
 Capito, Wolfgang 25
 casus und status confessionis 27, 32, 53
 causa Oslandri 103, 145, 155, 165, 169, 171, 172, 174, 179, 180, 181, 275, 313
 Chalcedonense 24, 255, 266, 279, 370
 Chemnitz, Martin 66, 97, 98, 122, 152, 163, 191, 237, 245, 251, 259, 266, 267, 305, 309, 310, 311, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 344, 345, 348, 354, 362, 366, 367, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 388, 389, 391

- Christian III. von Dänemark, König 29, 30, 303
- Christianus, Albert 193
- christologisches Defizit 149
- Christoph von Württemberg, Herzog 30, 32, 208, 209, 222, 239, 253, 265, 275, 284, 285, 286, 314, 315, 343, 370
- Christushymnus 54, 257, 336
- Chyträus, David 168, 318, 321, 324
- Clemens von Alexandria 59
- Cochläus, Johannes 82
- Coelestin, Georg 98
- Coelestin, Johann Friedrich 217, 220, 320, 341, 367
- Coelius, Michael 195
- Confessio Augustana 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 40, 47, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 123, 143, 146, 152, 164, 187, 203, 208, 209, 210, 212, 218, 228, 240, 268, 269, 277, 284, 290, 291, 292, 294, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 311, 313, 314, 315, 317, 318, 321, 323, 342, 346, 347, 348, 349, 350, 367, 368, 375, 380, 384, 387
- Confessio Saxonica 96, 97, 209, 270
- Consensus Dresdensis 153, 320, 345, 346, 348, 349, 373
- Cordatus, Conrad 183, 194
- Corner, Christoph 177, 321
- corpus doctrinae 97
- Cracow, Georg 287, 380
- Crell, Paul 184, 225, 253, 339, 346, 353, 354, 358, 379
- Cruciger, Caspar 25, 194, 297
- Cruciger d.J., Caspar 339, 341, 342, 346, 350, 364, 380
- cum pane-Formel 74, 75, 79, 90, 91, 269, 294, 305, 347, 380
- Curäus, Joachim 376, 377
- Cyprian 297
- Cyryll von Alexandria 62, 174, 297, 375
- D
- d'Ailly, Pierre 66
- Dathenus, Petrus 239, 350
- Determinismus 38, 108, 185
- Dietrich, Veit 185, 269
- differentia specifica Christi 234, 249, 253, 257, 326, 329, 332, 335, 336
- Diller, Michael 239
- Doketismus 51, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 114, 124, 125, 126, 230, 237, 240, 266, 371, 383, 384
- Dorothea von Braunschweig-Lüneburg, Herzogin 348
- drei causae, Lehre von den 160, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 193, 194, 202, 206, 211
- Dualismus 58, 59
- duplex divinitas, Paradox der 333
- Dym, Konrad 275
- E
- Ebenbild (imago)
 imago Dei 110, 205, 223
 imago satanae (oder diaboli) 205, 207
- Eberhard, Kaspar 379
- Eber, Paul 94, 152, 168, 184, 225, 253, 301, 325, 339, 341, 369
- Eck, Johannes 50, 65, 81, 84, 86, 292
- Ehem, Christoph 239
- Einsetzungsworte 52, 59, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 73, 75, 78, 130, 132, 228, 234, 253, 257, 276, 298, 299, 302, 306, 307, 329, 330, 340, 342, 344, 357, 359, 361, 365, 369, 374, 375
 Koinonia (κοινωνία) 75, 295
- Einwohnung (inhabitatio) 163, 164, 165, 166, 167, 168, 181, 213, 214, 234, 258
- Emanationslehre 279
- Emser, Hieronymus 65
- Endzeit 49, 51, 212, 220
- Enhypostasie. *Siehe* suppositale Union (unio suppositalis)
- Entäußerung 54
- Erasmismus 38, 136, 137, 138, 154, 187, 191, 385
- Erasmus von Rotterdam 28, 38, 40, 44, 91, 106, 118, 119, 121, 129, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 148, 149, 150, 183, 184, 187, 188, 190, 191, 229, 261
- Erastus, Thomas 239, 293
- Erbsündenlehre 143, 161
- Erlösungswerk Christi 53, 141, 336, 372,

- 373, 385
 Ernestiner 30, 98, 190, 208, 212, 215, 218, 342
 ernestinisches Sachsen 30, 217, 225, 341, 349, 386
 ernestinische Theologen 30, 200, 212, 275, 316
 Eschatologie 27
 euthychianische Irrlehre 113, 124, 125, 129, 258, 260, 266, 272, 280, 326, 333, 336, 341, 349, 356, 357, 358, 361, 370, 372, 373, 377, 378, 384, 385
 Eutyches. *Siehe* euthychianische Irrlehre
 Evangelium 72, 74, 94, 141, 144, 157, 158, 159, 187, 201
 Extra
 Extra Calvinisticum 276, 280, 307
 Extra Lutheranium 122
 Extra Melanchthonianum (oder Philippisticum) 280
 F
 Faust, Lampert 200
 Ferdinand I., Kaiser 29, 76, 208, 290
 Fessler, Johann 239
 figura. *Siehe* Tropus
 figurale Deutung. *Siehe* Alloiosis (ἀλλοίωσις)
 figura sermonis 361
 Flacianer (sog.) 32, 181, 202, 204, 219, 220, 345, 348, 354, 367, 370, 372, 378
 Flacius Illyricus, Matthias 24, 28, 29, 30, 38, 94, 106, 142, 143, 160, 161, 171, 172, 181, 188, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 215, 216, 217, 219, 220, 222, 223, 224, 274, 303, 316, 385
 forma Dei (μορφή Θεοῦ) 54, 56, 61, 243, 254, 256
 forma servi (μορφή δούλου) 51, 54, 120, 121, 129, 238, 257, 258, 264, 280, 335, 357
 Formula Concordiae 40, 93, 96, 98, 106, 115, 155, 162, 173, 177, 190, 191, 201, 202, 205, 240, 245, 249, 263, 284, 313, 321, 334, 336, 337, 345, 380, 387, 390
 Forster, Johann 168
 Frankfurter Rezess 30, 31, 97, 190, 191, 200, 209, 210, 213, 215, 216, 218, 270, 275, 284, 285, 303
 Frecht, Martin 25
 Freihub, Andreas 341, 350
 Friedrich III. der Fromme von der Pfalz, Kurfürst 239, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 314, 349
 Friedrich III. der Weise von Sachsen, Herzog 218
 Friedrich II. von der Pfalz, Kurfürst 289
 Froben, Johann 59
 fröhlicher Wechsel (admirabile commercium) 37, 42, 45, 55, 101, 103, 108, 112, 123, 145, 148, 151, 154, 160, 166, 242, 243, 384
 Funck, Johannes 164
 funktionale Christologie 148, 149, 159, 167, 252, 255, 273
 G
 Gallus, Nikolaus 28, 94, 181, 188, 190, 195, 196, 209, 220
 Gebrauch (χρήσις) 244, 248, 251, 336
 Gehorsam 169, 180
 aktiver und passiver Gehorsam 145, 166
 Geist (spiritus) 159
 gemäßigt Ubiquismus 229, 240, 250, 251, 258, 334, 389
 Georg Ernst von Henneberg, Graf 320, 321
 Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach, Markgraf 209, 314
 Georg III. der Gottselige von Anhalt-Plötzkau, Fürst und Bischof 94
 Georg von Brandenburg-Ansbach, Markgraf 80
 Georg von Braunschweig-Lüneburg, Herzbischof 304
 Georg zu Erbach, Graf 293
 Gerechtigkeit 37, 45, 102, 104, 105, 109, 117, 139, 143, 145, 147, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 174, 180, 198, 213
 Gesetz 71, 72, 74, 94, 137, 138, 140, 141, 144, 150, 154, 155, 157, 158, 159, 183, 184, 186, 199, 201, 205, 206, 223
 Gesetz-Evangelium 71, 223
 Gespenst (spectrum, phantasma).
Siehe Docketismus

Gestalt. *Siehe* forma Dei (μορφή Θεού)
 Gnesiolutheraner 29, 208, 222, 224, 349, 353
 Gnosis (γνώσις) 33, 43, 58, 59, 62
 Gnostizismus. *Siehe* Gnosis (γνώσις)
 Görlitz, Martin 296
 Gotteserkenntnis 277
 Göttinger Bekehrungsstreit 225
 Gregor der Wundertäter 152
 Gregor von Nazianz 256, 362, 363
 Gresser, Daniel 346, 361, 378
 Gropper, Johannes 86
 Grumbachsches Handel 97, 341
 Grundfest 247, 325, 345, 346, 369, 370, 375
 gute Werke (bona opera) 24

H

Hagen, Bartholomäus 285, 286, 314
 Hardenberg, Albert 29, 179, 209, 210, 231, 265, 274, 275, 285, 287, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 323, 325, 328, 376
 Härder, Wolfgang 379
 Hartkese, Martin 200
 Hederich, Johann 178
 Hedio, Caspar 79, 91
 Heerbrand, Jakob 286
 Hegemon, Peter 164, 170
 Heilsreligion 35, 43
 Heilswerk 66, 142, 335
 Heinrich II. d.J. von Braunschweig-Wolfenbüttel, Herzog 345
 Herrgotts Kanzley 95, 216
 Herrheimer, Bernhard 293
 Heshusius, Tilemann 200, 221, 224, 245, 265, 267, 273, 276, 285, 288, 292, 293, 294, 295, 296, 304, 305, 309, 314, 317, 320, 324, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 349, 367, 376, 388
 Heß, Johannes 138
 Himmel 34, 78, 131, 152, 227, 228, 249, 257, 259, 276, 324, 362, 364, 375, 376
 figurale Auffassung des Himmels 60, 178, 228, 241, 253, 259, 302, 362, 376
 Himmelfahrt 110, 132, 351
 physische Auffassung des Himmels 71, 78, 91, 115, 116, 131, 178, 227, 233,

242, 254, 256, 257, 271, 272, 307, 324, 347, 362, 364, 365, 368, 374, 376, 377, 378

Hippolyt 59

Hoen, Cornelis 67

Hofmann, Daniel 333

Homoousie 279, 280, 335

Huberinus, Caspar 297

Hügel, Andreas 202, 203, 204, 216, 217, 219

I

Idiomenkommunikation (communicatio idiomaticum) 37, 112, 244

communicatio maiestatis 264, 326, 333, 334, 335, 336

figura sermonis,

 Idiomenkommunikation als 39, 56, 152, 166, 309, 355, 359, 385

gegenseitigen Mitteilung der

 Natureigenschaften 43, 102, 147, 148, 228, 229, 233, 234, 236, 237, 241, 258, 260, 266, 327, 358, 389

genus apotelesmaticum 375

genus idiomaticum 375, 389

genus maiestaticum 122, 128, 237, 242, 266, 335, 336, 375

genus tapeinoticum 128, 237, 331, 333

Illokaltät. *Siehe* figurale Auffassung des Himmels

Imputation (imputatio)

 Rechtfertigung 104, 105, 117, 139, 143, 145, 160, 161, 183

in Deum non cadit accidens, Axiom 166

Inkarnation 32, 37, 52, 54, 56, 108, 114, 146, 172, 181, 229, 238, 244, 259, 260, 261, 268, 273, 280, 327, 335, 336, 358, 362, 368, 385, 390

in pane-Formel 74, 79, 90

Irenäus, Christoph 341

Irenäus von Lyon 61, 114, 176

Isinder, Melchior 163, 164

J

Joachim II. von Brandenburg, Kurfürst 175, 209, 343

Johann Casimir, Pfalzgraf 349

Johann der Beständige von Sachsen, Herzog 218

Johann Ernst von Sachsen, Herzog 180

- Johann Friedrich I. der Großmütige von Sachsen, Herzog 218
- Johann Friedrich II. der Mittlere von Sachsen, Kurfürst 30, 31, 97, 180, 198, 202, 203, 204, 205, 209, 216, 217, 218, 220, 223, 341
- Johann Friedrich I. von Sachsen, Kurfürst 25, 85, 93, 135, 158, 217
- Johann von Brandenburg-Küstrin, Markgraf 209
- Johann Wilhelm von Sachsen, Herzog 98, 224, 225, 341, 342, 349
- Jonas, Justus 25, 76, 82, 84, 168
- Judex, Matthäus 204, 217, 220
- Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, Herzog 251, 258, 315, 317, 318, 320, 321, 343, 344, 345, 346, 348, 354, 361, 362, 366
- K
- Karlstadt, Andreas Bodenstein von 52, 67, 70, 71, 73, 75, 78, 136, 257
- Karl V., Kaiser 47, 83, 85, 88, 93
- Karl von Baden, Markgraf 314, 320, 321
- Katholizismus 104, 157
- Kenkel, Dietmar 301
- Kenose (κένωσις) 54, 55, 56, 243, 244, 334
- Kirchner, Timotheus 320, 336, 341, 345, 349, 367
- Klebitz, Wilhelm 293, 294
- Knechtgestalt. *Siehe* forma servi (μορφή δούλου)
- Königschristologie, Helmstedter 336
- Konkordienformel. *Siehe* Formula Concordiae
- Konsubstantiationslehre 60, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 90
- Kreuzestheologie 44
- Krypsis-Kenosis-Streit 132, 227, 238, 244, 333
- Krypsis (κρύψις) 40, 56, 105, 114, 117, 120, 132, 228, 254
- Kryptocalvinismus 285, 314, 345, 366, 386, 387
- L
- Lagus, Josua 290
- Langius, Andreas 367
- Lasius, Christoph 184
- Laski, Jan 287, 297, 298, 299
- Lebendigmachung (vivificatio) 142
- Leib 56, 67, 68, 72, 74, 75, 78, 85, 92, 120, 126, 129, 130, 210, 238, 249, 253, 265, 268, 269, 294, 295, 341, 347, 357, 365, 380
- Leib-Seele-Vergleich 251
- Leidensfähigkeit Gottes 45, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 74, 105, 108, 111, 114, 124, 125, 129, 144, 147, 148, 150, 151, 156, 165, 170, 174, 181, 228, 237, 238, 242, 257, 258, 259, 260, 261, 266, 281, 334, 347, 356, 365, 370, 373, 375, 377, 384
- Leidensunfähigkeit Gottes 45, 58, 122, 128, 133, 229, 245, 258, 266, 280, 281, 332, 334, 335, 347, 352, 365, 377, 385
- Leipziger Landtagsvorlage 298
- Leipziger Landtagsvorlage 27, 28, 93, 94, 98, 184, 187, 188, 190, 193, 195, 207, 216, 267, 386
- Link, Wenzeslaus 81
- Literalsinns 298, 306, 307
- Lombardus, Petrus 127
- Ludwig von Württemberg, Herzog 246, 320
- Luther, Martin 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 198, 201, 202, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 214, 217, 222, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248,

- 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257,
259, 261, 263, 264, 265, 266, 267,
268, 269, 270, 271, 273, 277, 278,
280, 281, 282, 287, 290, 294, 295,
296, 297, 300, 301, 302, 303, 306,
307, 308, 310, 312, 317, 318, 320,
321, 322, 325, 326, 327, 329, 330,
331, 332, 334, 339, 340, 342, 346,
347, 348, 350, 353, 355, 358, 359,
360, 362, 363, 365, 367, 368, 371,
374, 376, 378, 379, 380, 383, 384,
385, 386, 389, 390, 391, 392
- Lysthenius, Georg 321, 348, 378, 379
- M
- Majestät Gottes 80, 103, 117, 118, 120,
121, 124, 126, 130, 152, 228, 229,
233, 237, 238, 240, 242, 243, 244,
248, 251, 252, 253, 254, 255, 258,
259, 260, 263, 264, 265, 281, 327,
335, 347, 352, 353, 356, 357, 358,
361, 362, 366, 375, 377, 383, 384,
390, 391
- Major, Georg 29, 94, 164, 181, 183, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
218, 232, 253, 302, 316, 319, 339,
340, 346, 351, 352, 358, 360, 364
- Majorismus 30, 38, 95, 207, 342
- Manichäismus 38, 59, 187, 189, 201, 205,
219, 347, 370
- Marbach, Johannes 172, 308
- Marbach, Philipp 246
- Marburger Artikel 78, 80, 89
- Marburger Religionsgespräch 78, 79, 90,
91, 92
- Marcion 59, 60, 62
- Marcionismus 56, 59, 114, 152, 249, 265,
370, 383
- Maulbronner Colloquium 239, 240, 244,
245, 247, 252, 259, 314, 334
- Maximilian II., Kaiser 290, 291
- Melanchthon, Philipp 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 37, 38, 39, 41, 44, 53, 55,
56, 58, 59, 61, 62, 66, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 104,
106, 108, 113, 114, 119, 123, 125,
126, 127, 133, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 166, 167,
168, 169, 170, 172, 173, 174, 175,
176, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 196, 197, 199, 200,
201, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 218,
219, 221, 223, 228, 231, 232, 234,
236, 237, 240, 250, 252, 254, 255,
256, 260, 265, 266, 267, 268, 269,
270, 271, 272, 273, 274, 275, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 282, 283,
284, 285, 286, 287, 288, 289, 292,
294, 295, 296, 297, 298, 300, 301,
302, 303, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 311, 312, 313, 314, 318, 323,
325, 326, 327, 329, 330, 331, 332,
333, 334, 335, 336, 339, 340, 342,
344, 346, 347, 350, 351, 352, 355,
364, 365, 369, 372, 375, 376, 377,
379, 380, 383, 384, 385, 386, 387,
388, 389, 390, 391
- Mengel, Stephan 367
- Menius, Justus 25, 98, 171, 180, 198, 200,
297
- Menschheit Christi 80, 126, 130, 132, 169,
181, 210, 229, 233, 237, 238, 245,
247, 250, 254, 266, 267, 279, 286,
321, 327, 340, 343, 347, 356, 357,
372, 375, 383, 385, 388
- menschliche Erneuerung 71, 72, 104, 105,
107, 146, 161, 168, 170, 180, 184,
192, 197, 213, 214, 223
- menschlicher Wille 102
- Menschwerdung. *Siehe* Inkarnation
- Metapher 69, 375
- Mirus, Martin 379
- Mittleramt Christi 341, 352, 385
- Modalismus 277, 279
- Moibanus, Ambrosius 75
- Moller, Heinrich 339, 346, 350, 364, 380
- Monergismus 38, 58, 59, 103, 155, 185,
186, 187, 188, 201, 219
- Monner, Basilius 29, 203
- Monophysitismus 56, 62, 113, 124, 332,

- 384
 Monotheismus 279
 Monotheletismus 370
 Moralgesetz 138
 Moritz von Sachsen, Herzog 93, 94, 96, 386
 Mörlin, Joachim 98, 163, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 180, 181, 195, 199, 231, 296, 305, 309, 324, 325, 334, 344, 367, 369, 372
 Mörlin, Maximilian 198, 221, 378
 Mühe des Abendmahls 57, 132
 Multilokalität 116
 Multivolipräsenz 78, 265, 273, 302, 326, 330, 333, 344, 349, 354, 357, 364, 367, 375, 377, 379, 389, 391
 Musäus, Simon 204, 217, 220, 224
 Musculus, Andreas 98, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 199, 200, 245, 301, 321, 388
 Musculus, Wolfgang 25, 297, 301
 Mutterleib Mariae 248, 370
 Myconius, Friedrich 25, 270
 Mystizismus 68
 Mythologie 34
 N
 Natureneigenschaften 384
 Naturvermischung. *Siehe* euthychianische Irrlehre
 Naumburger Fürstentag 97
 nestorianische Irrlehre 62, 113, 166, 258, 296, 356, 385
 Nestorius. *Siehe* nestorianische Irrlehre
 neuer Gehorsam (nova oboedientia) 156, 196, 197, 214, 223
 Nichtanrechnung der Sünde 165
 Nießung (manducatio) 330
 manducatio ceremonialis 90
 manducatio corporalis 90
 manducatio impiorum 66, 68, 73, 90, 94, 131, 178, 210, 262, 268, 286, 295, 302, 303, 331, 348, 365, 367, 377, 380
 manducatio oralis 68, 69, 75, 79, 90, 94, 131, 210, 262, 268, 286, 294, 365, 367, 380
 manducatio physica 331
 manducatio sacramentalis 331
 manducatio spiritalis 68, 73, 74, 75, 90, 91, 331
 manducatio triplex 331
 non colligatur 61, 114, 280
 Noricus, Johann 200
 Nutze des Abendmahls 132, 330
 O
 Oekolampad, Johannes 38, 60, 61, 67, 68, 69, 70, 75, 78, 79, 90, 104, 136, 257, 268, 383
 Offenbarung 34, 41, 49, 53, 103, 110, 111, 114, 116, 117, 118, 121, 123, 130, 141, 229, 238, 257
 Offenbarung pro nobis 51
 Olevian, Caspar 239, 240, 244, 247, 248, 290
 Opfertod Christi 105, 109, 110, 121, 123, 125, 138, 140, 144, 145, 147, 154, 281, 293
 Oratius 69, 113
 Origenes 80
 Osiander, Andreas 28, 29, 30, 79, 81, 86, 91, 102, 145, 151, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 194, 208, 213, 214, 216, 218, 228, 234, 235, 236, 266, 278, 281, 284, 313, 332
 Osiander, Lukas 239, 320
 Osiandrismus 30, 101, 103, 162, 166, 169, 207, 208, 386
 Otho, Anton 199, 200, 209
 Otter, Jacob 25
 Ottheinrich von der Pfalz, Kurfürst 30, 208, 209, 285, 289, 292, 293
 P
 Paradox 54, 55, 112, 118, 230, 240, 242, 352, 359, 371, 385
 Parusie 123, 238, 259
 Passauer Vertrag 93, 197
 Paul III., Papst 25
 Paul von Samosata 152, 279
 Pellikan, Konrad 59
 Personeiheit (unio personalis) 67
 Personeneinheit (unio personalis) 37, 54, 55, 56, 57, 61, 66, 69, 102, 127, 166, 255, 330, 347, 359, 361, 384, 385
 Personeneinheit (unio personalis) 283
 Personentrennung. *Siehe* nestorianische

- Irrlehre
 Personheinit (unio personalis) 151
 Peucer, Caspar 276, 342, 379, 380
 Pezel, Christoph 152, 276, 324, 325, 339, 342, 343, 346, 351, 364, 365, 366, 373, 380
 Pfand (pignus) 73, 145, 159, 166
 Pfeffinger, Johannes 38, 94, 164, 183, 187, 188, 189
 phantasma. *Siehe* Doketismus
 Philippismus 53, 153, 178, 240, 255, 271, 276, 339, 351, 361, 364, 386, 391
 Philipp von Hessen, Landgraf 77, 78, 80, 82, 83
 Pistorius, Johannes 308
 Pithopoeus, Lambert 290
 Plutarch 68
 Pneumatologie 145, 154
 Poach, Andreas 199, 200
 postlapsarische Anthropologie 106, 107, 108, 109, 132, 139, 141, 150, 156, 160, 161, 162, 184, 192, 198, 202, 205, 206, 207, 221
 Pouchenius, Andreas 319
 praedicatio inusitata 152, 260, 282, 329
 praesentia intima. *Lehre der* 267
 Praetorius, Abdias 176, 200
 Praetorius, Zacharias 224
 Präexistent 42, 55, 114, 127, 143, 146, 152, 172, 228, 229, 232, 243, 244, 279, 341, 352
 Prätorius, Peter 341
 Probst, Jakob 252, 296, 344
 Prophezeiung 33, 34, 53, 216, 217, 339
 propter Christum 140, 143, 144, 145, 154, 167, 234
 Protologie 34, 109
- R
 Realpräsenz 40, 52, 59, 67, 69, 71, 73, 74, 75, 78, 79, 83, 90, 92, 123, 125, 131, 178, 234, 253, 257, 261, 263, 264, 268, 272, 277, 295, 297, 299, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 316, 318, 330, 336, 340, 342, 343, 344, 347, 353, 362, 363, 365, 369, 374, 375, 379, 380, 388, 389, 391
 Rechtfertigung
 Imputation (imputatio) 104, 105, 138, 140, 145, 155, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 184, 213
 Mittleramt Christi 127, 142, 150, 151, 165, 166, 167, 172, 175, 180, 184, 234, 256, 266, 281, 372
 Nichtanrechnung der Sünde 150, 165
 Rechtfertigungs
 Imputation 29
 Rechtfertigungslehre 28, 29, 38, 65, 72, 101, 108, 111, 123, 136, 138, 151, 158, 159, 161, 166, 167, 169, 184, 190, 197, 199, 209, 212, 213, 214, 219, 235, 253, 263, 313, 387
 forensisch-imputative
 Rechtfertigungslehre 55, 104, 106, 137, 142, 143, 145, 146, 150, 155, 160, 162, 163, 165, 166, 181, 199, 223, 228, 385
 Resttheologie 40, 43, 44, 52, 99, 211, 263, 264, 319, 322, 339
 Reuchlin, Johannes 135
 Revelationsschema 53
 Rhenanus, Beatus 59
 Römerbriefvorlesung 37, 71, 104, 109, 111, 137, 138, 383
 Rosin, Bartholomäus 341
 Rudinger, Esrom 363
 Runge, Jakob 287, 294
- S
 Sabellianismus 127, 371
 Sakrament 40, 52, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 80, 90, 92, 116, 130, 139, 178, 204, 234, 253, 257, 265, 269, 307, 310, 369, 377, 380
 Sakramentslehre 71, 72, 73, 270, 288
 Salmuth, Heinrich 341, 379
 Sarcerius, Erasmus 198
 Sartorius, Balthasar 225
 Satisfaktionslehre (satisfactio) 73, 105, 139, 144, 145, 149, 159, 166, 228, 229, 234, 256, 281, 332
 Schegk, Jakob 248, 250, 251
 Scherdinger, Abel 320
 Schirmer, Albert 342, 343
 Schlüsselburg, Conrad 188, 324, 325, 342, 343
 Schmalkaldische Artikel 25, 26, 85, 94, 96, 97, 98, 103, 203, 208, 209, 218, 284, 317, 318, 342, 350, 367

- Schmalkaldischer Bund 26, 27, 84, 92, 126, 163
- Schnepff, Dietrich 239, 286
- Schnepff, Erhard 29, 92, 175, 180, 188, 198, 200, 202, 203, 204, 216, 217, 221
- Schnepfmüller, Christoph 367
- Scholastik 116, 279
- Scholastizismus 115, 117
- Schradin, Johannes 25
- Schuler, Gervasius 25
- Schütz, Christian 341, 346, 349, 378, 379, 380
- Schwabacher Artikel 24, 27, 77, 78, 79, 80, 82, 88, 89
- Schwärmer (sog.) 39, 52, 61, 67, 112, 114, 119, 120, 127, 261, 263, 334
- Schwenckfeld von Ossig, Caspar 42, 56, 75, 122, 124, 126, 127, 151, 162, 214, 218, 255, 256, 259, 260, 269, 278, 333, 353, 358, 360, 369, 371, 383
- Seligkeit (salus) 29, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 221
- Selnecker, Nikolaus 98, 191, 242, 251, 258, 336, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 374, 375, 378, 391
- Semipelagianer (sog.) 38
- Semipelagianismus 26, 39, 65, 156, 160, 161, 184, 191
- Serveto, Miguel 151, 152, 172, 218, 279, 353, 369
- Sicke, Peter 294
- Simonius, Simon 251
- simul-Grundstruktur 42, 121, 123, 132, 139, 147, 151, 154, 253, 386
- simul iustus et peccator.
Siehe simul-Grundstruktur
- Sittenreform 74
- sola fide 36, 37, 49, 102, 108, 138, 143, 147, 155, 159, 162, 184, 194, 195, 342
- sola gratia 105, 109, 147, 155, 156
- Spalatin, Georg 52, 84
- Spengler, Lazarus 81
- Spiritualismus 67, 75, 79, 114, 119, 214
- Spiritualisten (sog.). *Siehe* Schwärmer (sog.)
- Stancaro, Francesco 151, 162, 174, 175, 278, 281, 332
- Staphylus, Friedrich 164, 167, 176
- status exinanitionis et exaltationis, Lehre von dem 108, 129, 181, 254, 256, 259, 335, 336, 347, 374, 375, 377, 390
- Selbstentäußerung (συγκατάβασις, exinanitio) 55, 238, 243, 244, 247, 248, 249, 254, 259, 280, 281, 327, 333, 335, 336
- status exinanitionis und exaltationis, Lehre von dem 243
- Staupitz, Johann von 65
- stellvertretender Tod Christi.
Siehe Opfertod Christi
- Stoizismus 38, 59, 187, 201, 219
- Stoltz, Johannes 180, 188, 198, 200
- Stössel, Johann 29, 198, 221, 320, 346, 349, 350, 378, 379, 380
- Strigel, Victorin 29, 161, 180, 183, 188, 198, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 342
- Sturio, Johannes 153, 272
- sub contrariis 40, 50, 51, 53, 54, 105, 117, 118, 119, 120, 121, 229, 230, 233
- Subordinatianismus 277
- Sünde 103, 105, 106, 107, 108, 109, 130
- Sündenerkenntnis 104, 140, 141, 142, 144, 150, 154, 156, 157, 161, 186, 194, 205
- Sünde (peccatum)
- Aktualsünde (peccatum personale) 42, 106, 139, 146
 - Erbsünde (peccatum originale) 29, 80, 105, 106, 107, 108, 135, 141, 147, 190, 201, 204, 205, 206, 207, 223, 224, 387
 - nach der Taufe verbleibende Sünde (peccatum remanens post baptismum) 106
 - Ur- oder Radikalsünde (peccatum originale oder radicale) 106
 - vererbter Sünde (peccatum haereditarium) 106
- suppositale Union (unio suppositalis) 56, 129, 283, 347, 361, 388
- Sybold, Jakob 200
- Syllogismus (spekulative Mystifizierung) 181

- Synergismus 38, 95, 103, 137, 149, 155,
161, 165, 184, 185, 187, 188, 190,
191, 202, 219, 225, 266, 342
Mitwirkung zum Heil (cooperatio) 109,
142, 155, 160, 188, 202, 206
Synergisten (sog.) 38, 188, 218, 221
Syngamma Suevicum 60, 79, 90, 227, 286
- T
- tertius usus legis 155, 158, 176, 199, 200
Tertullian 59, 60, 61, 69, 152, 279
Tetzl, Georg 164
Theodizee 185, 192
Theodoret 59, 375
Theodoret von Cyrus 375
theologia crucis 40, 44, 50, 117
theologia gloriae 50
Theopaschie 24, 42, 43, 44, 45, 55, 57, 62,
63, 111, 115, 121, 122, 124, 133,
156, 173, 174, 176, 177, 228, 229,
230, 232, 233, 237, 240, 242, 249,
256, 258, 259, 260, 261, 264, 283,
331, 333, 334, 335, 369, 370, 374,
389, 391
Theopaschismus. *Siehe* Theopaschie
theopaschitische Formel.
Siehe Theopaschie
Timann, Johannes 231, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 306, 307, 308, 310
Torgauer Artikel 80, 82, 88, 346, 379, 380,
387
Torgisches Buch 322
totus Christus 58, 66, 67, 73, 102, 166, 172,
182, 184, 249, 250, 252, 254, 260,
332
Transsubstantiationslehre 60, 81, 129, 130,
174, 210, 257, 330
Transzendenz Gottes 58, 116, 118
Tremellius, Immanuel 290
Trennchristologie 58, 61, 166
Trinitätslehre 127
triplex usus legis. *Siehe* tertius usus legis
Trithieismus 279
Tropus 60, 61, 67, 69, 329, 342, 373
Tunger, Laurentius 200
- U
- ubicumque vult. *Siehe* Multivolipräsenz
ubi-ibi-Formel 102, 235, 237, 252, 287,
327, 391
Ubiquitätslehre 59, 152, 231, 240, 247, 253,
264, 265, 272, 299, 300, 301, 302,
304, 305, 306, 307, 310, 323, 324,
326, 328, 330, 334, 336, 337, 349,
369, 378, 381, 386
Ubiquität (ubiquitas).
Siehe Ubiquitätslehre
Ulner, Peter 345
Unikum 41, 63, 89, 133
Unkreatürlichkeit der glorifizierten
Menschheit Christi, Lehre der 122,
126, 383
Unsichtbarkeit 117
Unterricht der Visitatoren 27, 76
Unveränderbarkeit Gottes (immutabilitas
Dei), Axiom der 241, 242, 358
Unvereinbarkeit des Endlichen mit dem
Unendlichen, Axiom der 233, 242,
254, 260, 364, 370, 385, 390
Ursin, Zacharias 239, 289, 337
Urstandgerechtigkeit 224
- V
- Vannius, Valentin 239
Venedig, Georg von 164, 170
Vergeschichtlichung 53, 67, 123, 230
Vergottung (deificatio, θεωσις) 42, 256,
259, 260, 347, 358, 370, 372, 377,
390
Verheißung Gottes (promissio) 67, 71, 72,
73, 75, 90, 105, 106, 107, 109, 110,
117, 142, 154, 157, 186, 228, 229,
269, 277, 333, 380
Vermigli, Pietro Martire 231, 232, 234,
235, 236, 240, 265, 275, 309, 387
Vernunft (menschliche) 112, 114, 115, 117,
123, 131, 224, 261
Verwerfung (namentliche) 29, 30, 69, 76,
80, 81, 83, 87, 170, 181, 188, 191,
208, 209, 212, 216, 218, 219, 273,
275, 292, 296, 308, 323, 328, 357,
366, 367
Visitationsartikel 74, 75, 156, 157
Voit, David 225
Vulgata 139
- W
- Wagner, Philipp 346, 348
Weber, Andreas 200

- Weimarer Konfutationsbuch 31, 95, 98,
202, 203, 204, 216, 218, 219, 220,
221, 222, 224, 225, 232, 275, 308,
309, 342, 386
- Weltende. *Siehe* Endzeit
- Werkgerechtigkeit. *Siehe* gute Werke (bona opera)
- Wesel, Arnold von 82
- Wesenseigenschaften Gottes (proprietas essentialia) 112, 241, 377, 384
- Westphal, Joachim 179, 180, 181, 209, 210,
231, 273, 274, 288, 296, 297, 298,
299, 308, 309, 325
- Widebram, Friedrich 320, 346, 380
- Wiedergeburt. *Siehe* menschliche Erneuerung
- Wiederholung und Erläuterung (repetitio et explicatio) 313, 321, 346, 374
- Wigand, Johannes 195, 199, 200, 204, 217,
220, 221, 224, 225, 317, 320, 324,
331, 333, 334, 341, 349, 367, 369,
371, 372, 373
- Wilhelm von Hessen, Landgraf 315
- Willensfreiheit (liberum arbitrium) 316, 319
- Willenslehre 185, 221, 222
- Wirkungseinheit, Personeneinheit als.
Siehe totus Christus
- Wirth, Johann 200
- Wißling, Andreas 174
- Wittenberger Katechismus 364, 365, 366,
367, 368
- Wittenberger Konkordie 25, 85, 86, 87, 91,
95, 126
- Wolfgang von Zweibrücken, Pfalzgraf 314
- Wolfhart, Bonifacius 25
- Wormser Religionsgespräch 29, 86, 181,
190, 191, 202, 203, 207, 208, 209,
217, 236, 274, 275, 284, 292, 303,
308, 313
- Wormser Religionsgespräch 28
- X
- Xylander, Wilhelm 239
- Z
- Zápolya, Johann Sigismund 291
- Zeichen 38, 40, 50, 65, 66, 71, 72, 73, 90,
94, 95, 116, 120, 130, 141, 198, 216,
220, 221, 269, 327, 371
- apokalyptische Zeichen 47, 48
- eschatologische Zeichen 53
- sakramentale Zeichen 52, 72, 73
- sichtbare Zeichen 50
- Zeichenbegriff 66, 72
- Zeisler, Stephan 294
- Zerbster Konvent 242, 251, 255, 343, 344,
350, 353, 358, 359
- Zeremonien 71, 88
- Zetsch, Johannes 367
- Zurechnung der Gerechtigkeit.
Siehe Imputation (imputatio)
- Zweinaturenlehre, Dogma der 113
- Zwick, Johannes 25, 92
- Zwinglianer (sog.) 38, 60, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 92, 125, 173, 174, 228,
230, 258, 259, 269, 276, 288, 308,
311, 323, 329, 330, 357
- zwinglianisch. *Siehe* Zwinglianer (sog.)
- Zwinglianismus 39, 251, 276, 291, 324,
326, 328, 366
- Zwingli, Huldrych 60, 61, 67, 68, 69, 70,
71, 78, 79, 80, 81, 89, 90, 91, 92,
104, 115, 116, 117, 122, 125, 126,
131, 209, 218, 257, 275, 288, 303,
310, 332, 367
- Δ
- δόκησις. *Siehe* Doketismus
- E
- ἐνέργεια (Mitteilung göttlicher Wirkung)
249, 333
- Υ
- ὑφιστάμενον. *Siehe* suppositale Union
(unio suppositalis)

Sowohl auf sprachlogischer als auch auf ontologischer Ebene wies Luthers Entfaltung des christologischen Lehrstückes der Idiomenkommunikation von Beginn an die Gestalt einer wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften zwischen göttlicher und menschlicher Natur auf. Solch ein eigenartiger Bezug auf ein relativ traditionelles theologisches Element ließ den Reformator eine Art von Theopaschie postulieren, die kaum vereinbar mit den meisten altkirchlichen Dogmen sowie mit den klassischen philosophischen Axiomen war. Dennoch bildete sie den Kern seiner Theologie.

Dieser Punkt motivierte stark ablehnenden Reaktionen einerseits, strenge Verteidigungen andererseits. Eine wenigstens nominale Kompromisslösung konnten die Fronten erst mit der *Konkordienformel* (1577) erreichen. In dieser Stiftung einer reichsrechtlich anerkegnbaren und theologisch glaubwürdigen Konfession bestand ein notwendiger Schritt zur Entstehung einer reifen lutherischen Kirche und Orthodoxie, aber zu welchem Preis? Offensichtlich waren die Mittel des vororthodoxistischen Luthertums unzureichend, um seine Bedürfnisse in Treue zum Wortlaut Luthers abzudecken. Von allem, was am Ende verloren ging, kann man jedoch den Spuren noch folgen.

Diese Untersuchung zielt genau darauf ab, die Komplexität von den geflochtenen Linien zurückzugeben, die zur Entstehung des anscheinend einfachen Ergebnisses einer Kompromisslösung führten – in der Überzeugung, ihr Echo sei genauso mächtig wie das Echo von dem, was bleiben konnte.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-5644-0