Hospitium Ecclesiae
Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte

Herausgegeben
im Auftrage der Kommission für bremische Kirchengeschichte
von Pastor Bodo Heyne und Dr. Kurd Schulz

BAND 2

CHRISTOPH PEZEL
(1539 — 1604)
UND
DER CALVINISMUS IN BREMEN

VON
JÜRGEN MOLTMANN

VERLAG EINKEHR BREMEN 1958

CHRISTOPH PEZEL

(1539 — 1604)

UND

DER CALVINISMUS IN BREMEN

VON

JÜRGEN MOLTMANN

Z
reg
963
006-2

Staats- und Universitäts-Bibliothek Bremen

~~57 F 882~~

Freie Hansestadt Bremen
Staatsbibliothek

F. o. 2006. - 2

Unser Vorhaben, in zwangloser Folge unter dem Namen „Hospitium Ecclesiae" Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte zu veröffentlichen, ist vielerorts freundlich aufgenommen worden. Schriftliche und mündliche Äußerungen haben es begrüßt, daß dadurch eine Lücke im Bereich der landeskirchlichen Geschichtsforschung geschlossen ist. Es wurde bestätigt, daß die eigenartige Entwicklung, die die bremische Kirche im Laufe der Jahrhunderte genommen hat, besondere Aufmerksamkeit verdiene, zumal hier noch vieles aufzuhellen sei oder einer systematischen Darstellung bedürfe.

Wenn wir jetzt für die zweite Folge von „Hospitium Ecclesiae" davon Abstand genommen haben, eine Reihe von Aufsätzen mit verschiedenen Themen zu bringen, sondern die Arbeit des Privatdozenten der Universität Göttingen, Pastor Dr. Jürgen Moltmann in Wasserhorst über „Christoph Pezel und der Calvinismus in Bremen" veröffentlichen, so hat das gute Gründe. Einmal handelt es sich um eine Persönlichkeit, welche auf die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Bremen im Reformationsjahrhundert einen solch starken Einfluß ausübt, daß man ihn mit Recht als den „zweiten Reformator Bremens" bezeichnet hat. Die Abkehr von dem sich herausbildenden Luthertum der Konkordienformel und die Zuwendung zum reformierten Kirchentum bis hin zur Beteiligung an der Dordrechter Synode von 1618 ist durch sein Wirken herbeigeführt oder maßgebend vorbereitet. Eigentümlicherweise fehlt bisher von diesem Mann eine ausführliche Darstellung seines Lebens. Die Arbeit von Moltmann gibt einen wertvollen Einblick in den Lebenslauf und die Wirksamkeit dieses Mannes. Hinzu kommt, daß es sich bei Pezelius um eine Persönlichkeit handelt, die sowohl als Theo-

loge wie als Kirchenmann in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts weit über Bremen hinaus ihre Bedeutung gehabt hat. Als Schüler Melanchthons von Wittenberg vertrieben, war er gezwungen, zwischen Luthertum und Calvinismus eine eigene theologische Linie zu finden. Als Kirchenpolitiker großen Stils verknüpfte er weitgesponnene Fäden in seiner Hand und bestimmte die Entwicklung der nicht lutherisch geprägten Gebiete Deutschlands stärker, als es die bisherige Kirchengeschichtsschreibung erkennen ließ. Noch ein Drittes ist wichtig. Durch sein Wirken hat die Stadt Bremen in der verwickelten Geschichte des 16./17. Jahrhunderts eine Bedeutung bekommen, die sie vor anderen Städten heraushebt und sie zu dem gemacht hat, was der ihr gegebene Name „Hospitium Ecclesiae" ausdrücken sollte. So gibt diese grundsätzliche Untersuchung von Moltmann einen wesentlichen Beitrag, der an seinem Teil die Besonderheit der kirchengeschichtlichen Entwicklung Bremens im Raum der deutschen Landeskirchen deutlich macht.

KOMMISSION FÜR BREMISCHE KIRCHENGESCHICHTE

Bodo Heyne

Advent 1957.



Christophorus Pezelius
Ein ausbundig Theologus
Wirt alhir abgeschildert sein
Dessen opera wol bekant sein
Darausse der leser spuren kan
Den Geist Gottes in diesem man
Zu Bremen ir gestorben ist
Vund lebet dennoch in Jesu Christ
Erreicht das funff vnd seckzigst Jahr
Ist gestorben ligt begraben dahr,

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung bringt meine Habilitationsschrift, die im Winter 1956/57 der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen vorgelegen hat.

Sie entstand aus dem Studium der bremischen Kirchengeschichte, deren Entwicklungen und Verwicklungen im Zeitalter der Reformation noch heute die unter den deutschen Landeskirchen singuläre Gestalt der Bremischen Evangelischen Kirche prägen. Sie gilt im besonderen jener zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die für die „Civitas Christiana Bremensis" die Konsolidierung der Reformation in dem Werk der „zweiten Reformation" durch Christoph Pezel brachte. Erst in diesem „reformierten" Reformwerk gewann die kleine Stadt an der Weser ihren unverhältnismäßig großen Ruhm als Hort des Evangeliums und der Glaubensfreiheit für die kommenden Jahrhunderte. So mag diese Arbeit ein Beitrag sein zum Verständnis der Bremischen Evangelischen Kirche und ihrer Vergangenheit.

Über das lokalgeschichtliche Interesse hinaus geht die Erforschung der merkwürdigen und ungeklärten Bewegung des „Kryptocalvinismus", jenes Überganges von Melanchthonschülern zum Calvinismus und zum deutschreformierten Kirchentum. Dieser Übergang ist eines der reizvollsten Probleme der protestantischen Dogmengeschichte. Er wird beispielhaft für viele andere Theologen jener Zeit greifbar an der Gestalt, an dem Lebensweg und an dem Wandel der Theologie Christoph Pezels. So soll diese Untersuchung der Klärung jener Frage dienen, auf welche Weise und auf welchen Wegen es vom Wittenberger „Kryptocalvinismus" zur deutschreformierten Theologie kam.

Die Anregung zu dieser Arbeit und die Klärung mancher Fragen in Gesprächen empfing ich von Herrn Prof. D. Otto Weber, Göttingen. Meinem verehrten Lehrer gilt an dieser Stelle mein besonderer Dank. Zu danken habe ich auch Herrn Dr. W. Neuser, dessen Arbeiten im Detmolder Archiv und in der dortigen Landesbibliothek ich benutzen konnte, und Dr. H. Jessen in Bremen, mit dem mich das Interesse an der Rolle Bremens für die Unionspolitik des Protestantismus am Vorabend des dreißigjährigen Krieges verband. Endlich danke ich der Kommission für bremische Kirchengeschichte, daß sie meine Arbeit in ihre Schriftenreihe aufgenommen und für die Veröffentlichung gesorgt hat.

Jürgen Moltmann

Bremen-Wasserhorst, im Juli 1957

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung Seite

a) Das dogmengeschichtliche Problem des „Kryptocalvinismus" 9
b) Die Gestaltwerdung der deutschen reformierten Kirchen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts 13
c) Die Bedeutung Christoph Pezels für den „Kryptocalvinismus" und die „zweite Reformation" 14

TEIL I: *Der „Kryptocalvinismus" in Bremen bis 1581.*

Kapitel 1: *Albert Rizaeus Hardenberg* und seine Hinterlassenschaft . . 16
a) Hardenbergs theologische Bildung vom niederländischen Reformhumanismus und der oberdeutsch-zwinglianischen Reformation 17
b) Hardenbergs Abendmahlslehre 19
c) Das lutherische Zwischenspiel unter *Simon Musaeus* und Daniel von Bürens Umsturz 22
d) Die Superintendentur *Marcus Menings* und der Glanaeusstreit 25
e) Die Hardenbergschüler und ihr Kampf gegen den Philippismus 29

Kapitel 2: *Johannes Molanus*, niederländischer Rektor und reformierter Theologe am Bremischen Gymnasium 29
a) Die Philosophie des Petrus Ramus als humanistische Bildung bei Molanus 33
b) Die spätzwinglianische Abendmahlslehre in den bremischen Abendmahlskontroversen des Molanus 36
c) Die Prädestinationslehre des Molanus 39
d) Die reformierte Auffassung vom „purus cultus" bei Molanus 43

Kapitel 3: Doktor *Johann von Ewich*, Stadtphysikus und kryptozwinglianischer Theologe 45
a) Der Abendmahlsstreit um die Formel: „Esse panem corpus Christi substantiale, sed non substantialiter", zwischen Saleburg, Ewich, Molanus und dem Superintendenten Marcus Mening 48

Kapitel 4: Die „Vergleichspunkte" Pezels und Widebrams in den theologischen Streitsachen zwischen Grevenstein, Voß und Marcus Mening von 1580 56

TEIL II: *Der „Kryptocalvinismus" in Wittenberg.*

Kapitel 1: Der Kryptocalvinismus in Wittenberg 1570 bis 1574 . . . 60
a) Pezels Anteil an den Wittenberger Wirren 62

Seite

Kapitel 2: Grundzüge der Theologie der Philippisten in Wittenberg . . 66
a) Die Christologie 66
b) Die dialektische Lehre von der „communicatio idiomatum" 67
c) Das Interesse an der „wahren Menschheit Christi" 69
d) Die Abendmahlslehre 71
e) Rechtfertigung und Bekehrung 72
f) Gesetz und Evangelium 73
g) Adiaphora 74
h) Die Stellung der Philippisten zu Luthers Person und Lehre 74

TEIL III: *Die „zweite Reformation" in Nassau.*

Kapitel 1: Programm und Charakter der „zweiten Reformation" . . . 76
a) Die christliche Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen" 76
b) Der „christliche Staat". Die Staatsauffassung der reformierten Philippisten 81
c) Die „christliche Bildung" 84

Kapitel 2: Pezels Verhältnis zur calvinistischen Theologie 86

Kapitel 3: Pezels wittenbergisch-genfische Consensus-Theologie, dargestellt an seiner Anschauung von Prädestination und Bekehrung 89
a) Der analytische Begriff von „modus conversionis" 91
b) Die Synthese von analytischer und synthetischer Methode in der Prädestinationslehre 94
c) Die Umgestaltung des Philippismus in der Lehre von der „perseverantia sanctorum"
1. Der anthropologische Vordergrund der „perseverantia sanctorum" . . 97
2. Der theologische Hintergrund der Perseveranzlehre 101
d) Vorsehungslehre und Determinismus 102
e) Pezels Beurteilung seiner Theologie als Consensus zwischen Wittenberg und Genf 104

TEIL IV: *Die „zweite Reformation" in Bremen.*

Kapitel 1: Reform und Kirchenpolitik Pezels in Bremen 106
a) Pezels Mission in Bremen 106
b) Politische Verbindungen innerhalb der europäischen Konföderationspolitik 111
c) Aus der persönlichen Korrespondenz Chr. Pezels 116

Kapitel 2: Pezels Kampf gegen die Abendmahlslehre der spätzwinglianischen Oppositionspartei in Bremen 120
a) Die Entstehungsgeschichte des Streites mit Joseph Naso 120
b) Nasos föderaltheologische Abendmahlslehre 124
c) Piscators Christologie in Nasos Abendmahlslehre 128
d) Die theologiegeschichtliche Bedeutung des Naso-Streites 134

Seite

Kapitel 3: Pezels Kampf gegen Abendmahlslehre und Reformationsverständnis des Luthertums bei Selneccer 135
a) Das apokalyptische Selbstverständnis der lutherischen Frühorthodoxie . . 136
b) Der „protestantische Humanismus" bei Christoph Pezel 138
c) Argumente und Gegenargumente zum „Calvinismus" Pezels 139
d) Der christologische Gegensatz 143
e) Die Konsequenzen für die Abendmahlskontroverse 144

Kapitel 4: Der „Consensus Bremensis Ecclesiae" von 1595 146
a) Die theologische Zusammenfassung des reformierten Philippismus . . . 147
b) Die Christologie 149
c) Die Prädestinationslehre 149
d) Die neue Lehre von der Taufe 152
e) Zeremonien und Adiaphora 154
f) Die Kirchendisziplin 155
g) Die schottische Anfrage und ihre Beantwortung durch Christoph Pezel und Menso Alting 159

Kapitel 5: Bürgermeister Heinrich Kreffting und das Scheitern der Kirchenzuchtordnung des Consensus Bremensis 163

Beilage I: Von der philippistischen Geschichtswissenschaft zum apokalyptisch-heilsgeschichtlichen System des Coccejus 167

Beilage II: Der lateinische Text der schottischen Anfrage 172

Beilage III: Das Antwortschreiben des bremischen Rates auf die Unionsvorschläge Heinrichs von Navarra, überbracht durch den Legaten Ségur 179

Beilage IV: Ein Brief des Grafen Johann VI. von Nassau-Dillenburg an den Rat der Stadt Bremen über die Demission Pezels vom 25. November 1579 181

Bibliographie Christoph Pezels 185

Literaturverzeichnis 187

Personenregister 191

EINLEITUNG

a) *Das dogmengeschichtliche Problem des „Kryptocalvinismus".*

Die Bewegung des sog. Kryptocalvinismus ist seit langem eines der reizvollsten Probleme der protestantischen Dogmengeschichte im Reformationszeitalter. Der Übergang eines philippistischen Flügels in die reformierte Kirche und zur sog. „deutschreformierten" Theologie, der 1574 mit der Austreibung der Wittenberger Melanchthonschüler aus Kursachsen seinen Höhepunkt fand, hat in den bisherigen Darstellungen die verschiedensten Deutungen erfahren, ohne daß es zu einer schlüssigen Erhellung gekommen wäre über Hintergründe, Motive und Umstände dieses Überganges. Es kann nach der Forschung[1]) festgestellt werden, daß erstens für die geistige Vorbereitung dieser Wendung in Wittenberg ein fester terminus a quo nicht zu definieren ist, und daß zweitens eine rein ideengeschichtliche Analyse des philippistischen und calvinistischen Ansatzes methodisch nicht ausreicht. Denn es ist dieser Umschwung nicht ad hoc erfolgt, und er ist nicht allein auf die Wittenberger Melanchthonschule beschränkt, sondern er hat sich im Laufe einer langen, vielschichtigen Bewegung, in einer in den verschiedenen philippistischen Kontroversen mit dem Gnesioluthertum sich ergebenden Modifizierung des melanchthonischen Erbes und in neuen politischen Konstellationen innerhalb des europäischen Protestantismus vollzogen. Eine sachgemäße Erfassung des Komplexes „Kryptocalvinismus" kann daher nicht allein die Wittenberger Schule ins Auge fassen, sondern muß korrespondierende Vorgänge in anderen protestantischen Ländern mitbeachten. Sie kann sich weiter nicht auf eine ausschließlich dogmengeschichtliche Betrachtungsweise beschränken. Sie darf zuletzt nicht nur die Umformung des Philippismus, sondern muß ebenso die Umformung des Calvinismus im reformierten Philippismus beachten.

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

---

[1]) Lit.: *H. Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus, 1555 bis 1581, 4 Bände, 1852; *O. Ritschl*, Dogmengeschichte des Protestantismus, Band II, 1, 1912; *Planck*, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, Band V, 1800; *P. Tschackert*, Die Entstehung der luth. und ref. Kirchenlehre, 1910; *G. Kawerau*, PRE³ XXI, S. 185 ff; *Henke*, Caspar Peucer, 1865; *R. Calinich*, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, 1866; *J. F. A. Gillet*, Crato von Craffthein und seine Freunde, 2 Bände, 1860; *R. Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengesch., IV. 2 (1920) S. 509 ff; *H. E. Weber*, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, 2 (1940), S. 225 ff, S. 322 ff.

untergründigen Modifizierung des melanchthonischen Lehrbegriffs um „Calvinismus" gehandelt habe. Es war im Ansatz wenigstens in der Wittenberger Schule ein schlichter „Kryptophilippismus".

V. E. Löscher[2]) weist m. E. mit Recht darauf hin, daß die Anfänge dieser philippistischen Metamorphose nicht allein in Wittenberg und nicht erst nach dem Tode Melanchthons 1560 zu suchen und anzusetzen sind, sondern bald nach dem Tode Luthers zu finden seien in den *Hardenberg*streitigkeiten in *Bremen* ab 1552 und in den *Breslauer* Auseinandersetzungen um *Joachim Curaeus* und *Zacharias Ursin*, die bald nach 1558 begannen. Zweifellos haben die Kämpfe dieser Philippisten auf die Wittenberger Schule zurückgewirkt und die kirchenpolitischen und theologischen Entscheidungen der kursächsischen Philippisten beeinflußt. In beiden Städten standen nun aber bezeichnender Weise solche „Melanchthonianer" im Streit mit dem Gnesioluthertum, die zwar durch die Schule Melanchthons gegangen waren, jedoch vorher (Hardenberg) oder hinterher (Ursin) enge und vielsagende Verbindungen zur Zürcher Reformation (Bullinger) hatten. So ist zumal Hardenberg viel mehr bestimmt gewesen von dem reformhumanistischen Klima der niederländischen „Brüder vom gemeinsamen Leben", aus deren Kreisen er kam, und ist, wie noch zu zeigen sein wird, viel stärker Bucer- und Bullingerschüler als Melanchthonianer gewesen. Seine Freundschaft mit Melanchthon, die aus der Zeit des Kölner Reformationsversuches Hermanns von Wied datiert, ist niemals eine schülerhafte Abhängigkeit, sondern stets eine Freundschaft gewesen, die der Entfaltung seiner eigenen Theologie und seiner Kritik an Melanchthon Raum ließ. Ähnliche Verbindungen besaß der junge Ursin schon in Breslau zu Heinrich Bullinger und Heinrich Stephanus (Genf)[3]). Joachim Curaeus stand dem kaiserlichen Arzt Crato von Crafftheim nahe, dessen Freundeskreis alle Spielarten protestantischer, humanistischer und häretischer Ideen vom orthodoxen Calvinismus zum Wittenberger Philippismus bis zum ausgesprochenen Antitrinitarismus aufweist[4]). Endlich zeigen die Kirchenordnungen von Liegnitz und Brieg aus den kritischen Jahren 1573 und 1574, daß der schlesische Kryptocalvinismus der Entwicklung und dem inneren Wandel der Wittenberger Melanchthonschule in allen Stücken parallel sich entfaltete und in einer innigen Korrespondenz zu ihr stand. Auch und gerade nach seinem Sturz in Kursachsen fand der Philippismus im Herzogtum Liegnitz und Brieg seine Domestizierung, bis die Piasten zu Beginn des 17. Jahrhunderts den Übergang zur reformierten Konfession nach brandenburgischem Vorbild vollzogen[5]).

---

[2]) *V. E. Löscher*, Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-lutherischen und den Reformierten, Teil 3, 1724, S. 167 ff.

[3]) Darüber gibt Aufschluß ein Brief Ursins aus Breslau an Heinrich Stephanus von 1559 (Mnscr. Brem. a. 8, Nr. 108).

[4]) Vgl. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, 1860.

[5]) Vgl. Schlesische Kirchen- und Schulordnungen von der Reformation bis ins 18. Jh., Quellen zur Schles. Kirchengeschichte, Bd. 1, ed. H. Jessen und W. Schwarz, Görlitz 1938, S. 46 ff: Herzog Georg II. zu Brieg: Mandat in Religionssachen vom 15. 1. 1573, S. 50 ff: Fürstlich Briegischer Abschied, welchergestalt in denen Kirchen dieses Fürstentums die Articuln von der Person Christi, seiner Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes und seiner Gegenwart im hl. Abendmahl gelehrt werden soll, vom 10. Dez. 1574, S. 75 ff: Briegsche Kirchenordnung von 1592, S. 88 ff: Kirchenordnung im Fürstentum Liegnitz von 1594.

Damit sind nur einige wenige der Strömungen genannt, die dem kursächsischen Kryptocalvinismus korrespondierten und ihn von außen her beeinflussend in die Richtung auf die „deutschreformierte" Theologie dirigierten. Es muß festgehalten werden, daß es Melanchthonfreunde dieser Art und nicht allein genuine Melanchthonschüler gewesen sind, die dem Philippismus den Akzent der westlichen, der oberdeutschen, der Schweizer und der französischen Reformationsbewegung mitgeteilt haben. Es sind nicht selten reformhumanistische Spiritualisten, die unter dem Druck der lutherischen Orthodoxie zu diesem Kreise stießen und sich Formeln anschlossen, die zwar nicht die eigenen waren, wohl aber ein gewisses eigenes Verständnis offen ließen. Es sind, genauer gesagt, in großer Zahl Humanisten nichttheologischer Fakultäten, vornehmlich aber Mediziner und Literaten in politisch einflußreichen Positionen gewesen, die ihr freies Denken über Religion und Leben im Mantel des Philippismus bargen und in seinem Schutz verbreiteten. V. E. Löscher sieht richtig, wenn er diese Gruppen so charakterisiert: „Unter denen medicis, zumahl denen, so curieuser und artiger studieren wollten, als es der Lauf der Zeit mitbrachte, hatte dieses malum auch gantz überhand genommen. Caspar Peucer . . war der Vornehmste in dieser Cabale."[6]) Er nennt weiter Joachim Curaeus, Johann Crato, Petrus Monau, den kaiserlichen Leibarzt, und Johann Posthius, einen Pfälzischen Arzt. Den Literaten rühmt er ein Gleiches nach: „Die sich allzu genau auf Literatur und elegantiora studia legen, haben insgemein ein penchant zum Indifferentismus . . . Die Inclination der Literatorum zur zwinglianischen Meinung hat sich schon seit 1540 geäußert."[7]) Es sind unter anderen Wolfius, Gessner, Ramus, Johann Camerarius und seine Söhne Philipp und Joachim, Johann Sturm, Guil. Xylander, Georg Fabricius, Joachim Meister, Joh. Vultejus, Paul Melissus und Nathan Chytraeus. Löscher nennt als Gründe, warum die Gebildeten in deutschen protestantischen Landen dem Kryptocalvinismus huldigen, 1. Melanchton und seine Schule und 2. Petrus Ramus und seine neue humanistische Philosophie. Dieser Zug der Zeit war so stark, daß der orthodoxe Lutheraner Selneccer klagen konnte, „daß man niemand mehr vor gelehrt halten wolle, er sey denn ein Sakramentirer"[8]). Auch Pezel, Ursin, Molanus und andere waren zunächst nicht Theologen, sondern magistri artium und standen also ebenso wie ihr Meister Melanchthon zwischen beiden Fakultäten. In diesen und beeinflußt von diesen Kreisen humanistisch gebildeter und reformtheologisch interessierter Laien hat sich jene Bewegung gebildet, die die „kryptocalvinistische" genannt wurde. Ihr Ziel war, so weit man ein solches als ein gemeinsames fixieren kann, eine humanistische Wiedergeburt des Corpus Christianum in Kirche und Schule, in Theologie und Wissenschaft. Es lag im Geiste dieser Bewegung, daß man Luthers Reformation als den entscheidenden Einbruch in Papsttum und Scholastik begrüßte, ihm jedoch in dem jetzt zu vollziehenden Neubau von Kirche und Schule nicht folgte. Man erblickte die „Vollendung der Reformation" in einem neuen eigenständigen Reformwerk, wie es nach westeuropäischem Vorbild zuerst in der Pfalz ab 1560 als die „zweite Reformation" durchgeführt wurde.

---

[6]) V. E. Löscher, a.a.O. S. 149 ff.
[7]) ebd. S. 152.
[8]) Zitat aus der Schrift „Kurze Warnung", S. 14, bei V. E. Löscher, a.a.O. S. 153.

Die Reinigung („Emendation") der Kirchen von ihrem mittelalterlichen Schmuck und die disziplinäre Formation der „reinen Gemeinde" nach urchristlichem Vorbild in Gestalt einer „Reformation des Lebens" waren die ersten Schritte auf dem angestrebten Wege zur Erfüllung des alten Traumes von einer Wiederkunft des „goldenen apostolischen Zeitalters" der Kirche. Die Befreiung der Wissenschaften vom Bann der Scholastik, die Reinigung der reformatorischen, biblischen Theologie von thomistisch-aristotelischen Kategorien, namentlich die Befreiung der Abendmahlslehre von den Resten der verhängnisvollen ontologischen Begriffe, in denen, wie man sagte, Luther noch befangen gewesen sei, erschien als die Erfüllung des alten Traumes vom „goldenen Zeitalter" in der Blüte der bonae literae. Beide Ziele erfüllten die Hoffnung der Philippisten im Übergang. Beides miteinander verbunden ergab die Zukunftshoffnung der sog. „Kryptocalvinisten".

Die dogmatische Annäherung ergab sich zunächst aus dem zweiten Abendmahlsstreit, der ab 1552 zwischen Westphal in Hamburg und Calvin, ab 1556 zwischen Timann und Hardenberg in Bremen, ab 1559 zwischen Erastus mit seinen Promovenden Klebitz und Sylvius und Heßhusius in Heidelberg und ab 1558 zwischen Curaeus und Stöckel in Breslau ausbrach und nahezu alle deutschen Kirchen und Universitäten zur Entscheidung zwang. Das lutherische Ubiquitätsdogma brachte eine in sich verbundene und korrespondierende Front zusammen, in der sich Philippisten, Humanisten und Calvinisten trafen und hinter der die internen dogmatischen Differenzen, die Fragen der Prädestinationslehre, der Tauflehre und der Kirchendisziplin, zunächst zurücktraten und erst später teils in harten Kontroversen (Erastus) ausgetragen, teils auf einen Konsensus gebracht wurden.

Hinzu kommt, daß mit diesen Abendmahlsstreitigkeiten zugleich Unionsverhandlungen politischer und kirchenpolitischer Art verbunden waren. Die Vorbereitung des Konkordienwerkes und die diplomatische und kirchenpolitische Wirksamkeit *Andreaes* auf der einen und die gleichfalls diplomatische Unionstätigkeit der Genfer (Beza), Zürcher, Heidelberger und Hessen, die Unionswünsche der Niederländer und Hugenotten im Westen und die in allen genannten Verbindungen so einflußreiche Aktivität des kursächsischen Gesandten Hubert *Languet* auf der anderen Seite gaben den theologischen Kontroversen ihr eigenes Gesicht. Wenn H. Heppe[9]) zu zeigen versucht hat, daß es sich bei dieser Opposition gegen das Gnesiolutherтum um eine große „gemeinreformatorische Bewegung" gehandelt habe, die sich aus dem Philippismus, einer humanistischen Unterströmung und calvinistischen Elementen zusammengesetzt habe, so ist dies zwar nicht in Bezug auf den „gemeinreformatorischen Ausgangspunkt", den es bei diesen verschiedenen Geistern nicht geben konnte, richtig, wohl aber in Bezug auf das Unionsziel der von den Hessen vorgeschlagenen „Gegenkonkordie" und für den Geist der Zusammenarbeit in der gemeinsamen Front gegen das Konkordienluthertum. Wie das Schlagwort „Kryptocalvinismus" im Grunde nur die gemeinsame Gegnerschaft sehr disparater Elemente gegen das neue Luthertum nennt, so ist die Einheitlichkeit dieser Bewegung auch kaum im Ausgangspunkt, sondern vielmehr in dem gemeinsamen Ziel festzustellen.

---

[9]) Vgl. den Gesamtaufriß seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus", 1852.

b) *Die Gestaltwerdung der deutschen reformierten Kirchen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.*

Die andere Seite des angegebenen Problems liegt in der Frage, wie der Philippismus nach der Lösung vom Luthertum und dem lutherischen landesherrlichen Kirchenregiment in Kursachsen in den für eine neue Gestaltung kirchenpolitisch offenen Ländern den Calvinismus assimiliert habe, bzw. wie theologisch der angestrebte Konsensus von Wittenberg und Genf erreicht und ein „deutschreformiertes" Kirchenwesen zustande gekommen sei. Die Formation der Kirchen in den reformierten Ländern wie der *Pfalz, Nassau, Bremen, Lippe* und *Anhalt* ist nicht zu denken ohne den Einfluß der vertriebenen Kryptocalvinisten, die hier zur weiteren und konsequenten Durchführung der Reformation willkommene Aufnahme fanden. Es ist erstaunlich und immer wieder überraschend, zu welcher kirchenreformerischen Aktivität die vertriebenen Wittenberger Professoren in den Aufnahmeländern erwachten. Das Programm, das sie hier im Verein mit genuinen Calvinisten für ein neues Reformwerk entwarfen, gipfelte in dem Schlagwort von der *„zweiten Reformation"*. Man empfand Melanchthon als Zwischenlösung und seine Theologie der Vermittlung als Übergang. Die „reformierten" Philippisten proklamierten ihren Übertritt zum Calvinismus in Theologie und Kirchenordnung geradezu als „zweite Reformation", weil und indem sie durch die erste und, wie sie meinten, „unvollendete" Reformation Luthers hindurchgegangen waren. Das reformerische Sendungsbewußtsein, das sich in dem Wort von der „zweiten Reformation" ausprägt, ist eine der gewichtigsten Wurzeln des deutschen landeskirchlichen Reformiertentums. Die reformierten Landeskirchen der Pfalz, Nassau, Bremen und Lippe haben in dieser reformiert-philippistischen Bewegung in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts ihre bleibende Gestalt gewonnen. Auch der Übertritt Johann Sigismunds von Brandenburg stand unter dem Motiv, daß die „reformierte" Kirche die Vollendung der lutherisch-melanchthonischen Kirchenreformation bedeute. Inhaltlich wurde die „zweite Reformation" als eine „Reformation des Lebens" verstanden, nachdem für die Philippisten die „Reformation der Lehre" durch Luther weitgehend erreicht war. Wir finden daher die eigentliche Wendung der reformierten Melanchthonschüler weniger auf theologisch-systematischem Gebiet, als viel mehr in ihren neuen kirchenpolitischen und reformerischen Entscheidungen, mit denen sie die Emendation der Kirchen und eine neue presbyteriale Kirchenordnung in Angriff nahmen. „Reformation des Lebens", das heißt, konsequente Formation von Kirche, Schule und Staat nach den Grundsätzen des neuentdeckten biblischen Evangeliums[10]). Kann man allgemein sagen, daß der Protestantismus nach 1555 aus seiner germinativen in seine formative Epoche geraten war und daß die Konsolidierung des Luthertums im Konkordienwerk seinen Niederschlag fand, so muß festgestellt werden, daß sich

---

[10]) Der Begriff der „zweiten Reformation" oder der „Reformation des Lebens" begegnet in der Kirchengeschichte des 17. Jhs. immer wieder unter den Reformideen des Pietismus reformierter und lutherischer Prägung, die sich, wie Pezel, gegen den Laxismus ihrer Zeit wenden. Er steht bei Pezel unter dem ursprünglichen Motiv melanchthonischer Theologie, wie Melanchthon es Camerarius nennt, 17. Jan. 1525 (C.R.I., S. 722): „Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem."

für die genannten reformierten Landeskirchen ein analoger Prozeß in der „zweiten Reformation" vollzog, der seit 1560 in der Pfalz, seit 1578 in Nassau, seit 1581 in Bremen und um die Jahrhundertwende in Lippe und Hessen einsetzte. Die gleichen Elemente, die man bis dahin „Kryptocalvinismus" nannte, kamen in der „zweiten Reformation" zum Durchbruch.

c) *Die Bedeutung Christoph Pezels für den „Kryptocalvinismus" und die „zweite Reformation".*

Diese Untersuchung beschränkt sich darauf, das Problem des „Kryptocalvinismus" und das Wesen der „zweiten Reformation" an dem Lebensweg, an den Entscheidungen und in der Gedankenwelt Christoph Pezels aufzuzeigen. Er ist neben Peucer die Hauptfigur in den kryptocalvinistischen Wirren in Wittenberg bis 1574. Im Streit mit den Jenaer Lutheranern unter Wigand, bei der Abfassung der kompromittierenden wittenbergischen Schriften und in den verborgenen Verbindungen zu den Pfälzer Reformierten tritt er für uns nach den Zeugnissen seines neu aufgefundenen Detmolder Nachlasses sehr viel stärker als der eigentliche theologische Wortführer der Fakultät in den Vordergrund, als es bisher bekannt war. Auf seinen Einfluß geht in der Hauptsache auch die Gestalt der „zweiten Reformation" in Nassau, Bremen, Lippe und vermutlich auch in Anhalt zurück.

Christoph Pezel hat bisher keine eingehende Würdigung durch dogmengeschichtliche oder biographische Spezialuntersuchungen erfahren. Wohl existieren lokalgeschichtliche Untersuchungen zur bremischen Kirchengeschichte über seine Wirksamkeit von 1580 bis 1604 und über die Bremische Kirche in seiner Zeit, die den Motiven und den Umständen des Überganges Bremens zur „deutschreformierten" Theologie und Kirchengestalt nachgehen[11]). Wohl findet Pezel in den eingangs genannten dogmengeschichtlichen Untersuchungen beiläufige Erwähnung, wenn der Kryptocalvinismus Gegenstand der Darstellung ist. Doch ist der Zusammenhang von „Kryptocalvinismus" und „zweiter Reformation", der an seiner Person wie bei kaum einer anderen greifbar wird, noch nicht recht untersucht worden.

Die vorliegende Arbeit setzt daher ein bei dem *Bremischen Kryptocalvinismus,* wie er im Anschluß an die Hardenbergischen Abendmahlsstreitigkeiten seit 1552 entstanden war und nach Hardenbergs Vertreibung aus Bremen 1561 zunehmend profilierter von der spätzwinglianischen Oppositionspartei um Molanus, Ewich und Heinrich Saleburg vertreten wurde. Damit soll im ersten Teil nicht nur ein Stück lokaler Kirchengeschichte Bremens aus bisher zum größten Teil unbekannten Quellen vorgeführt werden. Es ergibt sich darüber hinaus, daß wir in Bremen eine dem Wittenbergischen Kryptocalvinismus gleichlaufende und korrespondierende Bewegung finden, deren direkter Zusammenhang mit der Entwicklung der Wittenberger

---

[11]) Ikenii Oratio de illustri schola Bremensi, 1741, *J. F. Iken,* Die Wirksamkeit des Christoph Pezelius in Bremen 1580 bis 1604, Brem. Jahrb. IX, S. 1 ff (sehr lückenhaft und einseitig philippistisch orientiert); *O. Veeck,* Geschichte der Reformierten Kirche Bremens, 1909, S. 42 ff; *J. F. Iken,* Der Consensus Ministerii Bremensis Ecclesiae von 1595, Brem. Jahrb. X, S. 84 ff; ders., Bremen und die Synode zu Dordrecht, Brem. Jahrb. X. S. 11 ff.

Linie an verschiedenen Stellen bewiesen werden kann, deren Verbindung zur Zürcher Reformation (Bullinger, Gualter) jedoch ein gewisses eigenes Gepräge herausstellt.

Im zweiten Teil mußten der Ausgangspunkt Pezels vom *Wittenberger Philippismus* und die Gründe für den Sturz des kursächsischen Kryptocalvinismus dargestellt werden. Die grundlegende Wendung hat Pezel dann im Rahmen der „zweiten Reformation" in Nassau und in der Diskussion mit den Neustädter reformierten Theologen gefunden. Die in Nassau programmatisch gewonnenen neuen Ansätze haben zuletzt ihre Entfaltung in dem kleinen Stadtstaat Bremen gefunden. So wird denn der vierte Teil über die „zweite Reformation" in Bremen die Krönung des Pezelschen Lebenswerkes darlegen. Auf dem *Zusammenfließen des wittenbergisch-nassauischen und des bremischen Kryptocalvinismus und* auf der daraus sich ergebenden reformierten Gestalt der Bremischen Kirche liegt deshalb zuletzt der Schwerpunkt dieser Untersuchung. Sie gilt damit in der Hauptsache dem Übergang der „urbs fabirana reformanda" zur „urbs fabirana reformata". An der Geschichte der Weserstadt Bremen, die nach Clemens Ptolemaeus Alexandrinus „Fabiromontanum" oder „Fabira Saxonum" genannt wurde, ist der Ansatz des nachreformatorischen Zeitalters typisch und exemplarisch am besten greifbar.

Es ist dieser Arbeit ein Bild Pezels beigefügt, das sich in seinem Detmolder Nachlaß fand, da bislang, wie noch Fr. Iken in seiner genannten Untersuchung beklagt, kein Bild dieses für Bremen so wichtigen Mannes zu finden war.

TEIL I

Der „Kryptocalvinismus" in Bremen bis 1581

Kapitel 1

Albert Rizaeus Hardenberg und seine Hinterlassenschaft

Wenn je ein Theologe der Reformationszeit die Bremische Kirche geprägt hat, in ihrer Problematik sowohl als auch in ihrer geistigen Gestalt, so ist es der vieldeutige und schwergreifbare Reformhumanist Albert Hardenberg gewesen. An seiner Person wie an seiner Theologie schieden sich die Geister für Jahrzehnte. Der Streit um seine Anschauungen über das Abendmahl zog sich weit über das Jahr seiner Verbannung aus Bremen, 1561, hinaus bis in die Zeit, als Christoph Pezel der Bremischen reformierten Kirche ihre bleibende Gestalt gab. Immer wieder spüren wir bei seinen Schülern und Anhängern in der Stadt jenen eigentümlichen, kryptohumanistischen und kryptozwinglianischen Geist, der gegen die jeweils herrschende Kirchenlehre, sei es die lutherische, die philippistische oder die calvinistische, in Opposition trat. Immer wieder war die Stadt Bremen selbst in ihrer politischen und merkantilen Existenz in den Konfessions- und Unionsverhandlungen jener Zeit von innen her bedroht durch den Hardenbergschen Geist, der als „Schwärmerei" oder „Calvinismus" verdächtigt wurde und den reichsrechtlichen Boden der Stadt zu untergraben schien. Hardenberg ist trotz seines kurzen Aufenthaltes in Bremen von 1547 bis 1561 und trotz seines Scheiterns am flacianischen Luthertum die zentrale Gestalt der ganzen bremischen Kirchengeschichte im 16. Jahrhundert.

Die bisherigen Darstellungen dieses Mannes[1]) ergeben zwar im Biographischen ein einigermaßen zutreffendes Bild, sind jedoch sowohl in der Sammlung der Dokumente und Briefe, als auch in der theologischen Erhellung seiner Gedankenwelt sehr unzureichend. Namentlich die umfangreiche Korrespondenz Hardenbergs ist noch in keiner Weise erschöpft, und gerade sie ergibt — da seine öffentlichen Erklärungen stets unter bestimmtem kirchenpolitischen Druck entstanden sind — ein wesentlich anderes Bild, als das bisher geläufige. Ohne einer notwendigen, neuen Monographie vorzugreifen, seien deshalb hier im Ansatz einige kaum genügend beachtete Verbindungen Hardenbergs herausgestellt, von denen her das bekannte Urteil, Hardenberg sei „Melanchthonianer" gewesen und habe „den milderen, freien melanchthonischen Geist nach Bremen gebracht"[2]), revidiert werden muß. Zugleich soll damit der Ausgangspunkt gewonnen werden für eine ausführliche Darstellung

---

[1]) *Daniel Gerdes*, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi, Groningen u. Bremen 1756 (Dokumentensammlung); *Bernhard Spiegel*. D. Albert Rizäus Hardenberg, Brem. Jahrb. Bd. IV 1869; *Carl Rottländer*, Der Bürgermeister Daniel von Büren und die Hardenbergischen Händel in Bremen 1555—1562, Diss., Göttingen 1892 (daselbst Literaturverzeichnis der ält. Untersuchungen).

[2]) Veeck, Geschichte der reformierten Kirche Bremens, Bremen 1909, S. 6 f. So auch Iken, Brem. Jahrb. IX, S. 12: „Der gelehrte und feingebildete Domprediger Albert Hardenberg hatte hier gewirkt und die Herzen vieler Bürger für die mildere Weise Melanchthons, vorzüglich in der Abendmahlslehre, gewonnen."

seiner, in der Kirchengeschichtsschreibung für Bremen fast völlig unbekannten, Schüler und Anhänger. Sie erst haben Hardenbergs Anschauungen in ihrer ganzen Schärfe unverhüllt an den Tag gebracht und mit ihnen in den schulischen Ausbildungsstätten der Stadt die kommende Generation geprägt.

a) *Hardenbergs theologische Bildung vom niederländischen Reformhumanismus und der oberdeutsch-zwinglianischen Reformation.*

Albert Rizäus Hardenberg, geboren vermutlich um 1510 in Hardenberg, Provinz Oberyssel in den Niederlanden, wurde erzogen im Bruderhaus zu Groningen und empfing die Grundlagen seiner Bildung in dem Bernhardinerkloster zu Aduard, das unter der Leitung des Abtes Goswin von Halen stand. So wuchs er auf im geistigen Bannkreis der *„Brüder vom gemeinsamen Leben"*. Er hat diese Herkunft nie verleugnet. Nach seiner Vertreibung aus Bremen schrieb er in seinem Refugium zu Rastede eine Biographie über den geistigen Vater dieser mittelalterlichen Reformbewegung *Johann Wessel* und führte seine Anschauungen über das Abendmahl auf dessen mystische Reformtheologie zurück. Die Bewegung der „Brüder vom gemeinsamen Leben" war bei Ausbruch der Reformation ein Hort humanistischer Bildung (Rudolf Agricola) und mystischer Laienfrömmigkeit. Wenn sie in einer Weise „vorreformatorisch" zu nennen ist, dann war sie eine Tradition, die wohl die Schweizer, nicht aber die lutherische Reformation vorbereitet hat.

Der zweite, der für Hardenbergs theologischen Werdegang von entscheidender Bedeutung war, ist *Johannes a Lasco* gewesen, der ehemalige Erasmusschüler, der zur zwinglianischen Reformation gefunden hatte. Auf a Lascos Einfluß geht nach langen Kämpfen Hardenbergs Austritt aus dem Kloster zurück[3]). Schon 1530 hatte Hardenberg sich bei seinem Studium in Löwen an die Schriften des Erasmus gehalten und die scholastische Theologie der Fakultät abgelehnt. Aus Mainz, wo er 1539 zum „Doctor bullatus" promovierte, datiert seine Freundschaft mit a Lasco, an der er zeit seines Lebens festhielt und die ihn immer wieder nach Emden führte. So fand er über seinen Freund den Weg vom Wesselschen Reformhumanismus zur Zürcher Reformation und zu Heinrich Bullinger, dem Hüter des zwinglianischen Erbes.
Erst im Juni 1543 finden wir Hardenberg in Wittenberg. Hier nennt er als seine Freunde *Melanchthon* und Paul *Eber*[4]). Zu Luther selbst hat er hier und auch später niemals ein rechtes Verhältnis gefunden.

Seine erste reformatorische Tätigkeit begann er 1544 im Dienste des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied[5]). Schon 1541 hatte der Erzbischof den Gedanken einer Reform des Erzstiftes gefaßt. Er hatte zunächst Bucer (1542), später Melanchthon (1543) für einen Reformationsentwurf gewonnen. Beide Unionstheologen hatten hier den Versuch unternommen, eine Reformation auf der Grundlage der Nürnberger Reformationsartikel und der Wittenberger Konkordie von 1536 durchzuführen. Er scheiterte am Widerstand des Domkapitels auf der einen und an den

---

[3]) Spiegel, a.a.O. S. 30.
[4]) Briefwechsel in „Epistolae Gothanae" (ed. E. S. Cyprianus, Leipzig 1714), S. 21 ff.
[5]) Vgl. Varrentrapp, Hermann von Wied und sein Reformationsversuch, 1878; Lippgens, Johannes Gropper, Münster 1951.

heftigen Angriffen Luthers auf der anderen Seite. Am 20. Februar 1544 wurde Hardenberg in das Erzstift berufen und trat, so wird man sagen müssen, weniger die Nachfolge Melanchthons als vielmehr diejenige Bucers an. Seine Korrespondenz wandte sich in diesen Jahren in auffallender Weise den oberdeutschen und Schweizer Theologen zu. Die Verbindungen seines Freundes a Lasco kamen ihm hier zunutze. Wie Bucer so sah auch Hardenberg die vornehmste Aufgabe des Kölner Reformationswerkes im Kampf für eine Union mit den Schweizern. „Adversarii hoc tempore urserunt, ut hac occasione vos a reliquis Germanis separarent", schrieb er 1545 an Bullinger[6]). Im Juli 1544 wurde er vom Erzbischof mit bestimmten Aufträgen — es trieb ihn nicht „echt deutsche Wanderlust" (Spiegel) — zu den Oberdeutschen und Schweizern geschickt[7]). Diese für seine eigene theologische Entwicklung überaus wichtige Dienstreise führte ihn über Straßburg, Basel, Zürich, St. Gallen, Konstanz und vermutlich auch Ulm zu allen bekannten Theologen des Südens. Seine Korrespondenz aus den folgenden Jahren gibt einen umfangreichen Beweis für seine theologische Annäherung an die Zürcher Theologie Bullingers.

1543 war in Bonn aus der Hand Bucers und Melanchthons die Grundlagenschrift der Kölner Reformation erschienen: „Von Gottes gnaden unser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. einfaltiges bedenken, worauff ein Christliche, an dem Wort Gottes gegrünte Reformation, an Lehr, brauch der Hl. Sacramenten . . . bis uff eines freyen, Christlichen Gemeinen, oder Nationales Concilii judicium anzurichten sye". Sie fand vor allem in ihren Definitionen zur Abendmahlslehre Luthers heftigsten Widerspruch. Melanchthon und Bucer waren daher alsbald bemüht, Luthers Zorn zu stillen, und versicherten, daß sie nichts gegen seine Abendmahlslehre hätten sagen wollen. Ganz anders reagierte Hardenberg nach der Rückkehr von seiner Schweizer Reise. Er war keineswegs gewillt, sich dem Urteil Luthers zu beugen, sondern kritisierte scharf die unterwürfige Haltung Bucers[8]).

Zu seinen engen Beziehungen zu den Schweizern kamen in späterer Zeit freundschaftliche Korrespondenzen mit den Heidelberger Zwinglianern, mit *Joachim Klebitz*[9]) und in noch größerem Ausmaße mit dem umstrittenen Arzt und Theologen *Thomas Erastus*[10]). Beide waren Zwinglianer, die in der Pfalz nicht nur den Kampf gegen das Luthertum führten, sondern auch in nicht weniger heftige Streitigkeiten mit dem Calvinismus Olevians und Dathens verwickelt waren. Erastus war es, der Hardenberg als seinen Vorposten in Bremen betrachtete, der ihn ständig auf dem

---

[6]) Hardenberg an Bullinger, 25. März 1545 (STA Zürich E II 338, S. 1412).
[7]) Hardenberg an Bullinger, 15. Aug. 1571 (STA Zürich E II 345, S. 540): „. . . cum ab Episcopo Coloniensi (in cujus tunc eram fide) eram in Helvetios missus, . . . ut addiscerem rationem et usum verum religionis."
[8]) Spiegel, a.a.O. S. 51.
[9]) Der Klebitzsche Zwinglianismus wird aus einem seiner Briefe an Hardenberg von 1560 einsichtig. Er schreibt hier in der gemeinsamen Abwehr des „Farrago" Timanns: „Panis cum corpore Christi unitas non sit in manu ministri, sed potius in corde sumentis." Sein Problem sei, „quomodo sit corpus Christi in corde, sub corde, cum corde" (Mnscr. Brem. a. 10, Nr. 261).
[10]) An Hardenberg gerichtete Erastusbriefe liegen in Bremen: Mnscr. Brem. a. 10. Nr. 41, 49, 54, 56, 58, 63, 65, 66.

Laufenden hielt über den Fortgang der neuen pfälzischen Reform und über seine geschickte Agitation gegen den Lutheraner Heßhusius und ihm in einem ausführlichen Briefwechsel mit Daniel von Büren den Rücken zu stärken versuchte[11]).

b) *Hardenbergs Abendmahlslehre.*

1589 hat Christoph Pezel den Briefwechsel zwischen Hardenberg und Melanchthon herausgegeben. Nicht ohne seine Absicht hat diese Veröffentlichung dazu verführt, Hardenberg als „Melanchthonianer" einzuordnen. Schon eine kurze Prüfung seiner Theologie zeigt jedoch, daß zwar von einer Melanchthonfreundschaft Hardenbergs geredet werden kann, daß aber die Wurzeln seiner Theologie in der eigenartigen Verknüpfung von niederländischem Reformgeist und zwinglianischer Reformation lagen. Da Hardenberg, wie Spiegel ihn charakterisiert, eine zaghafte und ängstliche Natur war und im Verlaufe des Abendmahlsstreites in Bremen immer mehr in die Rolle eines Angeklagten gedrängt wurde, ist es nicht verwunderlich, daß er sich in seinen erzwungenen Konfessionen nur sehr zurückhaltend und doppeldeutig äußerte. Er war zu einem „Kryptozwinglianer" geworden, da er es öffentlich nicht sein konnte, ohne seine Freunde im Rat zu gefährden und seine Deckung aus Wittenberg zu verlieren.

Spiegel urteilt über seine Abendmahlslehre: „Als Zögling des Bruderhauses in Groningen, insbesondere Insasse des Klosters Aduard, darinnen Wessels Geist noch lebte, war er, wie dieser, mehr auf eine freie, geistige Anschauung vom Abendmahl gewiesen. Als intimer Freund a Lascos, der Zwinglis Umgang genossen, als Freund Melanchthons, Verehrer Bucers, Gastfreund Bullingers und in persönlichem Verkehr mit Pellikan, Blaurer, Gualter können wir ihn uns kaum anders als von einer freien melanchthonischen, vielleicht sogar etwas mehr zu Zwingli hinneigenden Anschauung vom Abendmahl denken" [12]). In der Tat handelt es sich kaum noch um einen rechten Philippismus, sondern um oberdeutsche, zwinglianische Anschauungen, wenn Hardenberg bei der Auslegung der Wittenberger Gutachten zu seinem Streit gewisse unauffällige, aber nicht unerhebliche Verschiebungen vornahm.

1547 war Hardenberg nach der erfolgreichen Schlacht der Schmalkaldener bei Drakenburg nach Bremen gekommen und war vom Domkapitel — wahrscheinlich nicht vom Rat — zum Domprediger gewählt worden. Seine anfängliche Freundschaft mit dem Lutheraner Timann, die sich u. a. in der für die Geschichte des Abendmahlsstreites erstaunlichen Tatsache bekundet, daß Timanns Unterschrift sich unter Hardenbergs Abendmahlsbekenntnis vom 17. Januar 1548 befindet, zerbrach sehr bald, nachdem Hardenbergs erasmianisch-zwinglianische Gedanken herauskamen. 1555 griff ihn Timann mit der vollen Wucht eines lutherischen Verdammungsurteils an.

---

[11]) Mnscr. Brem. a. 10. Nr. 10. 40, 46, 47, 62, 64.

[12]) Spiegel, a.a.O. S. 196 f. — Das erkannte sogar Pezel an. Er schreibt 1591 in seiner „Defensionsschrift" gegen Selneccer, Abschn. VI.: „Daß Selnecker von D. Hardenbergs Gifft anhenge, da ist Gott lob der Zuhörer auffrichtiges Zeugnis von desselben Lehre in offnem Druck. *Sein Bekenntnis mit Buceri Worten* steht allhier inn der Thumb Kirchen noch auff ein Teffelein geschrieben, welches er mit seiner Handt inn Gegenwart der gantzen Gemeinde angenagelt mit dieser Verwarnung: Verflucht sey die Hand, welche diß Teffelein abreisset."

Seine Schrift: „Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena Domini etc." ist eine Zusammenstellung lutherischer, brentianischer und flacianischer Definitionen zum Abendmahl, zur Ubiquitätschristologie und zur manducatio impiorum.

Die Fülle der Streitschriften und Bekenntnisse hat Spiegel[13]) im einzelnen aufgezählt und besprochen. Es sei zur Geschichte dieses Streites auf ihn verwiesen. In diesem Zusammenhang sind folgende Punkte für die Charakteristik Hardenbergs wichtig:

1. Am 10. Januar 1557 kam ein Gutachten aus Wittenberg, unterschrieben von Bugenhagen, Melanchthon, Eber, Froschelius, Lucas und Sturio[14]), das „Judicium Wittenbergensium Theologorum de confessione Bremensium". Dazu haben sowohl Hardenberg, als auch seine lutherischen Gegner Auslegungen verfaßt[15]), die beider Parteien Korrekturen am Wittenberger Friedensvorschlag zeigen.

Die Wittenberger hatten in Auslegung von Conf. Aug. Art. 10 alle diesem Artikel „fremden Disputationen", wie die über die Ubiquität Christi, abgelehnt, hatten die Formel „panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem Christi" zurückgewiesen und die Formeln „cum pane sumitur corpus Christi", „panis est communicatio corporis Christi" und „nulla res neque ritus ullus extra usum a Deo institutum possit esse sacramentum" empfohlen.

Hardenberg verstand diese philippistische Cum- oder Koinonia-formel so, daß er weiterführend sagen konnte: „Non dicit panem esse verum corpus Christi, sed koinonian, i. e. hoc quo fit societas cum corpore Christi." „Dat Brot is dat middel, dardorch uns de gemeinschop Christi schut und gegeven wert." [16]) Damit hatte er dem Begriff der „communicatio", der immerhin auch noch die Deutung der Realpräsenz offen ließ, eine Auslegung gegeben, die die Frage der substantiellen Gegenwart Christi umging und die später von seinen Schülern sogar gegen den Philippismus gerichtet werden konnte.

Seine eigene Abendmahlslehre wird am leichtesten greifbar in seiner Konfession vom 17. Dezember 1560[17]), in der er Christi gegenwärtige Einwirkung im Abendmahl wie Rupert van Deuz und Johann Wessel vergleicht mit der Wirkung der Sonne auf der Erde. So wie die Sonne localiter am Himmel steht und doch mit ihren Strahlen den ganzen Erdkreis „vere et essentialiter" erleuchtet, so ist Christus, obschon er mit seinem Leib localiter im Himmel ist, doch durch sein Wort und die hl. Symbole „vere et essentialiter, non autem quantitative, qualitative et localiter" im Abendmahl gegenwärtig.

An diesem Sonnengleichnis, das deutlich aus der spiritualistischen Tradition des Mittelalters stammt, entzündete sich die Polemik, die ihn auf dem braunschweigischen Kreistag 1561 zu Fall brachte. Die „censura" der Bremer (5. Februar

---

[13]) Spiegel, a.a.O. S. 158 ff.
[14]) Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi, Bremen 1756, S. 113 (deutsch); Pezel, Argumenta et objectiones, Bd. VIII, S. 352 (lateinisch).
[15]) Gerdes, a.a.O. S. 116 ff.
[16]) Gerdes, a.a.O. S. 118 f.
[17]) Gerdes, a.a.O. S. 150 ff.

1561) erklärte Hardenberg daraufhin zum „Sakramentierer“[18]). Die „censura“ der braunschweigischen Theologen behauptete: „Ea similitudo omnino tollit praesentiam substantialem corporis Christi in coena.“[19])

2. Fast noch folgenschwerer als seine spiritualistische Abendmahlslehre ist seine Stellung zum Bekenntnis gewesen. Er weigerte sich standhaft, die doch immerhin von seinem Freunde Melanchthon verfaßten und den reichsrechtlichen Boden des deutschen Protestantismus nach 1555 sichernden Bekenntnisse, die Confessio Augustana und die Apologie, zu unterschreiben. Im „Judicium de Augustana confessione et Apologia“, 1560, urteilte er über diese Bekenntnisse:

„Als wir doch allezeit gerhumet haben, wir wollen bei Gottes wordt bleiben, da die Confession nur ein kleiner Auszug von ist, also gesetzt, als es die zeit do leiden konte, umb den Keyser und Babst zu gewinnen, oder, am wenigsten zu erzurnen, und Jha nhiemals die meinung gewest, dasz man die Schrift nicht allezeit klarer mochte und sollte auslegen in unsern Kirchen; Augustinus gibt allein der Biblischen Schrifft die Ehre, das sie nicht feile, und sunst keinem Buche . . . So bitte ich, man binde mich nirgends ahn, dan ahn Gottes wordt, wie mir auch so gelassen ist von denn vier Burgermeistern und vier Witherren, auff den Palmdinstag. Ich sei woll eins mit der Augspurgischen Confession, streite nhur jegen die Ubiquitaet, und dasz dat Brodt nicht Essentiale sed Sacramentale corpus sey, wie gesagdt; und so viele Zeit von der Augspurgischen Confession, dan warumb drengen und leiten sie uns und andere, auff solche weghe, da man sträucheln mochte, so wir einen gewissen wegk haben, welcher ist das klare Gottes wordt, in der Biblen geschrieben, was hat die weldt in Irrtum mehr gefuhret, dann das man erliehene compendia volget, und die Bibel verliesz. Nhun ist noch vhiel ein anders mit der Apologia denn mit der Confession, want auff die ist der landt friede nicht gestifftet. Sie heißen die Protestierenden nicht anders dan vorwandte der Augspurgischen Confession. So sindt dar vhiel rauche stucke in der Apologia nachgegeben, auch die verwandelung des Brodts in dem Leib Christi, welche Transsubstantiatio heist, und ob woll ein anderer Druck das nicht hatt, so ist doch dasz gedruckte, so dem Keyser gegeben, so gesetzt, und kan nich der Drucker schuldt sein, denn da seindt viele sententien inne, aus den Grekischen Canon und Vulgario. Item, da wirt Enumeratio, erzellung der bewusten sünde; Item, die Ohren Beicht, eins des Jhars, item, die Messe mit den Messe Kleidern bestetigt, und mehr anders dinges, dasz fährlich ist.“[20])

Da nur den augsburgischen Religionsverwandten Reichsfriede zugesichert war, mußte diese vorsichtige Kritik und Zurückweisung der Conf. Aug. bei seinen lutherischen Feinden wie bei seinen philippistischen Freunden Mißfallen erregen. Wie aus anschließenden Verhandlungen hervorgeht[21]), war es Hardenbergs Bestreben gewesen, die Verbindung zu seinen oberdeutschen und Zürcher Freunden, die nicht im Religionsfrieden von 1555 eingeschlossen waren, nicht durch eine er-

---

[18]) Gerdes, a.a.O. S. 157.
[19]) Gerdes, a.a.O. S. 163.
[20]) Gerdes, a.a.O. S. 124 f.
[21]) Spiegel, a.a.O. S. 206 ff.

zwungene Unterschrift zu zerstören. So kam denn die Mehrheit im Rat der Stadt Bremen aus Sorge um die eigene reichsrechtliche Sicherung dazu, Hardenbergs Ansichten als aus dem Religionsfrieden ausgeschlossen und in Berengar und Zwingli von der rechtgläubigen Kirche für verdammt zu halten.

Damit sind die beiden Gründe, seine spiritualistische Abendmahlslehre und seine Anfechtung der Confessio Augustana, genannt, die zum Sturze Hardenbergs geführt haben. Schon 1557 brachen die lutherischen Hansestädte und der lutherische König Christian III. von Dänemark ihre Handelsbeziehungen zu der Stadt Bremen ab, die einen solchen offenkundigen „Häretiker" beherbergte. 1561 endlich feierte das flacianische Luthertum auf dem braunschweigischen Kreistag den Triumph über Hardenberg, der ihm auf dem Naumburger Fürstentag gegen die Philippisten nicht gelungen war[22]). Die Absicht war, wie Languet an Mordeisen berichtete[23]), mit Hardenberg auch die Heidelberger und Marburger Theologen zu treffen, die Wittenberger und Tübinger Schule zu verdächtigen und damit den ganzen Philippismus aus dem Religionsfrieden zu drängen. Hardenberg mußte 1561 die Stadt Bremen verlassen. 1567 wurde er nach Emden berufen, wo er 1574 starb[24]).

Seine Anhänger jedoch blieben in der Stadt, und sein Einfluß auf Bremen war ungebrochen. Gerade mit ihnen beginnt nun eines der interessantesten Kapitel der Bremischen Kirchengeschichte, nämlich die Vorbereitung des sog. „Überganges" Bremens zur reformierten Lehre und Gestalt der Kirche. Es sind die spätzwinglianischen Streitigkeiten der Hardenbergschüler, die dafür den Boden bereitet haben. Gerdes nennt als Verteidiger und Anhänger des Vertriebenen: den größten, aber auch kirchenpolitisch wendigsten bremischen Bürgermeister der Reformationszeit *Daniel von Büren*, die Ratsherren *Bruno Reiners*, *Johannes Brandt* und *Heinrich Vasmer*, ferner die Prediger *Anton Grevenstein*, *Joh. Quakenbrügge* und *Joh. Schlungrave*, den Chorherren *Herbert von Langen*, den Rektor der Lateinschule *Joh. Molanus*, die Kanoniker von St. Ansgarii *Joh. von der Hude* und *Joh. Schloengrave*, und zuletzt *Rudolf Munchhausen*, der später aus Rostock als „Calvinist" vertrieben wurde[25]). Eine ganze Reihe weiterer Namen werden im Verlaufe dieser Untersuchung hinzuzufügen sein.

c) *Das lutherische Zwischenspiel unter Simon Musaeus und Daniel von Bürens Umsturz.*

Nach Hardenbergs Vertreibung ging der in der Mehrzahl lutherische Rat gegen seine Freunde und Anhänger vor. Grevenstein wurde abgesetzt und von Büren, den

---

[22]) Languet an Mordeisen. Arcana saeculi decimi sexti H. Langueti Epistolae secretae, Halle 1701, S. 81: „Itaque Illyricus effecit Brunsvigae per Chytraeum et alios suos confoederatos, id, quod Naumburgi per suum Principem efficere non potuit."

[23]) Languet, a.a.O. S. 104.

[24]) Nach seiner Vertreibung aus Bremen hatten übrigens Languet und Peucer mit Zustimmung des Kanzlers Mordeisen Hardenberg einen Lehrstuhl in Wittenberg angeboten. Gillet, a.a.O. I, S. 310; Arc. II, 106. Auch in Marburg hatte man Hardenberg vorgeschlagen als Nachfolger von Hyperius; so schrieb Joh. Pincier an Joh. Wolph nach Zürich am 25. März 1564. Vgl. Köhler in: Festschrift des histor. Vereins für das Großherzogtum Hessen, 1904.

[25]) Gerdes, a.a.O. S. 53 f.

genannten Ratsherren und Molanus wurden schriftliche Erklärungen gegen Hardenberg abgefordert. Noch im gleichen Jahr 1561 berief der Rat den bekannten lutherischen Streittheologen Simon Musaeus zum Superintendenten der Bremischen Kirche. Das Ziel war die Restitution des Luthertums im Sinne der neuen brentianischen und flacianischen Schule. Daß damit nicht nur eine Wiederherstellung der alten Zustände auf der Grundlage der lutherischen Kirchenordnung von 1534 gemeint war, sondern eine auch für Bremen neuartige gnesiolutherische Reform, geht einmal hervor aus der Darstellung der Bremischen Kirchenzustände, wie sie Musaeus abgab[26]), und zum anderen aus seinen neuen „Articuli de instauratione Ministerii inclita urbe Bremensi toto ministrorum collegio conclusi"[27]), mit denen er sie zu ändern suchte. Es ist ungeklärt, wie weit und wie lange die 1534 erlassene Kirchenordnung für die Gestaltung der Bremischen Kirche verbindlich wirksam gewesen ist. O. Veeck vermutet[28]), daß sie etwa zwei Jahrzehnte in Geltung war, obgleich sie niemals offiziell aufgehoben worden ist. Auf jeden Fall war sie seit Hardenbergs Zeiten lax gehandhabt worden und, wie Musaeus sagte, „ein zeithero übergangen und gefallen"[29]). Erst Musaeus setzte sie wieder in Kraft, verbunden mit radikalen Maßnahmen gegen alle Opponenten. Seine „Articuli de instauratione" dehnten das Edikt von 1534 gegen die „Schwärmer" auch auf die Anhänger Hardenbergs aus. Eine feste Exkommunikationsordnung sollte die kirchliche Disziplinargewalt über alle Bürger der Stadt garantieren, über den Rat ebenso wie über die Schulen. Erst Musaeus bemühte sich auch um die Wiedereinführung des lutherischen Gottesdienstes, der offensichtlich seit Jahrzehnten nicht mehr in der Gestalt der „Bremischen Messe" von 1525 durchgeführt worden war[30]). So ist es unrichtig, zu sagen, Bremen habe sich von den „theologischen Grundsätzen des genuinen Luthertums" abgewandt, die es 1534 vertreten habe[31]). Das Gnesioluthertum ist eine sehr viel spätere Erscheinungsform der reformatorischen Bewegung aus der Schule des Flacius und Brenz und war für Bremen in und nach dem Hardenbergstreit mindestens ebenso neu, wie Hardenbergs Anschauungen selbst.

Am 3. Januar 1562 erklärte sich der Rat zu den Exkommunikationsmaßnahmen des Musaeus bereit. Alle Anhänger Hardenbergs sollten aus der Stadt verbannt werden. Doch war damit der Bogen überspannt. Am 19. Januar hatte Daniel von Büren turnusgemäß das Präsidium im Rat zu übernehmen. Als einem hardenbergisch verdächtigen Mann wurde ihm die Auflage gemacht, sich seines Rechtes in Religionssachen zu enthalten. Büren protestierte gegen diese Beschränkung seiner Rechte und gegen den Ratsbeschluß vom 3. Januar. Unter tumultuarischen Umständen erzwang er sein Recht. Die Folge war, daß das Religionsmandat aufgehoben und der Braunschweigische Rezeß nicht gegen die Hardenbergianer angewandt wurde. Musaeus

---

[26]) Vgl. dazu „De Bremensi sedicione excitata a sacramentariis vera narratio conscripta a S. Musaeo" und „Brevis dilucida ac vera narratio de initiis et progressu controversiae Bremae a D. A. Hardenbergio motae autore Ditm. Kenkelio", Bremen 1562.
[27]) 1562 STA Bremen.
[28]) Veeck, a.a.O. S. 14.
[29]) F. Piersig, Hospitium Ecclesiae, 1954, S. 46.
[30]) W. Schmidt, Hospitium Ecclesiae, S. 52 ff.
[31]) B. Tilemann, Hospitium Ecclesiae, S. 115.

mußte nach acht Tagen die Stadt verlassen, Grevenstein wurde rehabilitiert, und in der Osterwoche 1562 gingen die drei lutherischen Bürgermeister und 16 Ratsherren ins Exil. Das gnesiolutherische Zwischenspiel war beendet.

Die Exilierten bekämpften von außen das neue Regiment in Bremen und führten ihren Prozeß vor dem Reich. Zwar erreichten sie, daß Bremen aus der Hanse ausgeschlossen wurde. Doch konnte sich Büren nach langen, heftigen Kämpfen im Friedensschluß zu Verden behaupten. Der Verdener Vertrag vom 3. März 1568 stellt für die Bremische Kirche folgende rechtliche und konfessionelle Lage fest:

1. Klagen über Religionssachen sollen in Zukunft vor das Forum des Erzbischofs gebracht werden, der unter Hinzuziehung der Stiftsstände zu entscheiden hat.
2. Als Richtschnur für Lehre und Bekenntnis werden die Conf. Aug., der kleine Katechismus Luthers, die Kirchenordnung von 1534 und der Frankfurter Rezeß von 1558 festgestellt.

Damit hatte Bremen seine Zugehörigkeit zum Augsburgischen Religionsfrieden behauptet und sich den Philippismus aus dem Frankfurter Rezeß bewahrt.
Daniel von Büren hat von dieser Zeit an bis zum 29. November 1591 — er starb am 8. Juni 1593 — die Geschicke Bremens und der Bremischen Kirche gelenkt. Als ein „großer Staatsmann", der die Friedensliebe der Bürger gegen die Übergriffe herrschsüchtiger Kirchenmänner schützte, wird er überall gerühmt. Zweifellos hat er mit außerordentlichem diplomatischen Geschick die gegenüber den anliegenden lutherischen Ländern und den lutherischen Hansestädten aus konfessionellen Gründen isolierte Stadt durch alle Kämpfe sicher hindurchlaviert. Ebenso steht es außer Frage, daß er selbst mit erstaunlicher theologischer Bildung in die Streitigkeiten der Geistlichkeit eingriff und, nach außen hin fast unmerklich, die reformierte Neuordnung der Bremischen Kirche zum Zuge kommen ließ. Dennoch ist er kein Bekenner gewesen und konnte es als Staatsmann auch nicht sein. Die merkwürdige Zwitterstellung, die die Bremische Kirche in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte mit ihrem nach außen hin lutherischen Gepräge, hinter dem sich die reformierte Entwicklung vollzog, ist sein Werk.

Büren kam aus einem alten holsteinischen Adelsgeschlecht, das 1325 nach Bremen gekommen war. Am 22. Juni 1512 geboren, besuchte er die 1527 neugegründete Lateinschule in Bremen und studierte sieben Jahre lang in Wittenberg Jura und Theologie. 1538 wurde der vertraute Freund Melanchthons Ratsherr und ab 1544 Bürgermeister in Bremen. Philippistisch war also sein Ausgangspunkt und sein Protest gegen das Gnesioluthertum gewesen. Durch Hardenberg gewann er dazu eine offene Haltung zur oberdeutschen und Zürcher Reformation[32]). Er versuchte sich selbst in Disputationen gegen Timanns Luthertum und kämpfte für das „vere homo" in der Christologie[33]). Noch mehr aber war er um das historische Recht des Philippismus gegenüber dem Luthertum und seiner Lutherglorifizierung bemüht. Es gehört nicht so sehr in die exakte Lutherbiographie, als vielmehr in die Publizistik

---

[32]) So schreibt Mörlin an Flacius (Mnscr. autogr. Brem. a. 10. Nr. 79).
[33]) Das bekundet ein Briefkonzept (Mnscr. autogr. Brem. a. 10. Nr. 53).

der Philippisten zur Erklärung ihres geschichtlichen Selbstverständnisses gegenüber Luther, wenn sowohl Büren, als auch eine eigens zu diesem Zweck abgesandte Delegation des Bremischen Rates aus Wittenberg und aus Melanchthons Mund ein Lutherwort kolportierten, das jener zu seinem Freunde kurz vor seinem Tode über seine Beurteilung des Abendmahlsstreites gesagt haben soll. Auf seiner letzten Reise in seine Heimat sei Luther von Melanchthon über seine Meinung zu dem unheilvollen Abendmahlsstreit innerhalb des Protestantismus gefragt worden. Melanchthon habe ihm nachgewiesen, daß die Kirchenväter seinen Gegnern recht zu geben schienen. Luther habe daraufhin geantwortet: „Was soll ich viel sagen? — Der Sachen ist zu viel geschehen." Als Melanchthon erwidert habe, das ließe sich leicht korrigieren, habe Luther dann geantwortet: „Des habe ich ein Bedenken. Ich habe das meine getan. Ihr anderen müßt auch etwas tun" [34]). Wie auch der historische Hintergrund sein mag, für das Selbstbewußtsein der Philippisten war diese Episode oder Legende von großer Bedeutung; rechtfertigte sie doch ihre Kritik an Luthers Abendmahlslehre und ihre eigenen Unionsbemühungen zu den Oberdeutschen gegenüber der buchstabentreuen Lutherverehrung der Gnesiolutheraner.

Nach dem Sturz des Musaeus hat Büren zwar einige Hardenbergschüler nach Bremen zurückgerufen, Hardenberg selbst aber zu rehabilitieren, lag ihm aus kirchenpolitischen Gründen ferne. Schon das verärgerte die Hardenbergianer. Vollends aber rief der Verdener Vertrag mit seiner Anerkennung von Conf. Aug. und Luthers kleinem Katechismus ihr Mißfallen hervor. Hardenberg schrieb darüber an Molanus eine bittere Klage: „Miseram Bremam, quae Tyrannidem mutavit quidem, sed non excussit" [35]). Noch stärker bezeichnete Molanus die 1567 herrschende Gruppe in Bremen als „Heuchler": Büren, der Mundschenk, habe seinen Traumdeuter Hardenberg vergessen, nachdem er in seine frühere Stellung wiedereingesetzt worden sei [36]). Erst in der „zweiten Reformation", die Christoph Pezel ab 1581 in Bremen durchführte, sah Büren den rechten Zeitpunkt gekommen, sich offen zur reformierten Neuordnung der Bremischen Kirche zu bekennen, wie sie Hardenberg und Molanus schon 20 Jahre zuvor angestrebt hatten.

d) *Die Superintendentur Marcus Menings und der Glanaeusstreit.*

Nachdem im Verdener Vertrag der äußere, nicht der „innere Friede" (Veeck) hergestellt war und zwar nicht die „Gesinnungsgenossen" (Veeck) Hardenbergs, wohl aber Daniel von Büren mit einer gewissen mittleren und vermittelnden Linie für die Bremische Kirchenpolitik die Oberhand gewonnen hatte, wurde Bremen vor

---

[34]) Pezel, a.a.O. VIII, S. 311 ff; Spiegel, a.a.O. S. 170 ff. Dieses Gespräch ist bezeugt von Hardenberg, Büren, Pezel, Alesius, Ursin und Hospinian. Vgl. auch Gillet, a.a.O. II, S. 113 f.

[35]) Brief vom 26. April 1568 (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 322).

[36]) Molanus an Mylius 1567 (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 189). Molanus an Hardenberg, 10. Nov. 1567, (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 180): „Infoelicem Bremam, quae talem Pastorem amisit, impiam, quae exclusit, perditam, quae non revocavit".
Molanus an Mylius, Nov. 1567 (Mnscr. Brem. a. 7 Nr. 181): „Doctor Albertus Emdae dispensat Dei mysteria in maxima celebritate. Hic propter ingratitudinem et socordiam nostram hypocritae omnia occuparunt".

eine neue, schwerwiegende Entscheidung gestellt. Eben jetzt konsolidierte sich das Luthertum mit den vorbereitenden Arbeiten zur Konkordienformel. Ihr eigentlicher Initiator und Agent Jacob Andreae bemühte sich im Auftrage des Herzogs von Braunschweig um die Beteiligung der Bremer und kam selbst zu Verhandlungen in die Stadt. Dabei zeigte sich, daß der Verdener Vertrag lediglich die äußere Stellung Bremens befriedet hatte. In der Stadt bekämpften sich die verschiedensten Parteien, die nun gegenüber der Formula Concordiae zu gegensätzlichsten Entscheidungen drängten.

Der Rat der Stadt wandte sich darum 1569 an die Wittenberger Fakultät und bat um Vorschläge zur Besetzung der vakanten Superintendentur. Die Hardenbergianer Ewich und Molanus hatten an ihren Meister oder an den Hessen Pincierus gedacht[37]), doch der Rat wollte die philippistische Linie halten. Caspar Peucer empfahl im Auftrage der Fakultät Marcus Mening aus Kalbe[38]), der nach einigen Verhandlungen 1570 berufen wurde und 1571 die Superintendentur übernahm, nachdem Chr. Pezel abgesagt hatte. Er hat dieses Amt bis zu seinem Tode 1584 geführt, nachdem in seinem Alter ab 1581 Pezel ihm die Amtsgeschäfte abnahm und die Verhandlungen für ihn wahrnahm. Mening kam aus dem philippistischen Lager. Er hatte schon in Halberstadt und in Kalbe ernste Kämpfe mit dem Luthertum gehabt und versuchte nun in Bremen, die unversöhnlichen Parteien, Lutheraner und Zwinglianer (Hardenbergianer), unter die Vergleichsformeln des Philippismus zusammenzuführen. Es ist ihm dieser Versuch nicht gelungen. Der lutherischen Bestreitung seiner Vermittlungstheologie, die Jodocus Glanaeus führte, und der hardenbergisch-zwinglianischen Opposition von Molanus, Ewich, Saleburg, Voß und Grevenstein wurde er nicht Herr. Erst die „zweite Reformation" Christoph Pezels setzte sich erfolgreich gegen beide Fronten durch und machte damit dem unhaltbaren philippistischen Zwischenzustand ein Ende.

Über den Geist seines, wie noch zu zeigen sein wird, „Vulgärphilippismus" gab bisher lediglich seine Eintrachtsformel von 1572, „Des Ministeriums zu Bremen einfältiger und einhelliger Verstand und Vergleichung in den vornehmsten Stücken der christlichen Lehre, insonderheit des hl. Abendmahls" Aufschluß. Neuere Akten-

---

[37]) Ewich an Bullinger 1570 (STA Zürich E II 346a, S. 556 v).

[38]) Mening war gebürtig aus dem Dorf Mäthlitz bei Magdeburg, hatte zu Melanchthons Lebzeiten in Wittenberg Theologie, Jurisprudenz und Medizin studiert, war dann im Schulamt in Brandenburg, als Prediger in Weißenstadt und Melsingen und zuletzt in Calbe an der Saale tätig gewesen. Über Verhandlungen des Rates der Stadt Bremen mit dem Domkapitel des Erzstiftes Magdeburg, unter dessen Patronat die Pfarrstelle in Calbe stand, berichtet *A. Walte*, Mitteilungen aus der Brem. Kirchengesch. zur Zeit der Reformation, Zeitschr. für histor. Theologie, Jg. 36, 1866, S. 340 f.
Mening wurde am 14. März 1569 von Peucer dem Senat vorgeschlagen. Peucer hatte auch an Mauritius Helling, Nürnberg, gedacht. Die Berufungsurkunde vom 7. Sept. 1570 für Mening enthält als Bekenntnisstand: Conf. Aug., Apol., Conf. Saxon., Corpus Doctrinae Phil. Die Kirchenordnung von 1534 wird nicht erwähnt (Vgl. Brem. Archivakte T1c2b2c3a1).
Interessant ist „ein Urteil des Brem. Superintendenten Marcus Mening über den Wucher" (ebd.). Anlaß war die Abendmahlsverweigerung eines bekannten Wucherers. Mening stellt mit Zitaten aus Luther, Zwingli und Melanchthon den Wucher als eine „Sünde wider das Gewissen" heraus.

funde[39]) zum Glanaeusstreit und die Korrespondenzen zum Saleburgstreit zeigen darüberhinaus deutlich die Herkunft und die Orientierung seiner Vermittlungstheologie. *Bremen orientierte sich unter Menings Führung schon 1572 nach der neuesten Entwicklung der Wittenberger Theologie und folgte der sog. „Kryptocalvinistischen Bewegung" Peucers und Pezels,* die 1574 in Sachsen ihre Katastrophe fand, und deren Führer alsbald zur reformierten Lehre und Kirche übergingen[40]). So haben wir in Bremen ab 1572 einen parallel laufenden Vorgang kirchlicher und theologischer Entwicklung vor uns, der dadurch insonderheit ein eigenes Gepräge bekam, daß in Bremen die Gruppe der Hardenberg-Zwinglianer dem Lauf der Dinge weit voraus war und daher den philippistischen „Kryptocalvinismus" auf die Dauer unmöglich machte.

Im „Formula oder Modell unser der Predikanten zu Bremen einigkeit in der Lehre" vom 8. August 1572[41]) berief sich Mening gegen Glanaeus auf die neuesten Erklärungen der Wittenberger Philippisten:

> „. . . wie den auch hierinnen die löbliche und rhümliche Schule zu Wittenberg in Ihrer *grundfeste, fragstücken* und in dem *Dreßdischen consens* es gethan, darin sie den wahren verstand unser, in dießen stücken, confessionen, nach Gottes wort, den christlichen symbolis . . . veröffentlicht und gezeigt haben; den wir auch dem glauben gleichförmig achten, darumb wir daselbig gern und willig einstimmen."

Die „Grundveste", die „Wittenberger Fragstücke", Pezels Werke, und der Dresdener Consensus wurden auch Glanaeus zur Annahme vorgelegt[42]). Glanaeus jedoch berief sich in seiner Verweigerung auf den Verdener Vertrag, den lutherischen Katechismus und die Bremische Kirchenagende von 1534. Damit wird der Gegensatz zum Luthertum ganz deutlich, den Bremen in seinen offiziellen Verhandlungen 1572 wagte. Der Glanaeusstreit und die Verhandlungen über die Konkordienformel sind an anderer Stelle ausführlich dargestellt[44]). Hier sei nur noch das Bild der Bremischen Kirche dargestellt, wie Glanaeus es 1574 sah, denn daraus wird deutlich, daß es nicht nur der Philippismus war, der zu dieser Zeit in Bremen herrschte.

Glanaeus führte hier vor dem Rat Klage, seine Gegner hätten gefährliche Neuerungen eingeführt:

1. Sie verwerfen die Nottaufe.
2. Sie verwerfen den „Exorcismum in actione Baptismi usitatum". Sie verdammen ihn und lassen ihn bei der Taufe nicht zu.
3. Sie wollen die übrigen Bilder und Altäre in den Kirchen nicht dulden.
4. Sie verweigern die Privatkommunion und das Krankenabendmahl.
5. Privatbeichte und Privatabsolution verwerfen sie nicht nur, sondern fangen sogar an, beides gegen die Vorschrift der Conf. Aug. und der Apologie auszulassen.

---

[39]) Manuskriptband im Besitz von Herrn Dr. Zauleck, Bremen.
[40]) In diesem Sinne berieten *Moller, Cruciger* und *Pezel* Mening in einem Brief vom 6. Okt. 1573 (Mnscr. Brem. a. 10. Nr. 134).
[41]) Mnscr. Zauleck, S. 44 b ff.
[42]) „Des Ministerii zu Bremen Antwort und Widerlegung", S. 6 ff.
[44]) Veeck, a.a.O. S. 30 ff.

6. Sie wollen die Hostien nicht mehr brauchen, sondern gewöhnliches Brot, wie man täglich von den Kanzeln hört.

7. In der Abendmahlslehre wollen sie „Luther nur für einen Menschen halten" und „die Lehre, die der selige D. Luther durch Gottes Gnade wieder an den Tag gebracht hat, sonderlich wider die Sakramentirer, verdechtig und unehrlich machen".

8. Zum Abendmahl: „Erstlich sagen sie, wir empfangen nur allein mit dem Munde Brot und wein, und mit dem Glauben den Leib und das blutt Christi. Mit dem sagen sie als alle Zwinglianer und Calvinisten haben, tun unde pflegen."

9. „Zum anderen das sie sagen, Christus sey nicht mit seynem wharen leib und blutte im hl. Abendmahl gegenwertig, sondern nur allein nach seyner Gottheit."

10. „Darnach setzen sie, dasz das brodt und wein nur honoris gratia, ehrenhalber, leib und blutt Christi genennet wird[45])."

Damit ist offenkundig, auch wenn man von kontroverstheologischen Übertreibungen absieht, nicht nur der Melanchthonismus Marcus Menings gemeint, sondern reformierte Kräfte, die hinter seiner Deckung ihre Thesen verfochten und ihre Reformvorschläge durchzuführen suchten. Es sind zum großen Teil Anliegen, die erst Christoph Pezel 1581 zur Geltung brachte und durchsetzte, und die also die Bremische Kirche schon weit vorher bewegten. Bremen war zu einem Sammelpunkt nicht der sog. „gemäßigten Melanchthonianer", sondern vielmehr der an anderen Orten vertriebenen reformierten Zwinglianer und Calvinisten geworden. Auch das wird aus den Klagen, die Glanaeus führte, erkennbar. So war Jakob Grevenstein, Prediger an St. Stephani, aus der Grafschaft Schaumburg nach Bremen zurückgekehrt, weil er des „Calvinismus" angeklagt worden war[46]). Caspar Isselburg, Prediger an St. Martini, hatte aus Essen weichen müssen, weil er „auf die Zwinglianische lehr gefallen" war[47]). Leo Waßmann, Prediger an St. Stephani, war aus den gleichen Gründen aus Düsseldorf vertrieben worden. Wilhelm Voß, Prediger an Unser Lieben Frauen, hatte aus Osnabrück weichen müssen, weil er den Exorzismus verworfen und „die bilder bei nachtzeit aus der Kirche genommen" hatte[48]). Auch dem Prediger an St. Ansgarii, Philipp Rocholl, rühmt Glanaeus ähnliches nach. Trotz der zunehmenden Isolierung von den genannten Predigern und der unüberbrückbaren Differenzen zu Marcus Mening konnte sich Glanaeus in der Stadt halten. Dazu kam ihm der Verdener Vertrag mit seiner Weisung aller Religionsstreitigkeiten an den Erzbischof zugute. Denn der inzwischen verborgenermaßen lutherisch gewordene Erzbischof stützte seinen Gewährsmann in der Stadt. Erst als Pezel und Widebram 1580 aus Nassau zur Beilegung dieses Streites gerufen wurden und der Rat 1581 mit obrigkeitlicher Gewalt und summepiskopaler Befugnis die reformierte Reform durchführte, mußte Glanaeus 1583 die Stadt verlassen.

---

[45]) „Epitome oder Extractus von diesem ganzten Handell . . . Jodoc. Glanaei", S. 13 ff.
[46]) „Eine kurze Refutation . . .", S. 65.
[47]) ebd. S. 66.
[48]) Epitome . . ., S. 66.

e) *Die Hardenbergschüler und ihr Kampf gegen den Philippismus.*

Die Lage der Bremischen Kirche war unter der Superintendentur M. Menings alles andere als eindeutig. In der Stadt saßen noch Lutheraner, gestützt durch den Verdener Vertrag und den Erzbischof. Zugleich regten sich immer stärker die Hardenbergschüler, die vor allem im Gymnasium und in den Schulen für eine neue Reform wirkten und die ersichtlich zunehmend nicht mehr hardenbergisch-philippistisch, sondern hardenbergisch-zwinglianisch gesonnen waren. Dazwischen stand mit einer gewissen Hilflosigkeit Mening und versuchte, die Parteien nach den konfessionellen Richtlinien des um seine politische Position besorgten Rates zu versöhnen.

In der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung für Bremen ist für diese Zeit fast ausschließlich der Kampf des Philippismus gegen das Luthertum dargestellt. So konnten die Gründe für den „Übergang" Bremens zur reformierten Lehre und Gestalt der Kirche auch kaum anders deutlich gemacht werden, als in der Form eines gewaltsamen Umbruches oder mit dem Hinweis auf den Weg der Wittenberger Philippisten und „Kryptocalvinisten" zum Reformiertentum. Völlig unbekannt blieb bisher die hardenbergische und, wie eine eingehende Analyse zeigen wird, spätzwinglianische Tradition in der Stadt, die recht eigentlich die Vorbereitung und Anbahnung der „zweiten Reformation" Christoph Pezels verursacht hat. Von einem „Übergang" Bremens zur reformierten Kirchengestalt kann im Grunde nicht geredet werden. Die Geschichte zeigt, daß diese Tradition der Hardenbergschüler und Zwinglianer sich gegen Luthertum und Philippismus durchsetzte, indem sie den Geist der kommenden Generation prägte, lange bevor Pezel die Konsequenzen zog. So mag es denn gerechtfertigt erscheinen, wenn in dieser Untersuchung jener Tradition ein größerer Raum eingeräumt wird und sich die Analyse vornehmlich auf die drei hervorragendsten Kryptozwinglianer richtet, nämlich auf den niederländischen Rektor des Gymnasiums *Johannes Molanus*, auf den gelehrten Stadtphysikus *Dr. Johannes von Ewich* und auf den Magister *Heinrich Saleburg*. Aus ihren Korrespondenzen und an ihren Kontroversen mit dem Superintendenten Mening kann beispielhaft gezeigt werden, welcher Art und Herkunft die Kräfte waren, die von innen her den Gang der Bremischen Kirche bestimmten. Es sind die beiden bekannten großen Streitfragen der Zeit gewesen, die Frage nach der *Prädestination* und die *Abendmahlslehre*, an denen auch in Bremen die Differenz zwischen Philippismus und Calvinismus aufbrach.

Kapitel 2

Johannes Molanus, niederländischer Rektor und reformierter Theologe am Bremischen Gymnasium

Eine der interessantesten, wenngleich auch eine der unbekanntesten Figuren in den konfessionellen Kämpfen, die die Stadt Bremen in und nach den Hardenbergischen Streitigkeiten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschütterten, ist der niederländische

Pädagoge und Reformhumanist Johannes Molanus [49]). Er unterhielt als Flüchtling eine zunächst nur unbedeutende Privatschule mit Schülerkonvikt in dem verlassenen Katharinenkloster. In seiner Weise sehr zurückhaltend, jeden offenen Streit vermeidend und oft fast mit einer reservatio mentalis sich anpassend, blieb er seinen lutherischen Zeitgenossen nahezu ein Unbekannter und Unbeachteter. Seine äußerst profilierten theologischen Gedanken sind niemals Literatur geworden, noch weniger haben sie in der Publizistik jener Abendmahlsstreitigkeiten einen Ausdruck gefunden. Außer einem Katechismus für seine Schule, einigen gedruckten Lehrplänen und einer Handvoll Epigrammen hat er nichts veröffentlicht. Um so einflußreicher aber muß seine Lehrtätigkeit, wie sie sich in seiner umfangreichen hinterlassenen Korrespondenz widerspiegelt, gewesen sein, und um so wirksamer war seine verborgene, untergründige Agitation für eine neue calvinistische Reform der Bremischen Kirche. Mit Recht nennt ihn O. Veeck den „Wegbereiter" des Pezelschen Reformwerkes und den „Vorbereiter" des Überganges Bremens zur reformierten Gestalt der Kirche in Lehre, Kult und Ordnung. Molanus ist jedoch noch mehr der wichtigste Vertreter jenes eigentümlichen niederländischen Reformgeistes, den Hardenberg nach Bremen brachte, und der sowohl die gnesiolutherische Konfessionalisierung der Stadt unter Simon Musaeus 1561 bis 1562, als auch die melanchthonischen Einheitsbestrebungen unter Marcus Mening 1572 bis 1580, als auch die calvinistische Reorganisation nach pfälzisch-nassauischem Vorbild unter Christoph Pezel ab 1581 überstand. In Molanus haben wir die Schlüsselfigur der spätzwinglianischen Oppositionspartei innerhalb der calvinistischen Tradition für Bremen vor uns.

Johann van der Moelen war flämischer Herkunft und ist in Nieuwekerk bei Ypern nicht nach 1510 geboren. Er besuchte die Schulen in Ypern und Lille und wurde magister artium an der Universität Löwen. Nach eigenen Angaben war er Aristotelist und unterrichtete das Organon des Stagiriten mit großem Eifer. Seine reformatorische Wendung hat er erst als Rektor der Schule in Diest bei Maastricht in der Zeit von 1543 bis 1553 vollzogen. Der beginnende niederländische Freiheitskampf stellte auch ihn vor die Entscheidung. Diese sah so aus, daß er der bekannten humanistischen Weise folgend in lateinischen Epigrammen das Papsttum als eine

---

[49]) *Stand der Forschung*: Die Briefsammlungen des Molanus sind verschiedentlich besprochen worden. Sie ist teilweise gedruckt in *Phil. Cassel*, Bremensia, Band II (Hardenbergkorrespondenz); *Crecelius*, De codice epistolarum Joh. Molani Rectoris olim Duisburgensis commentariolus, Elberfeld 1870; *de Boer* und *F. Ritter*, Die Briefe des Brem. Rektors Joh. Molanus aus den Jahren 1557—1577, Jb. d. Gesellsch. f. bild. Kunst zu Emden, Bd. 20, 1920, S. 194 ff; *F. van Ottroy*, Lettres de Jean Molanus à Gérard et à Barthélemy Mercator, in Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire, Tom. 70, IIe Bulletin, Bruxelles 1901. *O. Veeck*, der Vf. der „Geschichte der reformierten Kirche in Bremen", Bremen 1909, hat die Lücke in seinem Werk nachträglich ausgefüllt mit einem Artikel „Joh. Molanus, 1510—1583, Rektor der latein. Schule in Bremen, ein reformierter Theologe", ZKG XXXIV, Heft 4, S. 514—538. Er hat Molanus nur biographisch dargestellt und ist auf seine theologische und philosophische Gedankenwelt kaum eingegangen. Auch ist die theologische Position der Freunde und Korrespondenten des Molanus nicht herausgearbeitet. So ist ihm der Ramismus und die eigentümliche Formation des späten Zwinglianismus entgangen, in die Molanus gehört. Sein Urteil, Molanus sei ein „weitherziger, ziemlich freisinniger Theologe" gewesen, ist ebenso unrichtig wie *Bippens* Behauptung, Molanus sei „Melanchthonianer" gewesen (Bippen, Geschichte der Stadt Bremen, Bd. II, S. 206)

rohe und barbarische Verirrung angriff und die christliche Welt zu durchgreifenden Reformen aufrief. Er wurde bald entdeckt und wie viele seiner humanistischen Freunde als „Ketzer" dem berüchtigten Ronser Inquisitor Petrus Titelmans übergeben. Seine Flucht aus dem Gefängnis führte ihn nach Emden, dem Refugium der meisten niederländischen Flüchtlinge. Von dort empfahl ihn der Bürgermeister und frühere Berater des Erzbischofs Hermann von Wied in Köln, Petrus Medmann, seinem Freunde Albert Hardenberg in Bremen. 1553 wurde Molanus auf Hardenbergs Fürsprache Privatlehrer des Schülerkonviktes im Katharinenkloster mit 30 Goldgulden Jahresgehalt. Seinen Lebensunterhalt bestritt er durch dieses Konvikt, das 10 bis 25 Schüler umfaßte. Erstaunlicherweise finden sich unter den Konviktualen nicht nur Söhne bedeutender bremischer Ratsgeschlechter, wie von Büren, Kenkel, Wachmann, Esich u. a., sondern in späteren Jahren auch Ostfriesen (Ubbo Emmius), Niederländer, die Söhne a Lascos aus Emden und die Söhne Olevians aus Heidelberg. Enge Freundschaft verband Molanus in Bremen mit dem umstrittenen Hardenberg, mit Daniel von Büren, mit dem kryptozwinglianischen Stadtphysikus Johann von Ewich, mit den Magistern Herbert von Langen und Heinrich Saleburg. Im Kreise also der Hardenbergfreunde und -schüler war Molanus eine der wichtigsten vorwärtstreibenden Kräfte. Seine außerbremischen und ausländischen Verbindungen gaben diesem Kreise Rückhalt und seiner Stimme auch während der Unterdrückungen Gewicht.

Die Isolierung Hardenbergs seit 1555 und vollends die gnesiolutherische Herrschaft in Bremen bis 1562 brachte auch die Position des Molanus ins Wanken, denn die Hardenberger wurden, seit Musaeus durch die „Articuli de instauratione Ministerii" das Verdikt aus der Kirchenordnung von 1534 gegen die Schwärmer auch auf die Hardenberganhänger ausgedehnt und der Rat sich am 3. Januar 1562 zu Exkommunikationsmaßnahmen bereit erklärt hatte, kirchenregimentlich verfolgt. Schon vor dieser radikalen Aktion wurde Molanus bei Rektoratsbesetzungen an der Lateinschule mehrfach übergangen. Die Angriffe von Seiten der Lutheraner häuften sich. 1557 verlangte man von ihm eine klare Stellungnahme und ein schriftliches Bekenntnis vom Abendmahl. Am 12. Juni 1557 fand ein Kolloquium mit Jacob

---

oder J. F. Ikens These „Molanus (sei) der erste Schüler Melanchthons als Theologe und Pädagoge" (Brem. Jb. XII, S. 7).

Schriften des Molanus: 1. „Colloquium cum Dom. Scholarchis in aedibus Rectoris de discessu suo et sententia de S. coena", 1577 (Mnscr.); 2. „Colloquium cum Jac. Probst, Superint. aliisque V. D. ministris Bremens. de re sacramentaria", 1557 (Mnscr. Brem. a. 11, 133); „Querela Joh. Molani regentis studiosam Juventutem in Scholae reliquiis", Bremen 1567; „Progr. in demandato sibi rectoratu scholae Bremensis", 1567; „Brevis artium et lectionum index", Bremen 1568; „Progr. de laboribus in schola a se et collaboratoribus suis suscipiendis", Bremen 1568; „Erothemata scholastica de rudimentis Christianae pietatis scripturae testimoniis illustrata", Bremen 1573; „Progr. quo collegas admonet, ut institutam a se rem scholasticam, non sinistre interpretentur, discipulis praecipit, ut debita opera faciant magistros suos, diligant, et omni observantia prosequantur", Bremen 1575; „Querela Joh. Molani regentis studiosam Juventutem Bremae in funere filioli sui quem feliciter orientem acerba pestis succidit", Bremen 1576.

Briefsammlungen: Mnscr. Brem. a. 7 (Ausschließlich Molanusbriefe); Mnscr. Brem. a. 9, a. 10, a. 11, a. 12 (Verstreute Molanuskorrespondenz).

Probst in der Gestalt einer Examination statt, und vom 13. Juni 1557 datiert seine erste schriftliche Erklärung über seine Auffassung vom Abendmahl. Dieses Bekenntnis war, typisch für Molanus, auf der einen Seite ersichtlich im reformierten Geiste Hardenbergs abgefaßt, klang jedoch auf der anderen Seite dem Wortlaut nach so unverfänglich, daß man ihn zunächst ungeschoren ließ. Immerhin wird schon aus dem Protokoll seines Kolloquiums mit Probst [50]) seine grundsätzliche Haltung zu der ganzen unglückseligen Abendmahlskontroverse deutlich. Es ist sein leidenschaftlicher Protest gegen die Formulierung der Abendmahlslehre und der Gegenwart Christi im Abendmahl mit den metaphysischen Begriffen der aristotelisch-scholastischen Philosophie: „essentia", „substantia" und „natura", wie sie das Gnesioluthertum aus der Schule des Württembergers Brenz vortrug. Molanus sah darin einen Rückfall in die humanistisch und reformatorisch überwundene Scholastik und einen Abfall von der wahren „biblischen Theologie". Es ist dieser Kampf gegen die verhängnisvolle Vermengung von Metaphysik und Theologie in der lutherischen, aber auch in der melanchthonischen und der calvinistischen Abendmahlslehre, der die von Hardenberg ausgehende Oppositionspartei in Bremen von Molanus bis hin zu Joseph Naso kennzeichnet und sie mit dem Zürcher Zwinglianismus verband.

Noch mehr aber als diese Anschauung erregte sein konstantes Fernbleiben von Gottesdienst und Abendmahlsfeier in Bremen den Verdacht der Lutheraner. Denn Molanus pflegte dagegen bei Besuchen im benachbarten Emden regelmäßig das Abendmahl nach reformiertem Ritus zu nehmen. Im Herbst 1558 verdichteten sich die Angriffe auf ihn durch eine kolportierte Rede, er habe geäußert, lieber einen sogenannten „Schwärmer" als einen — lutherischen — „Brotanbeter" hören zu wollen. So folgte er denn 1559 gerne einem Ruf an das Duisburger Gymnasium, an welchem er an der Seite Gerhard Mercators tätig war.

Der fast revolutionäre Umschwung, den Bürgermeister Daniel von Büren am 19. Januar 1562 in der bremischen Kirchenpolitik erzwang, brachte dann Molanus die Rückberufung nach Bremen. 1563 wurde er durch Bürens Betreiben zum Rektor der Lateinschule ernannt und behielt dieses Amt bis zu seinem Tode am 16. Juli 1583. Seine über die Grenzen der Stadt hinaus bekannten humanistischen Qualitäten und seine weitreichenden Verbindungen nach Emden, Heidelberg, den Niederlanden und Frankreich trugen dazu bei, die bremische Schule zur Blüte kommen und ihren Ruhm weithin leuchten zu lassen. Molanus hat den Grundstein gelegt für die europäische Bedeutung, die das bremische Gymnasium illustre im 16. und 17. Jahrhundert gewann.

So gering seine literarische Produktion auch war, so umfangreich ist seine Korrespondenz gewesen. Seine Hinterlassenschaft zeigt die weitverzweigte, untergründige

---

[50]) Mnscr. Brem. a. 11, Nr. 133. Am 17. Sept. 1557 schreibt er an Brassius, Emden, über diese Examination (Mnscr. Brem. a. 11, Nr. 131): „Dixi, me agnoscere eam praesentiam corporis, quam talis manducatio requirit: modum autem praesentiae et communicationis ita supra captum meum esse, ut quo magis de eo cogito, tanto eam minus intelligam. Jussus sum addere ‚Essentiale' an ‚Essentialiter'. Dixi, me abominari Sophisticas determinationes, quae, quamvis sint probatae a doctis, tamen in dominicis verbis nunquam occurrunt."

Arbeit dieses Mannes für den Weg Bremens zur reformierten Gestalt der Kirche und des christlichen Lebens. Er korrespondierte regelmäßig mit *Polyander, Becius* und *Brassius* in Emden, mit *Mylius, Olevian* und *Junius* in Heidelberg. Mylius hielt ihn ständig auf dem Laufenden mit Nachrichten über die neue pfälzische Kirchenreform, die seit 1560 zum Vorbild für alle deutsch-reformierten Kirchen wurde. *Rudolf Gualter*, der Schwiegersohn Zwinglis und Hüter des zwinglianischen Erbes nach Bullinger in Zürich, *Theodor von Beza*, das Schulhaupt des Genfer Calvinismus, *Petrus Ramus*, der hugenottische Humanist, und der dezidiert zwinglianische Arzt *Thomas Erastus* aus der Pfalz berieten ihn in seinen eigenen Fragen und Streitigkeiten. *Petrus Dathenus, Georg Sylvanus* richteten Anfragen an ihn. Der Evangelischen Gemeinde in Wesel half er ratend im Streit um die Kindertaufe. *Albert Rychard* und *Lambert ab Haer, Philipp Marnix de Saint Aldegonde* und *Petrus de Spina* versorgten ihn mit Nachrichten aus dem Freiheitskampf seiner niederländischen Heimat. Damit ist nur ein geringer Teil seiner Verbindungen genannt. Zusammenfassend wird man sagen können, daß Molanus in diesen reformierten, calvinistischen und in der Mehrzahl spätzwinglianischen Kreisen als der bedeutendste Vorposten und als der Vertrauensmann in Bremen galt. Gualter schreibt einmal im Nachsatz eines Briefes: „Carmina tua D. Bezae mittam, ut se patronum habere sciat in Saxoniae oris“ [51]). Das zeigt, welche Bedeutung man Molanus und seiner Position beimaß und welche Hoffnungen auf ihn gesetzt wurden in den Kreisen derer, die Bremen für eine calvinistische Kirchen- und Konfessionspolitik zu gewinnen suchten.

a) *Die Philosophie des Petrus Ramus als humanistische Bildung bei Molanus.*

Zur Charakterisierung seines Geistes ist es entscheidend wichtig, die philosophischen Grundlagen seiner humanistischen und theologischen Lehrtätigkeit zu analysieren. Gemeinplätze, wie „freisinnig“ oder „zwinglianisch gesonnen“ [52]) oder „ziemlich weit links stehend“ [53]), besagen nicht viel. Molanus war in Bremen, namentlich seit seiner Rückkehr 1563, bekannter- und berüchtigtermaßen eindeutig Anhänger der neuen antiaristotelischen Philosophie und der Theologie der humanistischen Lebenskunst aus der Schule des hugenottischen Philosophen Petrus Ramus. 1568 tauchen mit einem Mal im Lehrplan seiner Schule in secunda classe die „Praelectiones P. Rami“ auf, und es verschwinden die üblichen aristotelischen und melanchthonischen Lehrbücher [54]). Der Schulplan von 1576 bezeugt das gleiche [55]). In einem Brief vom März 1570, der vermutlich an Petrus Ramus selbst gerichtet ist, berichtet Molanus, daß er seit sechs Jahren die ramistische Dialektik lehre [56]). Das spricht für eine Bekanntschaft mit dieser Philosophie aus der Zeit seines Duisburger Rektorates. Ramus selbst schrieb ihm im Januar 1570 aus Heidelberg, wenn er in Deutschland nach hervorragenden Schulen frage, so werde ihm stets die bremische Schule des

---

[51]) Brief von Gualter an Molanus vom 24. Aug. 1576 (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 270).
[52]) O. Veeck, a.a.O. ZKG.
[53]) Entholt, Geschichte des Bremer Gymnasiums bis zur Mitte des 18. Jh.'s, Bremen 1899,
[54]) Index lectionum (STB Brem. b. 446).
[55]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 269.
[56]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 204.

Molanus genannt [56]). Er wolle, wenn der französische Bürgerkrieg anhalte, auf der Reise nach England Molanus in Bremen aufsuchen. Wenn aber Gott Frieden gäbe, so lade er Molanus nach Paris ein[57]). Zwei Jahre später wurde Petrus Ramus jedoch ein Opfer der Bartholomäusnacht in Paris. Auch über die Grenzen Bremens hinaus wurde Molanus im Norden bekannt als kundiger Lehrer der neuen ramistischen Philosophie. Trescho aus Braunschweig und Jacob Esmelius aus Emden forderten brieflich die Thesen an, die Molanus zur dialektischen Methode des Ramus aufgestellt hatte[58]).

Dieser hiermit festgestellte ramistische Humanismus bedeutete nun für Molanus nicht weniger als die Ablehnung der aristotelisch-melanchthonischen Bildung, die von Wittenberg her bekanntlich den überwiegenden Teil der protestantischen Universitäten beherrschte. Er hielt die philippistischen Lehrbücher in vielem für überholt und überflüssig und fand in der ramistischen Dialektik und Rhetorik eine bessere und vollkommenere philosophische Methode[59]). Hinter diesem Wechsel von der aristotelisch-melanchthonischen Scholastik zum ramistischen Humanismus stand seine Überzeugung, daß der ramistische Empirismus ein besseres Rüstzeug der „biblischen Theologie" sei als die aristotelische Metaphysik. Immer wieder finden wir in seinen Briefen den erstaunlichen Sachverhalt, daß seine Ablehnung und Bekämpfung der lutherischen Abendmahlslehre mit ihren theologisch-metaphysischen Mischformeln von zwei Seiten her erfolgt: von einem reformierten Biblizismus her und von der ramistischen Philosophie.

Petrus Ramus[60]), seiner Herkunft nach Picarde wie Calvin, war schon als Student in Paris in den Streit der aus der italienischen Renaissance geborenen philosophischen Bewegungen, des neuaristotelischen Averroismus aus Padua und des Platonismus der florentinischen Akademie, geraten. Schon sein Lehrer Jean Hennuyer (Hannonius) hatte Sokrates, Galen, Hippokrates und Platon gegen Aristoteles gestellt. Laurenzo Valla und Ludovicus Vives und auf der anderen Seite Rudolf Agricola und Johann Sturm galten als Begründer dieser neuen platonisch-christlichen Philosophie. Der Gegner war entstanden aus dem Neuaverroismus der italienischen Renaissance, den Antoine de Govean, Joachim de Périon und Jean de Ballay an der Pariser Universität vertraten. Hier wurde die Unsterblichkeit der Einzelseele geleugnet und ein Panpsychismus gelehrt. Der Satz von der doppelten Wahrheit und

---

[57]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 203.

[58]) Trescho an seinen Lehrer Hildebrandt in Bremen, 24. März 1583 (Mnscr. Brem. a. 10, Nr. 142): „Peto igitur a te ut velis famulo nostro, qui has literas tibi reddit, theses illas, quas Molanus scripsit in Dialecticam P. Rami, accommodare ut describam, quando denuo proficiscitur, tunc remittam tibi illas".

[59]) Molanus an Esmelius (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 189): „Landwerus petit a me compendiariam quandam Rhetoricae et Dialecticae descriptionem. Sentit in Philippo multa esse parerga et fatua, quibus tempus insumitur frustra: videt meliora probataque, non audet tamen ab illo Stagirita discedere, ne parum antiquarius videatur. Ego sum auctor, . . . ut Rami Dialecticam et Rhetoricam suis proponat."

[60]) Vgl. *Waddington*, P. Ramus, sa vie, ses écrits, sa pensée, Paris 1855; *Lobstein*, Petrus Ramus als Theologe, Straßburg 1878.

ein dualistischer Skeptizismus sicherte diesen Renaissancepaganismus gegen Angriffe der Kirche. Bei Ramus und den Vertretern der „christlichen Philosophie" galt dagegen die „immortalitas animarum" als das unaufgebbare Fundament der Religion. Ramus wurde zum Antiaristoteliker, weil er den Averroismus vor sich hatte und von daher die philosophischen Aristoteliker für Atheisten und Paganisten halten mußte[61]). Mit der Emanzipation des Denkens von Aristoteles wollte Ramus darüberhinaus die Autorität der scholastischen Tradition treffen und der dogmatisch unvoreingenommenen humanistischen Forschung den Weg in die Artistenfakultäten der Universität frei machen. Der Ramusstreit in Paris gehört hinein in die Reihe der Eroberungsversuche, die der bürgerliche Humanismus unternahm, um die Schule der freien Künste zu gewinnen und diese von der scholastischen Tradition und Zielsetzung zu emanzipieren. Nicht eine wissenschaftliche Glaubensorthodoxie, sondern das Wissen des Wißbaren galt als neues Ziel. Die erste These bei Ramus: „Quaecunque ab Aristotele dicta essent, commenticia esse",[62]) ist der formale Versuch, Aristoteles zu entthronen. Eine spätere These: „Nulla auctoritas rationis, sed ratio auctoritatis domina esse debet", zeigt inhaltlich, wie das befreite Denken sich auf seine eigenen Prinzipien besinnt. Ramus nennt sie „ratio" und „experientia".[63]) In den Kreisen der deutschen Reformierten hingegen, bei Theodor Zwinger in Basel, bei Johann Sturm in Straßburg, bei Olevian und Tremellio in Heidelberg, bei Piscator in Herborn und anderen mehr, wurde der Ramismus als die moderne, neue Bildung protestantischer Art gegenüber der herkömmlichen aristotelisch-thomistischen Scholastik begrüßt. Die allgemeine humanistische Verurteilung der scholastischen Methode und die besondere protestantische Erneuerung der Theologie fanden hier ihre eigene positive Form. Denn die ramistische Dialektik bietet eine rein „rhetorische Logik". Im weitgehenden Verzicht auf metaphysische Prämissen wird der Versuch gemacht, ausschließlich analytisch-empirisch zu verfahren und die Logik auf den formalen Ausdruck zu beschränken. Seine Dialektik will eine Kunstfertigkeit humanistischer Menschenbildung sein, geübt an Cicero, den sokratischen Dialogen und Galen: „Bene disserere est finis Dialecticae[64])." Ihre höchste Aufgabe erfüllt sie zwar auch darin, daß sie alles Wissen auf Gott bezieht und in ihm gegründet findet. Es gipfelt auch diese „natürliche" Dialektik in Theosophie, stellt Windelband[65]) mit Recht fest. Doch trifft dieses Urteil nur insofern zu, als jener ramistische Rhetorizismus an die Stelle eines umfassenden synthetischen Systems die reine Kunstfertigkeit des allseitig gebildeten Menschen als neuen Beziehungspunkt aller Wissenschaften setzt. Eine „Sprachlogik" soll die metaphysische Begriffslogik ersetzen. Die Einheit liegt in der vollkommenen „Humanität". Denn wie die Dialektik die „ars bene disserendi" genannt wird, ist für Ramus entspre-

---

[61]) Vgl. dazu *J. Bohatec*, Budé und Calvin, Graz 1950, S. 235 ff.
[62]) P. Rami animadversiones Aristotelicae, Paris 1543. Vgl. auch M.-M. Dassonville, La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de la Ramée, in: Revue de l'Université d'Ottawa 23, 1953, S. 322 ff.
[63]) Zitat bei Dassonville, a.a.O. S. 345.
[64]) P. Rami Dialecticae liber, 1591, S. 9.
[65]) Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Aufl., Tübingen 1948, S. 303 ff.

chend die Theologie die praktische Wissenschaft vom „guten Leben", eine „doctrina coelestis bene vivendi, i. e. Deo congruenter et accommodate". Die Theologie ist für ihn die Wissenschaft von einer christlich-ethischen Lebensgestaltung, bei der das bene vivere dem beate vivere der Eudämonisten vorzuziehen ist. „Gut" leben, das heißt, Gott, dem Quell alles Guten, entsprechend leben[66]).

Es wird nun verständlich, warum der Ramismus überall dort aufgegriffen wurde, wo man das Verhängnis der Theologie aus reformhumanistischen und aus reformatorisch-biblischen Gründen in ihrer scholastischen Umklammerung zu erkennen glaubte. So wurde in der Heidelberger Föderaltheologie, im Offenbarungspositivismus bei Perkins und Amesius und in der heilsgeschichtlichen Theologie der hugenottischen Schule von Saumur der Ramismus als die Durchführung der Reformation in der Philosophie, als Befreiung vom scholastischen Bildungswesen und als Grundlage vorpietistischer christlicher Lebensgestaltung angenommen, der nun der neuen biblischen Theologie die sachgemäße Methode lieferte. Der Ramismus galt im besonderen als „calvinistische Philosophie": „Der Ramismus ist ein gradus ad Calvinismum." Mit diesem Wort warnte der kursächsische Rat Volkmar von Berlepsch bei Streitigkeiten zwischen Aristotelikern und Ramisten in Leipzig die nach dem „modernen" westlichen Geiste orientierten Gebildeten. „Endlich stunde auch die calvinistische Theologie den sich selbst fühlenden ingeniis besser an, als die unsere, so alles unter das Joch des göttlichen Wortes ziehet."[67]) Der Erfolg dieser Abwehr des freien, erfahrungsgemäßen Denkens war dann bei den Lutheranern, daß man sich an den traditionellen melanchthonischen Aristotelismus hielt und sich später dem Aristotelismus des Jesuiten Suarez zuwandte. Es war ausgesprochenermaßen die spätzwinglianische Oppositionspartei innerhalb des Calvinismus, die gegenüber der orthodox-calvinistischen Schule Bezas in Genf, wo Aristoteles gelehrt wurde, ramistisch orientiert war, die nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch, d. h. in der Abendmahlslehre und im Kirchenbegriff, dem hugenottischen Humanisten folgte. Es ist daher von weitreichender Bedeutung, daß wir bei Molanus in Bremen schon seit 1563 den Ramismus als philosophische Grundlage seines Denkens antreffen. Die Eigentümlichkeit seines Geistes war von vornherein gegenüber dem Luthertum, dem Philippismus und dem orthodoxen Calvinismus spezifisch geprägt, und seine theologischen Anschauungen standen von daher unter anderen Denkvoraussetzungen.

b) *Die spätzwinglianische Abendmahlslehre in den bremischen Abendmahlskontroversen bei Molanus.*

Die Abendmahlslehre, zu deren Kundgabe in Verhören und Konfessionen Molanus im Hardenbergstreit gezwungen wurde, ist zunächst ganz die Hardenbergs und

---

[66]) Commentariorum de Religione Christiana libri 4, Frankfurt 1576, Cap. 6.
[67]) V. E. Löscher, Historia motuum, Teil III, S. 151.

Melanchthons mit gewissen spiritualistischen Zuspitzungen und mit jenem schon erwähnten Protest gegen die metaphysische Begrifflichkeit.

Im Verhör vor den Ratsherren Kenkel, Sterken und Vasmer am 7. Juni 1556 „bekannte" Molanus folgendermaßen: „Credo eatenus adesse S. coenae Christi corpus quatenus essentia suae praesentiae ritui suo adest logos, qui in unitate personae naturam humanam, hoc est rationalem animam et humanum corpus assumit . . . Totus homo manducat corpus Christi in spiritu per fidem, in sensibus per sacramentum . . . Credo, panem non substantia sua, sed usu esse corpus Christi[68])." Deutlich wird von Molanus der melanchthonische Grundsatz aufgenommen: Extra usum nulla sacramenta. Die Gegenwart Christi liegt im Vollzug, nicht im Element des Abendmahls. Auf der anderen Seite wird verhüllt hingedeutet auf die geheime Auffassung, die Molanus hegte, daß nämlich Christus im Abendmahl im Geiste durch den Glauben gegenwärtig sei. Die Kontroversfrage jener Zeit nach der „manducatio impiorum" wird umgangen mit dem Hinweis, Christus sei den Gläubigen geistig durch den Glauben und sinnlich durch das Sakrament gegenwärtig.

Ähnlich stellt er seine Auffassung in der am 13. Juni 1557 dem Ministerium schriftlich überreichten Konfession dar. Hier setzt er gegen die scholastischen Definitionen der lutherischen Ubiquitätslehre die apostolische Simplizität des biblischen Wortes: „Ac proinde removeo ab oculis illas scholasticas determinationes, realiter, essentialiter, definitive, identice etc. Refugio etiam omnem In-, Con-, Sub-, Transsubstantiationem, siquidem horum nihil invenio a sacrosancto Domini ore profectum. Quin etiam cum dolore saepe recordor, ejusmodi monstrosa, scholasticorum vocabula, Dominicis verbis aspersa, extitisse mihi quosdam nervos et ἄρθα τῆς ἀρτολατρείας[69])." Die biblische Lehre vom Abendmahl findet er in der Vorstellung von der Spiritualpräsenz Christi in der ganzen Feier des Abendmahls, in Brechen und Austeilen des Brotes: „Corpus Christi, quamvis maneat in coelesti gloria, neque παντιτόπως per coelum et terram diffundatur, vere nihilominus distribui, vereque manducari in S. coena. Sanguine item vere in S. coena communicari et bibi, neque hoc fieri interne solum, sed etiam externe, non tantum a dignis, sed etiam ab indignis, ab his quidem externe, sine vero motu cordis ad judicium, ab illis externe interneque ad vitam . . . Neque hic discedo ab hujus Ecclesiae consensu, quae docet, Christum suum verum corpus verumque sanguinem sub pane et vino vel in pane et vino edendum Christianis bibendumque instituisse. Quam ego dicendi forman lubens recipio, dum liceat, profiteri particulam sub non significare mihi situm localem, nec vocabulum in significari aliquam localem inclusionem. Sed sub pane, sive in pane, idem esse, ac si dicas, in fractione et usu Dominici panis[70])."

Jene antischolastische Weise, über das Abendmahl zu denken, setzt bei Molanus ersichtlich eine ganz bestimmte, und zwar spiritualistisch konzipierte Anthropologie voraus. Wie er in jenem Gespräch „Geist" und „Sinne" unterschied, so wird hier „intern" und „extern" dichotomisch differenziert. Der Gläubige empfängt Christus im Abendmahl äußerlich und innerlich zum Heil. Der Ungläubige emp-

---

[68]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 9.
[69]) Abgedruckt bei Cassel, Bremensia II, S. 556 ff.
[70]) Mnscr. Brem. a. 11, Nr. 151.

fängt lediglich das äußere Zeichen zum Gericht. Der Begriff des Sakramentes bleibt hier allerdings noch ungeklärt.

Zwanzig Jahre später war aus dem Hardenbergschüler, der wie sein Meister sich hinter den melanchthonischen Formeln verbarg, ein dezidierter ramistischer Zwinglianer geworden. Am Martinstag 1577 sah sich Molanus abermals genötigt, seinem Superintendenten, diesmal nicht einem Lutheraner, sondern dem Philippisten Marcus Mening, eine Konfession über sein Abendmahlsverständnis vorzulegen[71]). Jetzt mußte er seinen Dissensus zum Melanchthonismus klären, und zwar im einzelnen seine Anschauung von dem Verhältnis der Zeichen zur Sache im Sakrament. Er setzte der Lehre von der substantiellen Gegenwart Christi, die von den Philippisten „sacramentaliter" verstanden wurde, die zwinglianische Analyse der „biblischen Rhetorik" in den Abendmahlsworten entgegen mit den Wendungen der ramistischen Dialektik.

„Apostolus, qui panem, quem frangimus, ait, non to soma tou Christou, sed koinonian tou somatos, hoc est, sacrum sigillum, quo nobis communicatio corporis Christi divinitus obsignatur . . . Nihil moror eam Theologiam, quae bonarum artium definitiones subvertit. Aut negate hic tropum ullum esse: Aut fateamini oportet (to soma mou) non hic usurpari in nativa et propria significatione, pro naturali, essentiali, substantiali corpore Christi . . . Panis et corpus extra metonymiam species sunt disparatae, et in illa metonymia sacramentali consentanea sunt, non disparantur. Alioquin, alterum de altero affirmative, vereque enunciare non posset. De praedicamento quod rogas, sophisticum est. Doctrinam enim praedicamentorum, ut inertem et heterogeneam P. Rami bipennis (!) ab arte Dialectica succidit[72])." Die dargelegte Ablehnung aller scholastischen Begriffe, die rein grammatikalische, metonymische Deutung der Abendmahlsworte und die antimetaphysische und unmystische Vorstellung von der im Sakrament sich ereignenden Christusgemeinschaft der Gläubigen haben ihren Ursprung in der umstrittenen Abendmahlslehre des Petrus Ramus. Für Ramus stand das Sakrament unter dem Hauptgesichtspunkt, eine „publica fidei actio" und also Dankopfer und Erinnerungszeichen der Gemeinde zu sein[73]). Die irdischen Elemente haben für die Gläubigen nur insofern eine geistige Bedeutung, als sie eine „similitudo coelestis et divina" darstellen[74]). Es entsteht daher keine substantielle Christusgemeinschaft, weder realiter noch spiritualiter, sondern eine affektive „Assoziation" und eine voluntative „Konsoziation" zwischen den Gläubigen und Christus im Empfang der sichtbaren Zeichen[75]). Auf der Nationalsynode der hugenottischen Kirche zu La Rochelle 1571 hatten Ramus und seine Freunde, unterstützt durch die Zürcher Autoritäten Bullinger und Gualter, von diesem Sakra-

---

[71]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 310.
[72]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 310.
[73]) Comm. de Religione Christiana. Buch IV, S. 257.
[74]) ebd. S. 259.
[75]) Über das Sakrament schreibt er: „A Deo signa sunt gratiae et salutis. A nobis vicissim tesserae professiones et notae, quibus palam in Dei nomen numenque iuramus, divinamque mutuae inter nos caritatis civitatem, ecclesiam, religionem profitemur, ut visibilibus et mysticis signis invisibilia et spiritualia foedera feriamus et sanciamus." (Comm. de Religione Christiana. Buch IV, S. 254).

mentsverständnis her die Eliminierung des Substanzbegriffes aus der Confessio Gallicana, Art. 36 gefordert. Hieß es dort: „Toutefois nous croyons que par la vertu secrete et incomprehensible de son Esprit, il nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang“ [76]), so war die Meinung der Ramisten, um mit einer Basler Erklärung von 1603 zu sprechen: „Non usque ad consubstantialitatem Christi, sed usque ad societatem germanissimam ejus haec unitas pervenit“ [77]). Für Beza, der die Nationalsynode selbst leitete und die Verurteilung der ramistischen Ideen veranlaßte, erschienen hinter dieser Auffassung die spiritualistischen subjektivistischen Gedankengänge der „italienischen Häretiker der Spätrenaissance“, die die reformierten Gemeinden in Frankreich, vor allem in Lyon, beunruhigten[78]). Aus dieser Sicht erklärt sich seine sehr schroffe Zurückweisung des ramistischen Anliegens und sein Beharren auf den scholastischen Begriffen, in denen allein er die Objektivität der Gabe im Sakrament gesichert sah gegen schwärmerische Auflösungen. Trotz dieser synodalen Verurteilung, die dem Ramismus zuteil wurde, haben seine Gedanken nicht aufgehört, die calvinistischen und deutschreformierten Kirchen zu bewegen. Sie stellen eine gewisse Weiterentwicklung des Zwinglianismus dar, und es ist in diesem Zusammenhang das Interessante, daß die Kontroverse zwischen dem aristotelischen Calvinismus der Genfer Schule und dem ramistischen Zwinglianismus der Zürcher Schule in den bremischen Abendmahlsstreitigkeiten ihre entsprechende Parallele und Fortsetzung gefunden haben. Hier meldete sich bei den Hardenbergschülern, bei Molanus, Ewich, Saleburg und später noch einmal bei Joseph Naso die spätzwinglianische Oppositionspartei zu Wort. Ihr Gegner war in den deutschreformierten Ländern der reformierte Philippismus, in Frankreich der aristotelische Calvinismus. Die Entscheidung der Synode von La Rochelle wurde in Bremen von den Gegnern des Ramismus, von dem Melanchthonianer Mening und von dem philippistischen Calvinisten Pezel, immer wieder herangezogen.

Es sei an dieser Stelle zusammenfassend als Ergebnis festgehalten, daß Molanus unter der Superintendentur Marcus Menings auch in der Abendmahlslehre Ramist war und daß er zu dem Kreis der Zwinglianer gehörte, die die scholastischen Hilfsbegriffe als unbiblisch ablehnten. Leidenschaftlich verteidigte er dagegen die Freiheit seines Denkens: „Non patior conscientiae meae sanctam libertatem pernitiosis sophismatis determinari“ [78b]).

c) *Die Prädestinationslehre des Molanus*

Wie schon in den Abendmahlskontroversen deutlich wurde, stand Molanus nicht nur in scharfem Gegensatz zu den Gnesiolutheranern, sondern in gleicher Weise auch in ständigen Auseinandersetzungen zum vermittelnden Philippismus Marcus Menings.

---

[76]) „Confession de foy“ von 1559 in: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reform. Kirche, 2. Aufl. Zürich 1938, S. 74.

[77]) Brief der Basler Theologen an die Synode von la Rochelle 1604 (Mnscr. Kirchenarchiv Basel, a. 11).

[78]) Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von *Delio Cantimori*, Italienische Häretiker der Spätrenaissance, dtsch. von W. Kaegi, Basel 1949, S. 256 ff.

[78b]) Molanus an Mylius, 13. Dez. 1576 (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 272).

Gegen diesen trat Molanus persönlich in den Vordergrund mit einer calvinistischen Prädestinationslehre[79]).

Das äußere Zeichen seiner Haltung und der Anlaß zum Streit war wiederum eine eigenmächtige Veränderung der Lehrpläne seiner Schule. Im „Index artium et lectionum" von 1568 hatte er noch das „examen Philippi", das bekannte melanchthonische Lehrbuch, für den Unterricht de doctrina pietatis zugrunde gelegt[80]). 1576 führte er auffälligerweise auf Anregung Olevians und unter Protest der bremischen Melanchthonianer anstelle dieses sonst auch bei Reformierten viel und gern benutzten Lehrbuches die „Quaestiones Bezae" für den Unterricht der Theologie ein[81]). Sie sollten die Unterweisung nach seinem selbstverfaßten Katechismus „erotemata" in den höheren Klassen fortführen. Schon 1571 hatte er an Mylius in Heidelberg geschrieben: „Quaestiones Bezae, quas mihi laudas, ante biennium in hanc scholam induxi, frementibus abversariis. Succedunt nostris Erotematis, quia continent solidiorem doctrinam, et multo altius assurgunt"[82]). Das war ein sichtbarer calvinistischer Angriff gegen den in Bremen offiziell anerkannten Philippismus. Die Angriffe des Ministeriums richteten sich denn auch zunächst einfach gegen diese öffentliche Einführung eines „calvinistischen" Lehrbuches, mit dem Molanus die Jugend „ketzerisch" infiziere. Der Rat der Stadt hatte dabei seine üblichen reichsrechtlichen Befürchtungen.

Theologisch gesehen trat damit zu dem Abendmahlsstreit der Streit um die partikulare Gnadenwahl hinzu. An dieser Stelle traf Molanus den schwachen Punkt des Wittenberger Vulgärphilippismus, wie ihn Mening vertrat. In seiner Schule polemisierte er offen gegen den Wittenberger „Semipelagianismus" und gegen Menings „sophistische Lehre" von der menschlichen Willensfreiheit bei der Annahme des Heils. Die einseitige Betonung der Universalität des Gnadengebotes, mit der die absolute Entscheidung über das Heil zwangsläufig in den applikativen Glaubensakt des Menschen gelegt wurde, machte für Molanus den ganzen Melanchthonismus suspekt. Kritisch bemerkte er:

1. Wer die Prädestination leugnet, der hebt den Artikel von der Rechtfertigung aus den Angeln. Denn der Glaube, der aus der Gerechtigkeit in Christus folgt, wird allein durch Gottes ewige Gnadenwahl hervorgebracht.

2. Ohne diese Begründung des Glaubens in der Gnadenwahl gibt es keine feste Heilsgewißheit.

3. Die „promissiones generales" des Evangeliums erstrecken sich auf alle Menschen und laden ohne Unterschied zur Predigt des Evangeliums ein. Aber die Erfahrung

---

[79]) Molanus schrieb darüber (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 309): „Est in nostro coetu M. *Carolus Gallus* theologus simul et vir bonus. Is et Marco et nobis amicus, aegre ferens quod inter unius Ecclesiae membra distractio quaedam esset, utrinque hortator esse ad concordiam coepit. Ad me cum adisset: dixi id quod erat, nihil esse causae, cur de mea erga se voluntate Marcus dubitaret: Tantum in illa These, panis est essentiale corpus Christi, et in doctrina aeternae electionis me ab eo dissidere."

[80]) Index artium et Lectionum, 1568.

[81]) Hibernae lectiones et opera temporibus diversa (Mnscr. Brem. a. 7. Nr. 269).

[82]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 210.

lehrt — „experientia docet", so begründet auch Calvin die doppelte Prädestination —, daß nur in wenigen die Kraft der Verheißung wirksam werde, nämlich exklusiv in den Herzen der Erwählten: „Non enim omnibus fides".

4. Die Wittenberger Theologen haben in der letzten Zeit ihre Lehre dem Bedürfnis und dem Wunsch des Volkes angepaßt und tragen „sophistische", d. h. unbiblische Lehren über die Freiheit des menschlichen Willens „in utramvis partem" vor [83]).

In seinem Auditorium nannte er die Lehre Melanchthons von der Willensfreiheit sogar „ungesund". „Beleidigend", so wurde Mening berichtet, habe er sich über den Praeceptor Germaniae geäußert, „qui fuit adeo unicum Saxoniae decus". Mening, der „Hyperepiscopus", wie ihn Ewich nennt, griff die „praedestinatores", zu denen außer Molanus und Ewich auch die Prediger Voß und Grevenstein gehörten, heftig an und verteidigte seine Auffassung von der menschlichen Freiheit im Akte der Bekehrung. Da seine Vermittlungstheologie, die gerade in dieser Zeit in den konfessionspolitischen Verhandlungen Bremens mit den lutherischen Hansestädten an Bedeutung gewann, von der calvinistischen Prädestinationslehre ernsthaft bedroht war, klagte er 1578 Molanus und Ewich vor dem Senat an. Doch verteidigten beide ihr Lehrbekenntnis von der Prädestination mit Erfolg[84]).

Der Melanchthonfreund Hardenberg hatte sich über die Prädestinationslehre kaum geäußert. Marcus Menings Lehren scheinen auf der Linie der Strigelschen Fortbildung des Philippismus gelegen zu haben. Bei Molanus aber, der in Zeiten der Genannten fast 30 Jahre lang die bremische gebildete Jugend unterrichtete, wurde eine Stimme laut, die in der Philosophie ramistisch, in der Abendmahlslehre zwinglianisch und in der Prädestinationslehre calvinistisch war.

Sein Gegenspieler Mening erfuhr nicht nur aus den Kreisen der alten Hardenbergschüler eine theologische Opposition, sondern auch von der 1574 erstmalig als theologische Instanz angerufenen Heidelberger Fakultät. Zanchi sprach im Namen der Fakultät, wenn er auf Ewichs Klagen hin am 17. Februar 1574 ein Gutachten, unter-

---

[83]) Molanus an Polyander, 7. Dez. 1575 (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 258): „Noster archiepiscopus magno conatu sese opponit doctrinae de particulari electione (quod quidem in aurem tibi dutum volo) subiratus mihi, qui Bezae Quaestiones in schola proponam juventuti, cujus rei gratia nuper ad scholarchas nomen meum detulit, ut qui malis opinionibus inficiam primam aetatem: si poterit fieri, Libellum hunc ad tradenda juvenibus Theologiae fundamenta utilissimum, e manibus nostris extorquebit .. Omnibus Wittenbergae vel brevissimo tempore commoratis, agnata est illa incredibiliter ad populi sensum accommodata sophistice, de Humani arbitrii libertate in utramvis partem, quam iste ut aras tuetur, promissiones esse generales, ad omnes pertinere, omnes promiscue invitari ad vitam coelestis verbi praedicatione: quae quidem ego concedo lubens omnia: sed tamen experientia docet in paucis vigere promissionum efficaciam, quae non penetrat nisi in corda electorum. Non enim omnibus fides."
Molanus an Polyander, Aug. 1577 (Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 295); „Nuper autem cum Meningus noster ex locis Philippi multa pro libero arbitrio disputans, in praedestinatores vehementer inveheretur: dixi meis auditoribus in schola, doctrinam illam Melanchthonis de libertate voluntatis sanam non esse: tum autem quae contra praedestinationem dicerentur: ea praecise pertinere ad evertendam doctrinam gratuitae justificationis. Siquidem fides, quae justitiam in Christo consequitur, ex aeterna Dei electione

schrieben von Boquin und Tremellio, nach Bremen sandte, das über den theologischen Fragen der Bekehrung und der Prädestination heftige Kritik am Philippismus übte[85]). Die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Gutachtens der calvinistischen Fakultät Heidelberg liegt in der Tatsache, daß, veranlaßt durch den Ausfall der Wittenberger Fakultät für den Philippismus durch den Sturz des sogenannten Kryptocalvinismus in Kursachsen und durch die theologische Bindung der Oppositionellen, von Bremen 1574, 1576 und 1577 die Heidelberger theologische Fakultät, derzeit besetzt durch die Calvinisten Zanchi, Tremellio, Boquin und Grünrade, als lehrmäßig entscheidende Instanz zu Begutachtungen herangezogen wurde. Das vorliegende Gutachten ist sogar mit einem Datum versehen, das einige Monate vor dem Wittenberger Umsturz liegt. *Damit war die bremische Kirche schon seit 1574 nicht mehr philippistisch, sondern calvinistisch orientiert, auch wenn sie selbst noch lange kein reformiertes Gepräge zeigte.*

In diesem Gutachten werden die flacianischen Lutheraner sehr kurz abgetan mit der Bemerkung: „Certe trunci illi sunt, qui nos in conversione ad Deum truncos esse volunt et lapides". Wichtiger ist sodann die prädestinatianische Deutung des mißverständlichen melanchthonischen Satzes, den auch Mening ausgesprochen hatte: „Neminem nisi volentem trahi a Deo, certum est". Zanchi legte dies in der Richtung der Auffassung, die wir bei Molanus fanden, aus: „Ita certum est, neminem nisi volentem trahi, sed ut trahi, sic et velle a Deo est. Synergeian igitur nostram praecedit semper Energeia Dei . . . Sua gratia efficiat, ut velimus et credere". Hatte Mening geschrieben: „Solis poenitentibus, sacramenta percipientibus dari Spiritum Sanctum", so müsse dies so ausgelegt werden, daß der pelagianische und der papistische Irrtum, der in diesem Satz liegen könnte, vermieden werde. Das aber sei nur möglich, wenn der Ursprung von Glauben und Buße in der Gnadenwahl Gottes klar genannt würde. Auch wenn es klar sei, was die Philippisten betonten, daß Gott niemanden mit Gewalt zum Heil zwinge, so verwandle doch Gott durch die Kraft seines Geistes den rebellischen Willen der Menschen und mache aus Unwilligen Willige. Das Herrenwort: „Nemo venit, nisi pater eum traxerit" (Joh. 6, 44) schließe jeden menschlichen Synergismus und jede menschliche Willensfreiheit vor Gott aus und lehre zugleich, daß der Mensch vor seiner Bekehrung von Natur „animalisch" sei in geistlichen Dingen. Der Mensch widerstehe viel mehr dem Rufe Gottes, als daß er ihm freiwillig zustimme, es sei denn, Gott verwandle — „suaviter

---

[85]) Gutachten „De Conversione" in Mnscr. Brem. a. 10., Nr. 136; abgedruckt in Epistolarum libri duo Zanchii, I, S. 338 ff.

---

promanat, nec habet aliud constantiae suae stabilimentum, pluraque his consimilia, quae cum meus Collega ad Coryphaeum retulisset: vapulavi in Curia, quod apud imperitam juventutem de Phil. Melanchthone (qui fuit adeo unicum Saxoniae decus) contumeliose locutus essem. Idem illas tristissimarum contentionum ἀφορμάς Essentiale, Substantiale, Naturale, quae cum clarissimo Doct. Alberto ex hac urbe procul in exilium profugerant, quasi jure postliminis in Ecclesiam Bremensem his annis proximis reducens."

[84]) Ewich an Gualter, 10. Febr. 1578 (STA Zürich E II, 382, S. 915,2): „Gymnasiarcha et Ego modo bis coram Senatu . . doctrinae potius confessionis de praedestinatione a summo Sacerdote accusati sumus."

tamen" — den menschlichen Willen. Der Mensch verhalte sich nicht wie ein Stein in der Hand Gottes, sondern er sei viel mehr voller Unwillen, Haß und Ignoranz gegen Gott, so daß der Hl. Geist nicht Würdigen, sondern Unwürdigen gegeben werde, die dadurch aus ihrem Unglauben zum Glauben, aus ihrer Verstockung zur Buße und aus ihrem Haß zum Gehorsam kommen[86]).

An Ewich schrieb Zanchi in einem vertraulichen Brief vom 21. November 1576, er halte dafür, daß der bremische Superintendent auf dem besten Wege sei, sich vom Luthertum zu entfernen[87]). Das beweise seine melanchthonisch-calvinistische Abendmahlslehre. Für die Klärung in der Prädestinationsfrage empfiehlt Zanchi, Ewich möge Mening das „libellum aureum" Luthers, die Schrift gegen Erasmus, „De servo arbitrio" von 1525, vorhalten. Wenn Mening sich daran halte, so werde sein philippistischer Pelagianismus augustinisch geläutert werden. Zanchi sieht sehr klar und bringt darin das calvinistische Urteil über Luther zum Ausdruck, wenn er sagt, Luther habe sich in der Rechtfertigungslehre und in der Prädestinationsanschauung als ausgezeichneter Schüler Augustins erwiesen. Wäre er nur auch in der Auffassung vom Sakrament Augustin gefolgt, wie es Calvin getan habe! — Bei den Lutheranern aber fände man, daß sie in der Abendmahlslehre Luther und in der Prädestinationslehre Melanchthon folgen. Beides seien grobe unbiblische Lehren[88]). Wieder fand, wie auch der Abendmahlsstreit, dieser Konflikt zwischen den bremischen Calvinisten und Marcus Mening erst in den „Vergleichspunkten" Pezels und Widebrams ein Ende. Hier wurden beide Parteien vor unzeitiger Verdammung des Gegners gewarnt. Es wurde ihnen die Auflage gemacht, „die gantze Lehr von der ewigen, gnadenreichen Wahl der Auserwelten mit christlicher Bescheidenheit und zur Erbauung der Gemeinde zu applizieren und zu gebrauchen: Inmassen aus Grund göttlichen Wortes in den Gemeinen des Ministerii zuvor angenommen und approbierten Confessionen, als in dem Augsburgischen Bekenntnis, und Corpore Doctrinae Philippi geschiehet, darmit auch in Grund übereinkommt die Confessio Helveticarum Ecclesiarum, so anno 66 ausgegangen und in anderen christlichen Kirchen in und außer Deutschland einhellig angenommen und approbiert worden ist"[89]). Mit der für Bremen 1580 erstmaligen offiziellen Erwähnung — die Vergleichspunkte tragen die Bestätigung durch den Rat — der Confessio Helvetica posterior, Bullingers Alterswerk, wurden die bremischen Zwinglianer und Calvinisten anerkannt. So bereitete auch dieser Streit um die Prädestinationslehre die calvinistische Kirchenreform von 1581 vor und führte die Opponenten zum Erfolg.

d) *Die reformierte Auffassung vom „purus cultus" bei Molanus.*

Auf die Gestaltung des Gottesdienstes in Bremen hatte Molanus als Pädagoge naturgemäß keinen Einfluß. Erwähnt sei hier nur, zur Abrundung des Bildes und zur rechten Beurteilung der reformierten Tendenzen in seinem Kreise, seine Hochschätzung der „apostolischen Reinheit" des Emdener und pfälzischen Gottesdienstes, die

---

[86]) Epp. Zanchii, I, S. 317 ff.
[87]) Epp. Zanchii, I, S. 341.
[88]) Epp. Zanchii, I, S. 345.
[89]) Joh. Phil. Cassel, Bremensia, Bd. I, S. 148.

er in Briefen an Polyander und Mylius mehrfach zum Ausdruck bringt, sein Streit über „orgel und musica" mit dem Lutheraner Simon Musaeus und zuletzt sein ständiger Ärger über die unklare, akkommodative Haltung des Rates unter Daniel von Büren, der bis 1581 vor einem augenfälligen Bekenntnis zur reformierten Gottesdienst- und Kirchenordnung zurückschreckte.

Die Amtszeit des Simon Musaeus, 1561 bis 1562, ist gekennzeichnet durch den erfoglosen Versuch, die Stadt gnesiolutherisch zu gestalten. Der projektierte Kirchenbann gegen die Hardenbergianer brachte diesen Versuch zum Scheitern. Als bleibender erwies sich jedoch die Wiederherstellung des lutherischen Gottesdienstes, die Musaeus zugleich mit der Erneuerung der bremischen Kirchenordnung von 1534 in Angriff genommen hatte. Dazu war ein Chor vonnöten, und Musaeus versuchte über die Forderung nach choraler Beteiligung der Gymnasialjugend zugleich auch das Gymnasium und seinen heterodoxen Rektor unter den Einfluß seines Kirchenregimentes zu bringen. Nach seiner Vertreibung aus der Stadt blieb diese Forderung von seinen lutherischen Freunden aufrechterhalten, und der Rat schien nicht abgeneigt, aus Furcht vor einer augenfälligen Isolierung von den umliegenden lutherischen Ländern, sich in den „agenda" lutherisch zu gebärden, wenn man nur in den „credenda" hardenbergisch-philippistisch bleiben würde. Jedenfalls wurde Molanus von seinen melanchthonischen Freunden im Rat im Stich gelassen, als er mit Rücksicht auf seine niederländischen Schüler die Teilnahme am Figuralgesang in der Kirche ablehnte, den er zudem als einen „Ohrenschmaus" und als „leeres Geschrei am Ort frommer Anbetung" verachtete. Er schreibt darüber: „Und so verhält es sich hierin, lieber Bruder, was ich gern von Dir hören möchte. Im letzten Jahr haben die Bremer aus Furcht vor ihren Gegnern, damit es nicht scheinen sollte, als ob sie in religiösen Gebräuchen von den anderen sächsischen Kirchen abwichen, in ihr Heiligtum ein neues musikalisches Instrument eingeführt, damit der Chor darauf antworten könnte. Dazu kam auch ein Sänger, ein dreister Mensch, der, obwohl ich Widerspruch erhob, aber auf Befehl der Obrigkeit sofort anfing, die Jugend heftig anzutreiben, ohne Verständnis auf dem Instrument zu spielen, indem nur Töne in sogenannter Prosa, in Motetten und hohen, in fremder Sprache zum Ohrenschmaus gebildeten Gesängen widerhallten, ohne daß ein Sinn zugrunde lag, der wohl kaum hätte von den Sängern selbst verstanden werden können. Ich sagte den Magistratspersonen, es sei dies unwürdig und es diene dazu, nicht die Kirche zu bauen, sondern zu verspotten. Jener antwortete, ich stände nicht an der Spitze des Heiligtums, sondern an der Spitze der Schule. Ich bemerkte darauf, es wären aber doch die Jünglinge meinem Schutze anvertraut und ich hätte ein Interesse daran" [90]).

In der Pestzeit 1566 ging Molanus mit seinen Pensionären nach Emden und machte seine Rückkehr von der Entlassung des Wittenberger Kantors Conradus, des erwähnten „Sängers", abhängig. Seine Forderung wurde nicht erfüllt. Der Rat ließ sich in diesen Jahren der starken lutherischen Angriffe von außen noch nicht auf eine Reform in ceremoniis ein. Erst unter Christoph Pezel und unter großer Beteiligung der Molanusschüler und -freunde ist es dann 1581 zur Reinigung der Kir-

[90]) Mnscr. Brem. a. 10, Nr. 111 (Übersetzung).

chen von den „Hoffarben des Papstes", von Bildern, Altären und Kruzifixen gekommen. Auch hörten die lateinischen Gesänge, die Responsorien und das Spiel der Orgel während des Gemeindegesanges auf. Nur an Festtagen durfte die Stadtkantorei noch in verschiedenen Kirchen figurieren. Die reformierte Gestalt in Lehre, Gottesdienst und Leben, die Molanus und seine Freunde erstrebt hatten, wurde hergestellt [91]).

In diesem gemeinreformierten Anliegen kann Molanus mit Recht als der „Vorläufer" des Pezelschen Reformwerkes angesehen werden. In den innerreformierten Kontroversen jedoch stand Molanus auf der Seite der ramistischen, spätzwinglianischen Oppositionspartei und nicht auf dem Boden des deutschreformierten Melanchthonismus. Wie die Nasoaffäre und noch mehr der Kampf um die Annahme und die zuletzt erfolgte Ablehnung der von Pezel im Consensus Bremensis 1595 vorgeschlagenen Kirchenordnung zeigen, ist aus seiner Gruppe die Vorbereitung eines eigentümlichen zwinglianischen und absolutistischen Staatskirchentums entstanden, an dem das Werk Pezels scheitern sollte. Denn es ist des Molanus erklärter Lieblingsschüler, der aus einer Münsteraner Wiedertäuferfamilie stammende spätere Bürgermeister Heinrich Kreffting gewesen, der die Kirchendisziplin, wie sie der Consensus Bremensis nach Genfer, Emdener und pfälzischem Vorbild projektiert hatte, zu Fall brachte und damit alle Anstrengungen auf Selbständigkeit und Freiheit der Kirche in Bremen erfolglos machte. Die „civitas Christiana", in der Magistrat und Kirche wie die äußere und die innere Seite ein und desselben Gemeinwesens zusammengehören, war, wie im zwinglianischen Staatskirchentum in Zürich und Bern, das Ziel der Molanusschüler. Die „reformierte Religion" wurde in Bremen Staatsreligion, aber die Kirche in Bremen gewann keine reformierte Gestalt nach der Maßgabe einer calvinistischen Kirchenordnung. Die Wurzeln für diese Entwicklung sind u. a. auch in der Existenz und in den Gedanken der spätzwinglianischen Oppositionspartei um Molanus zu suchen.

Kapitel 3

Doktor Johann von Ewich, Stadtphysikus und kryptozwinglianischer Theologe

Neben Molanus und ihm zur Seite stand in den Streitigkeiten mit M. Mening der Stadtarzt und Kryptozwinglianer Johann von Ewich. Bekannt ist von ihm bisher nur seine Mitwirkung bei der Gründung des Gymnasium illustre 1584. Er verfaßte zusammen mit Pezel und Daniel von Büren die ersten Gesetze der öffentlichen Klasse und wurde ihr erster Professor für Medizin. Auch hielt er die Eröffnung mit einer medizinisch-theologischen Abhandlung: „Hippocrates de natura humana" [92]). Aus seiner umfangreichen Korrespondenz mit dem großen, umstrittenen

---

[91]) Dazu am besten F. Piersig, Bremische Kirchenmusik im Reformationszeitalter, in: Hospitium Ecclesiae, Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, Bremen 1954, S. 44 ff.

[92]) Brem. b. 446.

zwinglianischen Arzt in Heidelberg, Thomas Erastus, und den Zürcher Theologen Bullinger, Gualter, Cellarius und Collini in der Zeit von 1570 bis 1580 tritt er uns immer stärker und profilierter hervor als der eigentliche Agent der spätzwinglianischen Oppositionspartei in Bremen. An ihn wandten sich Gualter und Zanchi, um ihre Kritik und Korrektur an Menings Philippismus für die Bremische Kirche wirksam werden zu lassen. Mit kleineren Schriften und öffentlichen Disputationen, mit Anklagen und Bekenntnissen griff Ewich selbst kräftig in die theologischen Kontroversfragen ein, die zu seiner Zeit die Stadt erschütterten, und mußte sich manche Verfolgung gefallen lassen. Ohne die Wirksamkeit des theologisch interessierten und kirchenpolitisch so aktiven Stadtarztes Johann von Ewich ist die Entwicklung der Bremischen Kirche zwischen 1570 und 1580 undenkbar.

Johann von Ewich, geb. 1525 in Kleve, kam aus einem adligen Geschlecht. Er besuchte die niederländische Schule in Deventer und vollendete seine philosophische und juristische Ausbildung im wissenschaftlichen Kollegium zu Köln. Lorent [93]) vermutet ihn dort als Baccalaureus beider Rechte und Magister der Philosophie. In seiner Kölner Zeit, die in den Jahren des Reformationsversuches Hermann von Wieds gelegen haben muß, fand er den Anschluß an die reformatorische Bewegung, und es erwachte in ihm das Interesse an den brennenden theologischen Fragen, die sein Jahrhundert bewegten. Er wandte sich bezeichnenderweise der oberdeutschen Gestalt der Reformation zu. Nach einer Reise durch Frankreich zog er nach Italien, wo er nach 1551 an den berühmten medizinischen Schulen von Venedig und Padua studierte. 1557 erhielt er nach einem Studium bei dem bekannten Mediziner Sebastian Laudus die Würde eines Doktors der Medizin von Padua. Seine Rückreise führte ihn über Zürich, wo er die Freundschaft Bullingers und Gualters fand, und es ist sicher, daß er von Zürich aus auch nach Heidelberg zu Thomas Erastus empfohlen wurde, mit dem er von dieser Zeit an in einem ständigen, vertraulichen Briefwechsel stand und den er gegenüber Bullinger als „summus noster amicus Th. Erastus" zu bezeichnen pflegte [94]). Ewich ist der deutsche Übersetzer der Werke des Erastus gewesen[95]) und ist in der Theologie auch dem Zwinglianismus seines Meisters verpflichtet gewesen.

Nach diesen Besuchen hat sich Ewich für fünf Jahre in Duisburg niedergelassen. Neben seiner medizinischen Praxis, so schreibt er an Bullinger [96]), habe er sich oft zur Theologie gewandt, wie sie an dem dortigen deutschen Progymnasium gelehrt wurde [97]). Über sein Verständnis von Theologie und Medizin schrieb er seinem Zürcher Freunde 1570: „Imitari autem volui elegantes medicos, qui prius viciosas humores expurgant, quam robor membris debilitatis concilient: ita ego primo de absurdis nostri temporis sectis, adv. libellum quendam anabaptistarum et epistolas duas Seb. Francki: Deinde cognitionem voluntatis gratiaeque Dei agere volui. Post illud tempus Bremam vocatus sum ad professionem medicinae, ubi modo haereo ad

---

[93]) Lorent, Biographische Skizzen verstorbener Bremischer Ärzte und Naturforscher, Bremen 1844, S. 36 ff.
[94]) Brief an Bullinger, 12. Dez. 1570 (STA Zürich E II 356, S. 319—320).
[95]) Molanus an Bernhard, Dez. 1574 (Mnscr. Brem. a. 7 Nr. 239).
[96]) Brief an Bullinger, 12. Dez. 1570 (STA Zürich E II 356, S. 319—320).
[97]) ebd.

annos plus minus septem." So waren in seiner Duisburger Zeit seine ersten literarischen Erzeugnisse die erwähnten Schriften gegen die Wiedertäufer, gegen den Spiritualisten Sebastian Franck und eine Schrift zur reformierten Lehre von der Gotteserkenntnis: „Von der Erkenntnis des Willens und der Gnade Gottes, wie von der Frucht und den Zeichen der wahren Erkenntnis" [98]).

Der Rat der Stadt Bremen erkannte in Ewich den vielseitigen Gelehrten und vertraute ihm 1562 die hohe Würde des Stadtphysikus an. In diesem Amt arbeitete er an der Gesundheitspflege zur Verhütung von Pestepidemien [99]), kämpfte wie sein großer Freund Erastus gegen Paracelsisten und Alchemisten und nahm als einer der ersten vorurteilslos den Kampf gegen den Hexenwahn und die Hexenprozesse auf. Seine Schrift zur gesundheitspolizeilichen Verhütung der Epidemien: „De officio fidelis et prudentis magistratus tempore pestilentiae rempublicam a contagio praeservandi liberandique libri duo" (Neustadt 1582, Bremen 1656, deutsch von Just. Moller, Mühlhausen 1584) war lange Zeit hindurch vorbildlich für die Pestverordnungen vieler deutscher Städte. Noch bekannter wurde seine programmatische Schrift gegen Hexenwahn und Hexenprozesse: „De sagarum quas vulgo veneficas appellant, natura, arte viribus et factis, item de notis indiciisque, quibus agnoscuntur et poena, qua afficiendae, censura aequa et moderata", Bremen 1583. Sie ist mit eine Ursache dafür gewesen, daß es in Bremen schon seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts keine Kriminaljustiz gegen „Hexen" gegeben hat, während zur selben Zeit diesem Wahn in Deutschland noch zahllose Menschen geopfert wurden.

In diesem Zusammenhang interessiert uns jedoch nur seine theologische und kirchenpolitische Stellung. Ewich kam aus Duisburg 1562 in die Stadt als Anhänger des theologischen Arztes *Thomas Erastus*, als enger Freund der *Zürcher Theologen* und als Philosoph aus der dialektischen Schule des *Petrus Ramus* [100]). Damit stand er, wie sein Freund Molanus in den Kreisen der späten Zwinglianer, die Zwinglis tropische, metonymische Deutung der Abendmahlsworte mit den Mitteln der ramistischen Rhetorik wiederholten und grammatikalisch zu beweisen meinten. Wie Molanus, so mag auch er diese Philosophie in Duisburg kennengelernt haben. Jedenfalls stieß er in Bremen alsbald zu dem Kreis der alten Hardenbergschüler und korrespondierte in ihrem Namen mit den Zürchern. In einem Brief an Gualter, 1579, [101]) führte er sie namentlich an. Es sind *Molanus, von Langen, Saleburg, Schurman, Voß* und *Gallus*, die sich zur Bestätigung ihrer Kritik an Menings Philippismus über Ewich an Gualter wandten. Mit ihnen betrieb er kräftig die Ausbreitung calvi-

---

[98]) Lorent, a.a.O. S. 38. Diese Schrift ist nicht auffindbar. Die erste liegt in der STB München (4° Polem. 1328). Sie ist an ein ungenanntes, adliges Fräulein gerichtet und stellt eine populartheologische Widerlegung der einzelnen anabaptistischen Vorwürfe gegen die kirchliche Praxis der Kindertaufe dar. Im Anhang befindet sich die deutsche Übersetzung zweier latein. Sendbriefe Seb. Francks und ihre Widerlegung durch Ewich.

[99]) Lorent, a.a.O. S. 41.

[100]) Brief an Gualter, 27. März 1579 (STA Zürich E II 382, S. 979). Am 13. Dez. 1568 schrieb Ewich an Bullinger, ein deutsches Exemplar des „Hausbuches" (Dekaden) sei in seinen Händen als ein Schmuck seiner ganzen Familie. Vgl. W. *Hollweg*, Heinrich Bullingers Hausbuch, Beiträge zur Gesch. und Lehre der reform. Kirche, Bd. VIII, 1956, S. 77.

[101]) ebd.

nistischer und zwinglianischer Theologie in Bremen. Triumphierend schrieb er schon 1570 an Bullinger: „Ac audemus etiam Bullingerum Calvinumque in publicis concionibus citare, probare, celebrare: Lutherum vero minus excusare, quam culpare [102]). Zwar exponierte er sich damit sehr: „Ego publice falsus propheta appellor", schrieb er in dem gleichen Brief. Die Lutheraner aus Hoya empörten sich gegen die „Bremenses Zwinglianos et Calvinianos". Doch war Ewich allen solchen Angriffen gegenüber in einer so gesicherten und unentbehrlichen Position, daß er sich weiter vorwagen konnte als seine Freunde in kirchlichen und schulischen Ämtern.

a) *Der Abendmahlsstreit um die Formel: „Esse panem corpus Christi substantiale, sed non substantialiter" zwischen Saleburg, Ewich, Molanus und dem Superintendenten Marcus Mening.*

Um Ewichs Stellungnahme in dem von Saleburg entfachten Abendmahlsstreit mit Mening theologisch zu verstehen, empfiehlt es sich, seine christologische Anthropologie, wie er sie 1584 bei der Eröffnung des Gymnasium illustre in der erwähnten Rede entfaltete, voranzustellen. Ewich führte darin zur Definition dessen, was er unter „natura humana" verstanden wissen wollte, drei Gründe an: 1. Die Natur des Menschen hat ihren Erkenntnisgrund in dem dogma divinum: γνῶθι σεαυτόν. 2. Auch wenn Plato behauptet, der Mensch habe sein Wesen in nichts anderem als der Seele, so denken die Christen doch weit ehrenvoller und heiliger von der Würde des Leibes, denn sie glauben an die Auferstehung der Leiber und ihre Wiedervereinigung mit der Seele. 3. Weil heute müßige Fragen über die natura humana, vornehmlich die des Menschensohnes, die Kirche bewegen, nach denen er mehr himmlischer als menschlicher Natur zu sein scheine, muß mit den Christen der ersten Kirche und der hl. Schrift daran festgehalten werden, daß Christus nach allen Beziehungen unserer menschlichen Natur gleichförmig geworden ist [103]).

Die alte Formel von der Selbsterkenntnis in der Gotteserkenntnis, der Glaube an die Auferstehung des Leibes und das „vere homo" der Christologie bestimmen für Ewich Wesen und Würde der menschlichen Natur. Daraus ergibt sich, daß für ihn eine Abendmahlslehre mit der Anschauung von der Gegenwart eines „mystischen" Leibes Christi oder eines Leibes Christi mit den Prädikaten seiner Gottheit unmöglich war. Er konnte die Elemente des Abendmahls nur als „Figur", „Symbol" und „Siegel" des wahren menschlichen und „für uns dahingegebenen" Leibes Christi ansehen. Jede andere Definition des eucharistischen Leibes Christi, sei es die der lutherischen „Substantialisten" (Ewich) oder die der philippistischen Spiritualisten als „corpus verum seu mysticum seu symbolicum", widerstritt seiner christologischen, humanistischen und medizinischen Anthropologie [104]).

Im Winter 1575/76 war aus Wittenberg der Magister *Heinrich Saleburg* mit seinem Freunde *Antonius Langen* nach Bremen gekommen. Saleburg stammte aus Riga.

---

[102]) Brief an Bullinger, 17. Dez. 1570 (STA Zürich E II 346a, S. 556 v.).
[103]) Bremen 1584: Rede zur Eröffnung des Gymnasium illustre.
[104]) Ewich an Gualter, 27. März 1579 (STA Zürich E 382, S. 979).

Beide hatten in Wittenberg ausgesprochen reformierte Ansichten vertreten und waren im Gefolge der kryptocalvinistischen Katastrophe 1574 aus Kursachsen vertrieben worden. Johannes Molanus nahm die Flüchtlinge auf und beschäftigte sie in seiner Schule. Eine enge Freundschaft verband ihn in den folgenden Jahren mit beiden, denn er fand in ihnen theologisch und philosophisch geschulte Bundesgenossen in seinem Kampf für die Anerkennung der reformierten Prädestinationslehre und Abendmahlsauffassung.

Bald nach seiner Ankunft verwickelte Saleburg den bremischen Superintendenten in einen heftigen Streit über eine vermittlungstheologische Formel zur Abendmahlslehre. Mening hatte zur formellen Annäherung an die Lutheraner die schon von Luther selbst gebrauchte Formel aufgestellt und für zulässig erklärt: „Panis coenae Dominicae est verum, naturale et essentiale corpus Christi; vinum coenae Dominicae est verus naturalis et essentialis sanguis Christi sacramentaliter". Saleburg hatte diese Formel für schlechthin verwerflich erklärt. Nachdem längere Zeit hindurch Streitschriften zwischen beiden wechselten, griffen auch die bremischen Reformierten ein und stellten sich auf die Seite Saleburgs. A. Walte [105]) hat in seinen „Mitteilungen zur Bremischen Kirchengeschichte" ausführlich von dem Briefwechsel berichtet, der zwischen dem Prediger an St. Stephani, *Jakob Grevenstein*[106]), und Mening in den Jahren 1576 bis 1578 entstand. 1576 wurde die *Heidelberger theologische Fakultät* in den Streit hineingezogen. Saleburg hatte seine Streitschriften zur Begutachtung nach Heidelberg geschickt und war selbst in diesem Jahre, brieflich von Molanus an Olevian empfohlen, in Heidelberg gewesen und hatte sich mit den Heidelberger Calvinisten, namentlich mit *Zanchi*, über die genannte Formel besprochen [107]). 1576 wurde als nächste reformierte Instanz bezeichnenderweise *Zürich* angerufen. Molanus und Ewich standen schon seit langem mit dem Antistes der Zürcher Kirche, *Rudolf Gualter*, in brieflicher Verbindung. So ist es kaum verwunderlich, daß sie und Saleburg aus dem Zentrum des Zwinglianismus Rückendeckung empfingen.
Saleburg starb 1579. Sein Abendmahlsstreit ist ein Symptom für die calvinistische Reform der Bremischen Kirche und für den hardenbergisch-zwinglianischen Geist, der sie vorbereitete[108]).

Nach dieser allgemeinen Übersicht kommen wir nun zum Inhalt des Streites selbst.

---

[105]) In der „Zeitschrift für historische Theologie", Jg. 36, 1866, S. 339 ff. Walte bringt nach nicht mehr auffindbaren Manuskripten übersetzte Auszüge aus dem Briefwechsel zwischen Grevenstein und Mening. Der Umfang, den der Streit in Bremen und über Bremen hinaus angenommen hatte, kommt bei ihm kaum recht zum Ausdruck.

[106]) *Jacob Grevenstein* war der Neffe des treuen Hardenbergianers Anton Grevenstein. Er war zunächst Praeceptor der latein. Schule und Pastor extraord. an Unser Lieben Frauen Kirche. 1565 wurde er Prediger an St. Stephani. Er war nicht nur in der Abendmahlslehre, sondern auch in der Prädestinationslehre und in der Forderung einer neuen Emendation der Kirchen ein Vorkämpfer der von Pezel durchgeführten calvinistischen Reform in Bremen.

[107]) Darüber im Folgenden.

[108]) Ähnliche Thesen, wie Saleburg, hatte zur gleichen Zeit in Emden der später zu den Krakauer Antitrinitariern übergegangene Neffe Menso Altings *Johann Erasmus* vertreten und die metaphysischen Begriffe „substantia" und „essentia" für die eucharistische Christologie a limine verworfen. Vgl. Klugkist Hesse, Menso Alting, S. 263 ff. In einem Brief an Heinrich Moller 1577 (Molanusbriefe Nr. 274) berichtet Molanus,

Menings Versuch, vermittelnd auch seinen zwinglianischen Opponenten entgegenzukommen, indem er sagte, er verstehe diesen Satz so: „Panis est corpus Christi verum, naturale, essentiale sacramentaliter", befriedigte seine Opponenten Saleburg, Ewich und Molanus nicht. Theologisch wie grammatikalisch hielten sie diese mehrdeutige Formel, die auch die lutherische Deutung zuzulassen scheine, für „sophistisch" und unbiblisch. Es war für diesen Kreis überhaupt die Frage, „an panis in S. coena dici potest corpus Christi essentiale?"[109]). Sie bestritten die Legitimität des Gebrauches metaphysischer scholastischer Begriffe in dieser Frage überhaupt und setzten dagegen die „biblische Rhetorik" des P. Ramus und der Zürcher Zwinglianer. Unmöglich sei es, behauptete Molanus, daß die Theologie die „definitiones bonarum artium" aufhebe[110]). Die Abendmahlsworte Christi hätten allein nach den Regeln der Grammatik und Rhetorik ausgelegt zu werden, wie sie der „doctissimus artium dicendi magister, nec ineptus theologus P. Ramus" vorgelegt habe, erläuterte Ewich[111]). Sie beriefen sich für diese grammatische und betont antimetaphysische Auslegung auf die Zürcher Josias Simmler und Bullinger, auf Erastus und auf Hardenberg[112]), wenn sie die Abendmahlsworte so verstanden, daß nicht der „wahre Leib Christi", sondern allein der „Name" des wahren Leibes Christi zum Prädikat des eucharistischen Brotes genommen werden dürfe[113]): „Certe cum Christus panem vocat corpus suum, non intelligit novum corpus, verum corpus seu mysticum, seu symbolicum, hoc est mysterium vel symbolum sacrum sui, sed veri tamen corporis. Itaque negamus cum Tigurinis perpetuo idem affirmantibus; dicimus cum Simlero absurdam et impossibilem certe propositionem hanc, qua verum, substantiale, naturale ipsumet corpus praedicat de pane Eucharistica".

Sie warfen Mening vor,

1. er sei in den merkantilen Konföderationsplänen der Stadt Bremen mit den Hansestädten Hamburg, Braunschweig und Rostock der theologische Vermittler zu den konfessionellen Forderungen des Rostocker Lutheraners Pauly[114]),

---

[109]) Molanus an Saleburg, 15. Jan. 1576, Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 273; an Moller, 9. Febr. (Mnscr. Brem. a. 7. Nr. 274).

[110]) Briefe Nr. 310 (Mnscr. a. 7). Molanus an Basting, Heidelberg, 1577 (Molanusbriefe Nr. 276) „Antonius Langius et Henr. Saleburgius artium magistri, honesti viri sunt et honesto loco digni. In pugnam de Sophismate: essentiale non essentialiter, pertractus a coryphaeo nostro fuit Henricus refugiens et admodum invitus. Sed illam Tragicomediam, cujus ego quoque pars fui: dolore prohibitus non attingo."

[111]) Ewich an Gualter, 25. Aug. 1579 (STA Zürich E II 382, S. 981).

[112]) Ewich an Gualter, 27. März 1579 (STA Zürich E II 382, S. 979).

[113]) Ewich an Gualter, 26. Okt. 1579 (STA Zürich E II 382, S. 983).

[114]) Ewich an Gualter, 27. März 1579 (STA Zürich E II 382, S. 979 v.).

Johann Erasmus habe aus Emden Thesen geschickt mit Bestätigungen Heidelberger Theologen zu dem Satz: „Panem esse corpus essentiale, non essentialiter."
Saleburg und *Johann Erasmus* kannten sich aus Wittenberg. Beide kamen, wie übrigens auch der Zwinglianer *Joseph Naso*, aus dem Wittenberger Kryptocalvinismus und vertraten ihre neue Abendmahlslehre sowohl gegen den orthodoxen Calvinismus Mensos in Emden, wie gegen den Philippismus Menings in Bremen.
Molanus an Saleburg, 15. Jan. 1577 (Mnscr. Brem. a. 7. Nr. 273): „Autumno superiore venit Bremam *M. Erasmus Johannes* modestus vir et apprime doctus, qui se ajebat vobis olim Wittenbergae familiariter usum fuisse. Eum Theologi Marchiani patria expulerant abhorrentem ab Heresi Flacciana."

2. er vermische daher ebenso wie der Rat der Stadt die „causa Religionis cum foederatione mercatoria" [115]),
3. er habe die Absicht, die calvinistischen Ansichten über das Abendmahl bloßzustellen und aus dem Religionsfrieden zu verwerfen [116]), und
4. deshalb sei seine Theologie unklar, widerspreche den Regeln der Wissenschaft und sei der Tendenz nach lutherisch und gegen die calvinistischen und zwinglianischen Hardenbergianer orientiert.

Mening war über die Angriffe aus dieser Gruppe sehr bestürzt. War doch seine vermittelnde Linie im bremischen Kirchenregiment jetzt von zwei Seiten theologisch angefochten. Gualter gegenüber beklagt er diesen Zustand 1579: „Status ecclesiae nostrae satis tristis. Laborat graviter ecclesia nostra hoc tempore. Affligunt enim eam non tantum flacciani, perennes hostes, sed maxime ii, qui pietatis zelo alios omnes in ea anteire videri volunt"[117]). Er nennt in dieser so charakterisierten Oppositionsgruppe Molanus, Ewich, Gallus und Schurman, deren „Eifer der Frömmigkeit" seine philippistische Abendmahlslehre mit ihren scholastischen Interpretationsformeln mit den Mitteln der ramistischen Dialektik reformieren und auf den Biblizismus der Zwinglianer zurückführen wolle. In einem ausführlichen Brief an Gualter, der von den Oppositionellen als entscheidende Autorität angerufen war, versuchte sich Mening mit ihrer neuen „grammatischen Interpretation" der Abendmahlsworte auseinanderzusetzen[118]). Doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er seine Gegner im Grunde niemals richtig verstanden hat.

Für Mening geschieht der Gebrauch der scholastischen Interpretationsformeln „substantiale" und „essentiale" juxta analogiam fidei. Der Mißbrauch, den die Flacianer damit getrieben hätten, hebe den legitimen Gebrauch nicht auf: „Abusus non tollit substantiam"[119]). Mening vergleicht seine Gegner mit den Arianern, die gegen die orthodoxe Homousius-formel gestritten hätten, die ihrerseits auch nicht in der Schrift gegründet sei und dennoch ihre Legitimität per analogiam fidei besitze. Gualter hat an dieser Stelle dem Brief folgende Randbemerkung beigefügt: „Non convenit exemplum. Filius enim revera est ejusdem substantiae cum Patre: Panis non item cum corpore Christi".

Seine Gegner, so beklagt Mening, wollen dem Brot nicht an sich, sondern nur für die praedicatio die „honoratio nominis corporis Christi" zugeben. Wie Glanaeus sagte: Sie nennen das Brot nur „honoris gratia" Leib Christi. Für sie ist die Beziehung der Abendmahlselemente zu Leib und Blut Christi eine grammatische. Für Mening aber ist sie eine ontologisch zu begreifende. Hier liegt im Grunde die Wurzel für ihren Dissensus. Fragte Mening: Auf welche Weise „ist" das Brot der Leib Christi, substantialiter, spiritualiter oder sacramentaliter? [120]) — so fragten

---

[115]) Ewich an Gualter, 25. Aug. 1579 (STA Zürich E II 382, S. 981 v.).
[116]) Ewich an Gualter, 26. Okt. 1579 (STA Zürich): „Nam palam de suggestu promisit, se velle Calvini errores de illis articulis (in quibus tum vobis cum Calvino consensum est) refutare."
[117]) Mening an Gualter, 30. März 1579 (STA Zürich E II 382, S. 950).
[118]) ebd.
[119]) ebd.
[120]) Mening: „Status controversiae: „Quomodo panis coenae sit illud ipsum corpus Christi." (an Gualter, 30. März 1579).

seine Gegner: Auf welche Weise ist das Brot der Leib Christi „zu nennen"? [121]) Mening berief sich gegen seine zwinglianischen und ramistischen Widersacher mit Recht auf die Calvinisten, auf Beza, die Heidelberger und auf den dänischen „Kryptocalvinisten" Hemming[122]). Das gewichtigste Argument aber gegen sie war für ihn die Entscheidung der französischen Nationalsynode zu La Rochelle 1571[123]). Dort war vom genuinen Calvinismus die ramistische Bestreitung der Legitimität des Substanzbegriffes in der Abendmahlslehre zurückgewiesen und die Begriffe „essentiale" und „substantiale" für rechte Interpretationsformeln erklärt worden. Auch die Zürcher Zwinglianer fühlten sich in dieser Synodalentscheidung gegen Ramus getroffen. In den bremischen Kontroversen über die Abendmahlslehre zwischen den ramistischen Zwinglianern auf der einen, und den Calvinisten aus der Genfer Schule und den Melanchthonschülern auf der anderen Seite spielte die Entscheidung dieser Synode eine nicht zu unterschätzende Rolle. Es ist die Synodalentscheidung, mit der der Ramismus auch in Bremen, zuerst bei Saleburg, Molanus und Ewich, später dann bei Naso, abgewiesen wurde.

Auch um die Gunst der Zürcher bemühte sich Mening. Er gab zu, daß auch er die Abendmahlsworte figurativ und significativ verstanden wissen wollte[124]), doch ließ er nicht von dem Satz: „Nobis enim integer Christus cum omnibus suis meritis, ut iis fruamur, proponitur . . . Panem juxta significatae rei magnitudinem, non amplius vulgarem panem esse, sed sacrum, non panis tantum nomen habere, sed corporis Christi quoque, immo esse corpus Christi: sed appellatione et significatione, quod recentiores vocant sacramentaliter".

Mit einem gewissen Stolz wies Mening alle parteiischen Namen von sich: „Non patiamur nos appellari vel Calvinistas vel Lutheranos: multo minus a Flacianis denominabimur: Christiani enim sumus et Christi discipuli. Nec ecclesiam Calvinianam aut Lutheranam aut Flacianam, sed domum et templum Christi extruimus"[125]). Dieses Argument findet sich bezeichnenderweise immer wieder im Munde der Philippisten. Es wendete sich vornehmlich gegen die Lutheraner, die sich auf „Gottes Wort und Luthers Lehr" zu gründen trachteten. Mening hat es zuerst gegen Glanaeus gebraucht[126]). Pezel richtete es dann später gegen Selneccer[127]).

Gualter, der Hüter des zwinglianischen Erbes in Zürich, versuchte anfangs, sich als Friedensvermittler in diesen bremischen Streit einzumischen, doch erklärte er sich eindeutig gegen Mening. Wieder ist es die metaphysische Interpretationsformel „essentia", gegen die der Spätzwinglianer Sturm läuft und in deren Ge-

---

[121]) Ewich: „Statum controversiae in modo praedicationis statuimus." (An Gualter, 23. Juli 1579, STA Zürich E II 382, S. 989,3).
[122]) Mening an Gualter, 30. März 1579 (STA Zürich E II 382, S. 982 v.).
[123]) ebd. „Neque objiciam tibi synodum Ruppellanam, in qua Gallicae ecclesiae, post longam disquisitionem et concertationem, tandem unanimiter concluserunt, vocem essentiale vel substantiale, in coena negotio propter gravissimas causas retinendam esse."
[124]) Mening an Gualter, 30. März 1579 (STA Zürich E II 382, S. 982 v.).
[125]) ebd.
[126]) „Formula oder Modell unser der Predikanten zu Bremen einigkeit in der Lehr." 1572 (Mnscr. Zauleck) S. 1.
[127]) Vgl. S. 138 dieser Untersuchung.

brauch er das ganze Verhängnis des Abendmahlsstreites erblickt. „Denn wenn das Brot der wesentliche Leib ist, so glaube ich, daß er danach weder das Sakrament noch das Symbol des Leibes genannt werden dürfe . . . So oft ich dergleichen Redeweise höre, so oft kommt mir auch der Herr Bullinger in den Sinn, welcher zu sagen pflegte, daß die Worte ‚substantia' und ‚essentia' für die Kirche verhängnisvoll und in allen Jahrhunderten der Stoff zu Streitigkeiten gewesen seien, welche überall folgen müssen, wann Redeweisen in die Kirche eingeführt werden, welche neuer Auslegung bedürfen", schrieb er am 24. August 1576 an Ewich[128]). Von einem Freunde — Molanus oder Ewich — vor die Frage gestellt, was er von der umstrittenen Formel: „Panis Coenae est corpus Christi essentiale, sed non essentialiter" halte, empfahl er Mening am 26. August 1578, solche „neuen Phrasen" ganz aus der Interpretation biblischer Worte herauszulassen. Er möge vor diesen „fatalen Vokabeln" zurückschrecken, denn sie seien gleichsam die Pflanzschulen der Unruhen und Streitigkeiten. In der metaphysischen Interpretation sieht Gualter die eigentliche Ursache für die lutherischen Häresien, für Osianders essentielle Rechtfertigungslehre, für die substantialistische Erbsündenlehre des Flacius und für die christologische Anschauung von der communicatio idiomatum realis der Ubiquitisten. Alle Gegner solcher metaphysischen Interpretation der rigorosen „Lutheri discipuli" würden zu Unrecht „Zwinglianer" genannt. Luthers Abendmahlslehre sei das Prinzip und die Materie solcher Irrtümer. Gegen sie müsse, wolle man nicht zu gleichen Konsequenzen kommen, festgehalten werden, daß das Brot „figura", „signum" und „sigillum" und nur insofern „sacramentum" des Leibes Christi sei. Er schließt diesen Brief mit dem Ausdruck des Mißfallens an Menings Opposition gegen die „biblische Rhetorik" der Zürcher[129]). 1580 zog Gualter aus seinen erfolglosen Bemühungen um Marcus Mening die Konsequenzen. Noch einmal erklärte er Mening, er könne nicht länger diejenigen unterstützen, die neue, schriftwidrige Phrasen in die Kirche brächten, die dem Volk Mißverständnisse offen ließen. Menings Starrköpfigkeit, mit der er seine metaphysischen Definitionen verteidige, sei nicht dienlich

---

[128]) Mnscr. Brem. a. 7, Nr. 270, übers. Ebenso am 6. März 1578 (STA Zürich E II 382, S. 918,1): „Ego simpliciter respondi, non probare eos, qui novas phrases in Ecclesiam invehunt, quae interpretatione opus habeant, quam neque proponere commode omnes possunt, neque intelligere. Et. D. *Bullingeri* judicium adduxi, qui saepe solitus fuit dicere, Essentiam, Substantiam, Essentialiter, Substantialiter, Realiter et quae his similia sunt, esse vocabula Ecclesiae fatalia, quae omnibus saeculis dissentionibus materiam praebuerint." Dieser Brief ist von Gualter an Dr. Ewich und an Pincierus, Hessen, gerichtet.

[129]) Gualter an Mening, 26. Aug. 1578 (Mnscr. Brem. a. 10, Nr. 150) „Et ut verum fateor, abhorrui semper a vocabulis illis Ecclesiae fatalibus, quae jam ab annis circiter mille ducentis turbae et rixae quasi seminaria fuerunt, et nostrae Germaniae plus nocuerunt, quam ut paucis exponi possit. . . . Quid vero inter ipsos Lutheranos acciderit, non potes ignorare. *Osiander* certe, justitiam suam essentialem parturiret, Zwinglianos dicebat esse eos, qui ipsi non assentirent: nimirum quod ex essentiali, reali et corporali Christi communione, quae in Coena a Luthero tradita fuit, sui erroris principium atque materiam accepisset. Et quid contrariorum eadem est ratio, dum Lutheri vestigiis pressius insistit *Illyricus*, ipse quoque de substantia peccati originalis disputationem monuit, quae novas toti Germaniae rixas peperit. Nec multo post realem Idiomatum communicationem commentati sunt, qui ubiquariam praesentiae corporis Christi doctrinam propugnant."

zur Erbauung der Kirche[130]). Man möge ihn nicht weiter mit diesem Streit behelligen.

Ganz anders lautete die Stellungnahme der Heidelberger Calvinisten.

Nachdem Saleburg durch Molanus' Fürsprache persönlich in Heidelberg gewesen war, schrieb *Zanchi* am 9. September und am 7. Oktober 1576 ermahnend und zurechtweisend an Saleburg[131]). Am 30. Januar 1577 folgte eine ausführliche Epistel an Mening im Namen der ganzen Fakultät, die den gesamten dogmatischen und grammatischen Streit aufrollte[132]). Hinter Saleburgs querulanter Bestreitung des Satzes: „Panis est corpus Christi essentiale" stand in Bremen, wie an der Gualterkorrespondenz Ewichs und des Molanus gezeigt, die ramistisch-zwinglianische Oppositionspartei. Dieselbe Gruppe hatte mit ähnlichen Angriffen in Heidelberg zuvor den Calvinisten Schwierigkeiten gemacht. Es waren hier Thomas Erastus und seine Schützlinge Sylvius und Klebitz, die mit ihren Angriffen auf die calvinistische Kirchenzuchtordnung und die calvinistische Abendmahlslehre in Heidelberg gescheitert waren[133]). Zanchi selbst sah die Verbindung und schrieb an Ewich: „Videtur homo (-scil. Saleburg) nihil aliud quaerere, quam novas rixas, ingenium habere *Clebitianum*"[134]).

Zanchi selbst war ursprünglich Melanchthonianer gewesen. Er war durch Melanchthons Loci, die er schon in Italien gelesen hatte, zum reformatorischen Christentum gekommen[135]) und hatte erst später in Genf den aristotelischen Calvinismus Bezas angenommen, dessen genuinster Vertreter er in Straßburg und Heidelberg wurde. Seine Aversion gegen den Ramismus und Zwinglianismus wird von daher verständlich. Das erste Gutachten vom 9. September 1576 stellt in Kürze die Streitlage so fest: „Judicavimus controversiam inter vos esse, non de sensu seu genuina verborum Christi sententia, sed quaestio tota versatur in genere dicendi et ratione exponendae sententiae."

Als theologische Streitfrage könne der Satz: „Panis Dominicae coenae est verum et substantiale corpus Christi" zweifellos verteidigt werden, wenn die Zweideutigkeit aufgehoben würde, die in dem „est" liege. Als kirchliche Lehrfrage sei jedoch ein Wortlaut zu wählen, der weniger doppelsinnig sei. 1580 differenzierte Pezel in seinem Urteil über diesen Streitfall ganz ähnlich zwischen Schulfrage und Kanzelstreit. Doch war damit die erforderliche Entscheidung nicht getroffen.

Das zweite Gutachten vom 7. Oktober 1576 weist daher Saleburgs Angriffe philologisch und theologisch in aller Ausführlichkeit zurück. Saleburg hatte behauptet,

---

[130]) Gualter an Mening, 25. Aug. 1580 (STB Bremen).

[131]) Epp. Zanchii, I, S. 269, S. 271—304.

[132]) Epp. Zanchii, I, S. 317 ff.

[133]) Vgl. *K. Bauer*, Aus der großen Zeit der theol. Fakultät zu Heidelberg, 1938; *R. Wesel-Roth*, Thomas Erastus, 1951.

[134]) Zanchi an Ewich, 21. Nov. 1576, Epp. Zanchii, I, S. 341. Fälschlich von Sudhoff, a.a.O. S. 376, wiedergegeben als „ingenium debitiarum". Die Richtigkeit dieser Parallele, die Zanchi von den Heidelberger Zwinglianern zu Saleburg zog, beweist auch die Korrespondenz zwischen *Th. Mader*, dem Schweizer Zwinglianer, der das Heidelberger Dionysianum leitete, und H. *Saleburg* in Mnscr. Brem. a. 8. fol. 291—299 (Brem. STB). Mader war Erastianer, war in die pfälzische Arianeraffäre um Sylvanus verwickelt und im Erastusprozeß mitangeklagt. Vgl. Wesel-Roth, Thomas Erastus, S. 77 f.

[135]) Zanchi an Melanchthon, 4. Sept. 1557, Epp. Zanchii, II, S. 130.

es ginge nicht darum, ob dieser Satz zu verteidigen, sondern ob er wahr oder falsch sei[136]). Jetzt stellte sich Zanchi auf die Seite Menings und wies Saleburg den Fehler nach, daß er die propositio figurata: Hoc est corpus meum, und die propositio propria: Quod pro vobis traditur, fälschlicherweise zusammenziehe auf eine figurative Proposition und damit die propositio signi mit der praedicatio rei signatae vermische[137]). Dagegen sei es nicht falsch, wenn Mening beides: „Panis est corpus Christi" und „quod pro vobis traditum est" zusammenziehe zu dem Satz: „Panis est corpus Christi pro nobis traditum". Denn das Brot ist das Sakrament des wahren, wesentlichen und „für uns" gegebenen Leibes Christi. Es sei daher nicht ersichtlich, wieso der Satz Menings absurd und gottlos oder der wahren Dialektik widersprechend sei.

Theologisch stellt Zanchi fest, daß ein dreifacher biblischer Sprachgebrauch in dem Wort „corpus Christi" vorliege:

1. corpus Christi naturale: „Solum naturale traditum est pro nobis",
2. corpus Christi mysticum: „Est id, pro quo illud traditum est", und
3. corpus Christi sacramentale: „Quo, seu per quod, illud, quod traditum est pro nobis, nobis etiam edendum in coena proponitur"[138]).

Gegen die lutherische „In-, Sub- und Cum-formel" und über die spiritualistische, philippistische „Cum-formel" hinaus findet sich bei Zanchi die echt calvinische „Per-formel", mit der er alle zwinglianischen Spiritualisierungsversuche der philippistischen Cum- oder Koinonia-formel zurückweist. So betont Zanchi gegen die rein signifikative Abendmahlslehre Saleburgs:

„Corpus Christi non solum pro nobis datum est, sed nobis *edendum* datum"[139]). Damit ist für Zanchi das Abendmahl nicht nur Zeichen und Gedächtnis, sondern durch das Mittel des Brotes „schenkt" es die substantielle Gegenwart der ganzen Person Christi[140]). Zur „Substanz" Christi aber gehört die personale Einheit seiner beiden Naturen. Für den Menschen entsteht daher durch das Abendmahl eine „substantielle Christusgemeinschaft", in der es Wachstum und Fortschritt gibt. An diesem Punkt setzt Zanchi auch an Mening seine Kritik an. Menings Behauptung: „Nec plus, nec minus offerri in sacramentis Christi, quam in verbo" wird zurückgewiesen. Zwar nicht in Bezug auf die Sache, wohl aber in Bezug auf den Modus gibt das Abendmahl „clarius et efficacius" das bezeichnete Heilsgut und führt den Gläubigen in eine wachsende substantielle Christusgemeinschaft hinein.

Wir haben bei Zanchi gegenüber dem ramistischen Zwinglianismus Saleburgs und seiner Freunde, wie auch gegenüber Menings Vulgärphilippismus die Gestalt des echten Calvinismus vor uns.

---

[136]) Zanchi an Saleburg, 7. Okt. 1576, Epp. Zanchii, I, S. 274.

[137]) Epp. Zanchii, I, S. 276: „Propositionem illam esse falsam, quia hoc modo duae distinctae propositiones, figurata et propria, in unam contrahuntur figuratam, atque ita contrahuntur, ut praedicatio propria cum figurata et praedicatio signi cum praedicato rei signatae confundantur, contra mentem Christi, qui deserte duas fecit propositiones, unam figuratam, dicendo: Hoc est corpus meum, alteram propriam, dicendo: quod (corpus) pro vobis traditur."

[138]) Epp. Zanchii, I. S. 280 f.

[139]) ebd. S. 282.

[140]) ebd. S. 328 ff.

Kapitel 4

Die „Vergleichspunkte" Pezels und Widebrams in den theologischen Streitsachen zwischen Grevenstein, Voß und Marcus Mening von 1580

Nachdem weder Marcus Mening, noch die Gutachten der Heidelberger Fakultät die Forderungen der Gruppe um Ewich, Molanus, Voß und Grevenstein auf reformierte Lehre über Abendmahl und Prädestination und auf reformierte Gestalt des Gottesdienstes und der Kirchen begründet abweisen oder zu Recht erfüllen konnten, suchte der Rat der Stadt eine theologisch und kirchenpolitisch starke Persönlichkeit, um dem Streit und dem schwebenden Zwischenzustand ein Ende zu machen. Man wandte sich 1579 an Graf Johann den Ält. von Nassau-Dillenburg und bat um die Erlaubnis, die Wittenberger „Kryptocalvinisten" Pezel und Widebram, die in Nassau ihre Zuflucht gefunden hatten, berufen zu dürfen. Graf Johann, derzeit Statthalter in Geldern, lehnte zunächst ab, stellte dann aber die Bedingung, der Bremische Rat müsse, wenn Pezel und Widebram ihre Mission erfüllen sollten, eine neue Reform in Lehre und Gestalt der Kirche vornehmen und die Bremische Kirche den reformierten Kirchen in Nassau, der Pfalz und den Niederlanden konformieren[141]). Über diese Bedingung Graf Johanns und ihre Erfüllung im bremischen Reformwerk von 1581 wird im Teil III dieser Untersuchung noch zu berichten sein. Zu einem vorläufigen Besuch in Bremen und zu einer ersten Regelung der bremischen Streitigkeiten entließ Johann der Ält. 1580 Pezel und Widebram. Beide haben auf diesem kurzen Besuch in Bremen Vergleichspunkte sowohl zum Lutheranerstreit mit Glanaeus, als auch zum Zwinglianerstreit mit den oben genannten Hardenbergianern aufgestellt. Ewich schreibt darüber an Gualter: „Expectamus Pezelium et Widebramum ut nostros concilient et reforment"[142]). Doch befürchtet er für die Anliegen seiner Gruppe das Unverständnis des großen und bekannten Philippisten und schreibt weiter: „Hoc modo non ad reformandum aut conciliandum venirent Pezel. et Wid., sed ad pugnandum, quod facturi non sint, si persciant". Sein Mißtrauen bestand nicht zu Unrecht. Denn es waren Pezels und Widebrams „Vergleichspunkte" mehr ein milder Pazifikationsversuch als eine klare Entscheidung. Es folgte alsbald — 1584 bis 1589 — der Abendmahlsstreit zwischen Pezel und dem von P. Ramus und Joh. Piscator beeinflußten Magister Joseph Naso, in welchem zuletzt auch die Abendmahlslehre Saleburgs und Ewichs wieder auflebte. Auf der anderen Seite gaben die „Vergleichspunkte" den bremischen Calvinisten recht in der Prädestinationslehre und in ihrem Drängen auf Einführung der reformierten Gottesdienstordnung und presbyterialen Kirchendisziplin. Vollends brachte das Reformwerk Pezels von 1581 ihre Anliegen endlich zum Zuge. Von Bedeutung ist zuletzt die Bekenntnisgrundlage der „Vergleichspunkte". Sie zeigt die lehrmäßige Grundlage der beiden streitenden Parteien und zugleich den neuen Ansatz für das Reformwerk in Bremen. Pezel und Widebram nennen und empfehlen die *Confessio Augustana*, das *corpus doctrinae Philippi* und die *confessio Helvetica posterior*.

---

[141]) Ewich an Gualter, 7. März 1580 (STA Zürich E II 382, S. 989,2).
[142]) ebd.

„Friderici Widebrami, S. Theol. Doct. und Christophori Pezelii Doct. Theol. in Bremen: Vergleichs Punkten in Theologischen Streitsachen einiger Prediger in Bremen A. 1580[143]).

Nachdem eine Zeitlang hero zwischen dem Wirdigen und Wohlgelahrten Magistro Marco Meningo, Superintendenten, an einem, und etlichen seiner Collegis, den auch Wirdigen und Wolgelahrten Jacobo Grevenstein, Pastorn ad S. Stephanum, und Wilhelmo Vossio, Pastorn ad D. Virginem, anderstheils, in etlichen Sachen, zum Predigtamt gehörig, Misverstand und Zwiespalt sich zugetragen, und enthalten, daraus allerhand Ergerniss in den Kirchen dieses Orts erfolget, und ferner Nachtheil zu besorgen gewesen:

Als sind mit Verleihung Göttlicher Gnaden und auf Befehlich und Anordnung eines Erbarn und hochweisen Raths allhier durch Verhandlung der beiden Doctoren obgedachte Herrn Predikanten folgendermaßen mit einander verglichen und vertragen.

Erstlich als allerhand Personal Offensiones zwischen gedachtem Herrn Superintendenten und Herrn Wilhelmo sich für dieser Zeit begeben, welche doch vormahls durch die Obrigkeit dieses Orts auch zum Theil vertragen und beigelegt.

Als soll und will hinfüro nach Erfordernis christlicher Liebe ein Theil dem anderen solches gentzlich und von Herzen verzeihen, und vergeben, auch kein Theil gegen den andern ferner eiffern, noch in einigem Unguten gedencken . . . etc.

Zum anderen als etlichen Punkten die Lehr betreffende, zwischen gedachtem Superintendenten und obgenannten Herrn Jacobo und Wilhelmo sich Mißverstand und Streit erhoben, als von der *Proposition*: „Panis est corpus Christi verum et essentiale, sed non essentialiter, aut proprie, verum sacramentaliter, homonyme, improprie, figurate etc." Dergleichen von dem Artikel *„de libero arbitrio"* und *„praedestinatione"*, darin gleichwol zu beiden Theilen bisher noch nicht in specie, oder in particularibus, sondern allein in genere, etlicher massen Verdacht und Irrungen fürgefallen: Hat vielgedachter Herr Superintendens (alldieweil in der Lehr vom hl. Nachtmal, so viel den Grund der Hauptsachen anlangt, zwischen ihme und obgenannten seinen Collegis kein Zwiespalt nie gewesen, auch nicht so fast die Erklerungen der vorgesetzten Proposition als die Rede: „Panis est corpus Christi essentiale" in Streit gezogen,) abermals wie auch vorhin, für dieser Zeit von ihme geschehen, bewilliget und zugesaget, daß ob er gleich seine bedenklichen Ursachen und Motiven, sowol als sein Gegenteil die ihrigen gehabt, warumb er solche Proposition so zu unsern Zeiten von vielen andern Ecclesiis et scriptoribus orthodoxie in rechtem Verstand gebraucht were, nicht simpliciter condemniren hette können, er dennoch umb Erhaltung christlichen Friedens und Einigkeit willen, und zu Verhütung alles Verdachtes und Mißbrauches, so solcher Reden halben bey andern dieser oder künftiger Zeit zu besorgen seyn möchte, *vielgemelter Proposition hinfüro wieder zu negieren noch ferner zu gebrauchen.*

1. Und weil im wehrenden Streit dieser Proposition halben sich unter anderen

---

[143]) In „Bremensia", Bremische historische Nachrichten und Urkunden ans Licht gestellet von Johann Philipp *Cassel*, Bd. I. (1766), S. 144—150.

diese *grammatica disputatio* zugetragen, ob in der Rede Christi: „Hoc est corpus meum" (welche doch beide Theile für eine figuratam und sacramentalem propositionem erkennen und halten), die Ursach solcher figuratae locutionis in voce vel sententia, das ist, entweder in singulis terminis, fürnehmlich aber in praedicato oder in complexo propositionis seu praedicationis modo zu setzen sey. Umb welcher Schul-Disputation willen keinesweges die christliche Kirche und Gemeinde zu betrüben, noch das Band christlicher Liebe unter gelehrten Leuten, so auch zu unserer Zeit ungleicher Weise hiervon geredet, zu trennen oder aufzuheben. Als sol hiermit diese einhellige Erklerung, so von allen Christen recht eingenommen und verstanden werden kann, und darvon unter den Herrn Predikanten selbst kein Streit bisher gewesen, zu beiden Theilen geführet werden: „Panis est signum vel sacramentum veri corporis pro nobis traditi": Und sol hierbey die notwendige Lehre von dem Unterschied signi et rei signatae, und was eigentlich res signata sey, auch was der rechte Gebrauch und Nutz des hl. Nachtmals sey, wie bishero, also auch ferner nach den Worten des Herrn Christi und Erklerung S. Pauli, und nach Unhalt der Gemeinen von dem Ministerio allhier approbierten Confessionen zu heilsamen Unterricht und Trost der Zuhörer getreulich und einfeltig im Schwange erhalten werden.

2. Was aber den *Streit de libero arbitrio hominis et aeterna Dei praedestinatione* belanget, sollen und wollen beide Theile, mit unzeitiger Verdammung der Schriften, so von gelehrten Leuten zu unsern und vorigen Zeiten nützlich hiervon geschrieben, keine Ursachen einander zu ferner Uneinigkeit geben, sondern vielmehr in Gottes Forcht dem Grund der Lehr mit christlichem Fleiß nachforschen, auch indessen auf der Cantzel alle gefehrlichen Fragen und Reden, so in heiliger gottlicher Schrift nicht zu finden seyn, meiden und die gantze Lehr von der ewigen, gnadenreichen Wahl der Auserwehlten mit christlicher Bescheidenheit und zur Erbauung der Gemeinde applicieren und gebrauchen: Inmassen aus Grund gottlichen Wortes in den Gemeinen des Ministerii zuvor angenommenen und approbierten Confessionen, als in der *Augsburgischen Bekenntniss*, und *Corpore Doctrinae* geschiehet, darmit auch in Grund übereinkommt die *Confessio Helveticarum Ecclesiarum so anno 66* ausgegangen und von anderen christlichen Kirchen in und außer Deutschland einhellig angenommen und approbiret worden.

3. . . . Letztlich, nachdeme von wegen der vom Herrn Wilhelmo gesuchten *Verbesserung in etlichen äußerlichen Ceremonien* und Abschaffung der Mißbräuche und von wegen der *Anstellung einer christlichen Kirchendisziplin* zwischen den obgedachten Herrn Predikanten auch Mißverstand fürgefallen, und solches fürnehmlich daher, daß die gemeinen Zusammenkünften des Ministerii eine Zeitlang hero unterlassen: Als können und mögen benannte Herrn Predikanten und Ihre Collegae in gemeiner Berathschlagung des *Presbyterii* sich hinfüro insonderheit hievon miteinander freundlich und brüderlich besprechen, und was nothwendig anzustellen, auch nach Gelegenheit dieses Orts zu guter Erbauung und Aufnehmen der Kirchen Gottes dienlich und zu erhalten möglich seyn wird, einer einhelligen Meinung vergleichen und in diesen Sachen als darin sie *der Obrigkeit Hülf zur Exekution* bedürfen, mit derselbigen Vorwissen und Bewilligung handlen und verfahren.

Diesen Vortrag und Vergleichung haben viel- und obgedachte Herrn Predikanten für einem gantzen Ehrbarn Rath sted und fest zu halten und demselben also christlich und als Diener der Kirchen Gottes geziehmet und wol anstehet getreulich nachzukommen verheißen und angelobet. Darwider auch ein Ehrbar Hochweiser Rath fernere Spaltung und Trennung zu gestatten, noch von der allgemeinen bisher in dieser Kirchen angenommenen Confession und insunderheit der Augsburgischen Confession sich abzuendern keinesweges gemeinet.
Und ist diese Schrift ad rei memoriam aufs Papier also summarisch gefasset und zu mehrer Urkund dieselbe gleiches Lauts und Inhalts mit dem Original, so durch einen Ehrbarn Rath allhier vollzogen, auch dem Herrn Superintendenten und seinen Collegen auf deren Begehr hiemit zugestellet und von beiden Doctoren als Unterhendler mit Ihrer Hand unterschrieben. Actum Bremen pridie Johannis Baptistae, welcher war der 23. Junii, Anno 1580.

Fridericus Widebramus, S. Theol. D.

Christopherus Pezelius, D."

TEIL II

Der „Kryptocalvinismus" in Wittenberg

Kapitel 1

Der Kryptocalvinismus in Wittenberg 1570 bis 1574

Der Weg der Wittenberger Philippisten zum „Kryptocalvinismus" kann, wie einleitend festgestellt wurde, weder mit einem festen Datum, noch durch den Einfluß bestimmter Personen hinreichend erklärt werden, wenngleich solche Daten und Einflüsse diesen Weg markieren.

O. Ritschl[1]) hat mit Recht auf den französischen Calvinisten und kursächsischen Gesandten *Hubert Languet* hingewiesen, dessen „persönlicher Verkehr" und dessen Reisedienst zwischen Deutschen, Franzosen und Niederländern, zwischen Calvin und Melanchthon, die Wittenberger Konfessionspolitik zweifellos in eine bestimmte Richtung gelenkt hat. Er nennt ferner eine Schrift des Dathenus und möchte den Wendepunkt vom Philippismus zum Calvinismus in Wittenberg nicht vor 1572 ansetzen. *H. Heppe*[2]) findet den dogmatischen Übergang dagegen schon bei dem Jenaer Theologen *Johann Stößel*, der schon in einem Brief vom 10. Januar 1562 in eigentümlicher Weise Melanchthons Bekehrungspsychologie mit der calvinistischen Prädestinationslehre verband[3]). Diese Kongruenz von Melanchthons analytischer Methode und der calvinistischen synthetischen Methode ist zweifellos eines der wichtigsten Kennzeichen der Wittenberger Philippistenschule. Pezel arbeitete in der Hauptsache mit dieser Kongruenz, um den Consensus zwischen Wittenberg und Genf herauszustellen. Doch ist diese Vermittlung nicht als Übergang vom philippistischen Synergismus zum calvinistischen Determinismus zu begreifen, wie Heppe es tut. Auch sind die Wirren von 1574 in Wittenberg nicht darüber entstanden, sondern über die Abendmahlslehre. Immerhin deutet Heppes Hinweis auf eine Zeit, die weit vor 1574 liegt.

Noch stärker zu beachten ist jedoch die Korrespondenz zwischen Wittenberg und Genf, die sich seit 1569 anbahnte[4]), und zwischen Wittenberg und der Pfalz seit 1572. Während öffentlich die Auseinandersetzung mit der gnesiolutherischen Abendmahlslehre und den Konkordienbemühungen Andreaes von den Wittenbergern geführt wurde, entstand im Verborgenen die direkte Annäherung an die calvinistischen Theologen.

Zunächst trägt jedoch die historische Untersuchung der konfessionspolitischen Zeitumstände sehr viel mehr als die rein ideengeschichtliche Analyse zu unserem Problem bei. *R. Calinich* hat in seinen Untersuchungen aufgezeigt, wie die Wittenberger Fakultät durch den Naumburger Fürstentag 1561 kirchenpolitisch in jene

---

[1]) O. Ritschl, a.a.O. IV, S. 65 ff.
[2]) H. Heppe, a.a.O. II, S. 69 ff.
[3]) Epp. Zanchii, I, S. 192. Stössel unterzeichnete jedoch mit Mörlin das luth. Abendmahlsgutachten vom 4. Juni 1560 gegen die Pfälzer (Mnscr. Brem. a. 45. Nr. 4).
[4]) Beza an Eber, 1569, und viele andere in Mnscr. a. 46 STB Bern.

zweideutige Situation gedrängt wurde, die man als „Kryptocalvinismus" bezeichnet. Wir folgen seiner Darstellung, indem wir, mehr als er es konnte, auf Grund der Detmolder Akten — Pezels Nachlaß — Pezels Anteil hervorheben.

1558 hatte der Frankfurter Rezeß das „corpus doctrinae Philippi" legitimiert. Man hatte sich auf die darin vorliegende Abendmahlslehre Melanchthons geeinigt. Die von den Flacianern behaupteten melanchthonischen Irrlehren waren nicht verdammt worden. Doch wurde dieser Pazifikationsversuch alsbald von den niedersächsischen Theologen auf dem Konvent zu Mölln und von den sächsischen Theologen im Weimarer Konfutationsbuch angefochten. Für kurze Zeit hatte jedoch der Frankfurter Rezeß den Philippisten und Kryptocalvinisten in Breslau, Bremen und Heidelberg eine bedeutende rechtliche Grundlage gegeben. Sie konnten sich, wie im Falle Hardenbergs in Bremen ersichtlich ist, auf ein landesfürstliches Datum berufen und die lutherischen Angriffe ebenso wie die reichsrechtlichen Befürchtungen ihrer Magistrate zerstreuen.

Der Naumburger Fürstentag 1561 hatte jedoch die Differenzen zwischen Friedrich von der Pfalz und seinem neuen Reformationswerk und Johann Friedrich von Sachsen und seinem Luthertum erneut aufbrechen lassen. Nach anfänglichen, erfolgreichen Unionsbemühungen stand zum Schluß die Pfalz isoliert gegen eine breite lutherische Front, die sich um Johann Friedrich sammelte und auf der Abendmahlslehre der Schmalkaldischen Artikel bestand. „So hatte faktisch zu Naumburg durch den Herzog von Sachsen das strenge Luthertum über den Melanchthonismus gesiegt und den begeisterten und frommen Repräsentanten des letzteren unter den Fürsten, Friedrich von der Pfalz, der an Geist und Klarheit die anderen alle weit überragte, fast schon herausgedrängt aus der kirchlichen Gemeinschaft" (Calinich, a.a.O. S. 387).

Von beiden kirchenpolitischen und konfessionsgeschichtlichen Daten an stand der Melanchthonismus in Kursachsen in einer bedrängten Lage. Johann Friedrich hatte beides, den Frankfurter Rezeß und das Ergebnis der Naumburger Fürstentage (Naumburger Abschied) unterschrieben, das corpus doctrinae ebenso wie die neulutherische Repristination der „confessio Augustana invariata". „Hätten die kursächsischen Theologen und mit ihnen Peucer und Cracov, die den Ernst der Lage völlig verkannten, jetzt den Rat weiser Freunde beherzigt und zu einem offenen Vorgehen sich aufgerafft, anstatt den Kurfürsten nun noch zehn Jahre lang durch zweideutige und verhüllte Phrasen über ihre wahre Meinung im Unklaren zu halten, so würde ihr Schicksal jetzt schon entschieden und jedenfalls anders ausgefallen sein, als nach der Katastrophe von 1574" (Calinich, a.a.O. S. 228). Noch im selben Jahre 1561 zeigten sich die verhängnisvollen Auswirkungen des Naumburger Abschiedes auf dem braunschweigischen Kreistag, wo Albert Hardenberg zu Fall gebracht wurde, ohne daß die Wittenberger Theologen, die ihn vorher gestützt und beraten hatten, eine Stellungnahme von irgendwelchem Gewicht bezogen.

Wurde im Allgemeinbewußtsein der Zeit, und namentlich von dem sächsischen Kurfürsten der Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon in keiner Weise zur Kenntnis genommen, so war man sich doch im Wittenberger Philippistenkreis auf Grund persönlicher Äußerungen Melanchthons darüber im klaren, daß der Philip-

pismus eine eigenständige Fortsetzung der reformatorischen Theologie bedeute [5]). Im Kampf gegen den Ubiquitismus wurde auch Luthers Abendmahlslehre selbst als ein unüberwundener Rest scholastischer Bindung kritisiert. Eine klare Stellungnahme wurde jedoch durch den landesfürstlichen Absolutismus und das landesfürstliche Kirchenregiment unmöglich gemacht. Von der Anforderung „lutherischer" Voten bis zur Briefzensur stand der Philippismus seit 1561 unter einem Druck, der zur Zweideutigkeit oder zum Martyrium zwingen mußte. Das ist die historische Wurzel des „Kryptomelanchthonismus".

a) *Pezels Anteil an den Wittenberger Wirren 1570 — 1574.*

Mit Christoph Pezel haben wir den theologischen Wortführer der „kryptomelanchthonischen Bewegung" Wittenbergs in den Jahren 1570 — 1574 vor uns [6]). Pezel, geboren am 5. März 1539, stammte aus Plauen im Vogtland und war mit 15 Jahren nach Jena geschickt worden, um Schneppius, Victorinus und Johann Strigel zu hören. 1558 kam er, von Vict. Strigel empfohlen, zu Melanchthon nach Wittenberg, dessen „Schwanengesang" er noch einige Monate hören durfte. Nach kurzem Schuldienst in Plauen und Annaberg setzte er 1564 sein Studium in Wittenberg fort und wurde 1567 zum außerordentlichen Professor gemacht. Er wurde an die Stelle des scheidenden Paul Crell berufen. 1568 trat er mit einer akademischen Rede über das Studium der Geschichtswissenschaft [7]) hervor, einem wissenschaftlichen Thema, das ihn bis zum Ende seines Lebens, bis zur Neuherausgabe der von Melanchthon und Peucer bearbeiteten „Chronica Carionis" und bis zur Arbeit an seinem eigenen Geschichtswerk, dem „Mellificium historicum" von 1603, beschäftigen sollte. Seine Ordination empfing er am 23. Oktober 1569 durch Paul Eber, als er zum Schloßprediger in Wittenberg berufen wurde. Erst 1570 promovierte er an der theologischen Fakultät und trat in die dogmatischen Kontroversen der Wittenberger Schule ein [8]). In einen heftigen Streit verwickelte ihn hier alsbald Johann Wigand, der bekannte Streittheologe der lutherischen Universität Jena [9]). Seitdem finden wir seinen Namen unter fast allen theologischen Gutachten der Wittenberger Fakultät.

Pezels Anteil an der kompromittierend offenen Stellung, die der kursächsische Philippismus in der Zeit von 1570 bis 1574 bezog, ist weit größer, als bisher bekannt war. Pezel ist sowohl der Verfasser des *lateinischen „Wittenbergischen Katechismus"* von 1571 [10]), der zum Anlaß wurde, daß der dogmatisch-polemische Streit mit den Gnesiolutheranern in das kirchenpolitische Gebiet sich verlagerte, als auch der

---

[5]) Siehe S. 25.

[6]) Eine Quelle zur Biographie ist *Georg Buchwald*, Wittenberger Ordiniertenbuch von 1560—1572, Leipzig 1893.

[7]) „Oratio de argumento historiarum et fructu ex illarum lectione petendo", Witt. 1568.

[8]) Zu Pezels Studienzeit vgl. „Scriptorum publice propositorum a gubernationibus studiorum in Academia Witebergensi", Tom. IV, u. VII, 1572 (UB Göttingen). Hier sind die ersten Disputationen, Vorlesungen und Schriften Pezels angeführt. Ferner „Liber decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensi", ed. Förstemann 1838 (UB Gött.). Dort über Promotion, Inscription und Berufung Pezels.

[9]) Vgl. Pezels Gegenschrift: „Apologia verae doctrinae de definitione Evangelii, opposita Thrasonicis praestigiis et indignis theologo lusibus Joh. Wigandi", Wittenberg 1571.

[10]) Darüber *Joh. M. Reu*, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichtes in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, II, 2, S. 119 ff.

Verfasser der *„Wittenberger Fragstücke"* von 1571, als auch der Verfasser der bekannten wittenbergischen Verteidigungsschrift: *„Von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi der wahren christlichen Kirchen Grundfest wider die newen Marcioniten, Samosatener, Sabellianer, Arianer, Eutychianer und Monotheleten unter dem Flacianischen Haufen"*, Wittenberg 1572 [11]). Seine vertrauliche Korrespondenz mit Ursin, die aus dem Jahre 1572 nachweisbar ist, war zuletzt mitbestimmend gewesen für die Entwicklung der Wittenberger „Kryptocalvinisten".

Der umstrittene Wittenbergische Katechismus von 1571 war aus einer Anregung Peucers entstanden, der als Inspektor der gelehrten Schulen im Kurfürstentum den Sprung von Luthers kleinem Katechismus zu Melanchthons Corpus Doctrinae, das an den höheren Schulen gelehrt wurde, als zu groß empfand und die Ausfüllung dieser Lücke durch einen mittleren Katechismus wünschte. In seinem Auftrag schrieb Pezel das gewünschte Lehrbuch[12]), und die ganze Fakultät bekannte sich laut Peucers Vorrede zu ihrem Inhalt [13]). Gedruckt wurde der Katechismus wahrscheinlich in Leipzig bei dem, an den kryptocalvinistischen Wirren des Jahres 1574 nicht unschuldigen, Buchhändler Ernst Vögelin [14]). Kaum war er veröffentlicht, da hagelte es von allen Seiten lutherische Streitschriften, die in diesem Katechismus „Zwinglianismus" und „Kryptocalvinismus" entdeckten und in seiner Einführung in die kursächsischen Schulen eine konfessionspolitische Veränderung sahen [15]). Eine deutsche Übersetzung war geplant und wurde dem meißnischen Konsistorium vorgelegt, unterblieb jedoch aus kirchenpolitischen Gründen [16]). Große Bedeutung hat er außer diesem Streit nicht gewonnen. 1574 wurde er in Kursachsen wieder fallen gelassen. Nur in Norwegen war er in manchen Lateinschulen im Gebrauch [17]).

Die „Wittenberger Fragstücke" von 1571 hielt man für eine Übersetzung des lateinischen Katechismus und „für fast noch ärger als den vorigen" [18]). Sie sind als Erweiterung des kleinen Katechismus Luthers gedacht, den man nicht abschaffen konnte. Sie waren weit genug, um auch die pfälzisch-calvinistische Abendmahlslehre in sich zu fassen. Dieses katechetische Werk hat gegenüber seinem lateinischen Vorbild eine große geschichtliche Bedeutung gehabt. 1572 benutzte der nassauische

---

[11]) Die Verfasserschaft dieser wichtigen Schrift war bisher ungeklärt. Pezels Handexemplar aus der Lipp. Landesbibl. trägt jedoch einen handschriftlichen Vermerk wahrscheinlich von Caspar Pezel: „Diesen Grundvest hatt D. Christopherus Pezelius gestellet und verfertigt, aber im Namen der sämptlichen Theologen zu Wittenberg damals außgehen lassen, welchen auch die heutigen Tages Lutheraner concordiren und nicht widersprechen."

[12]) Vgl. Wigand, De sacramentarismo, S. 405: „Pezelius ejus erat collator". Gillet, a. a. O. I, S. 416.

[13]) Gillet, ebd.

[14]) Klose, Der kryptocalvinistische Catechismus der Wittenberger in den Jahren 1571 u. 1572, in „Programm zum Jubiläum des Prof. Petersen", Hamburg 1856, S. 41 ff. (Zuverlässigste Abhandlung über den Katechismus und seine Geschichte).

[15]) u. a. Boetius, Index Cinglianorum quorundam errorum in catechesi Witebergensi nova comprehensorum, 1571; Jenaer Theologen, Warnung vor dem unreinen und sakramentarischen Katechismus etlicher Wittenberger, 1571. Ferner traten mit Gutachten und Erklärungen hervor: Martin Chemnitz, die Braunschweiger Theologen, die Mansfelder und die Lüneburger Theologen.

[16]) Gillet, a.a.O. I, 431 ff.

[17]) Osc. Moe, Katechismus og Katechismusunderwisningen fra Reformation, 1889, S. 109 ff.

[18]) Langemark, a.a.O. II, S. 373.

Kirchenreformer Gerhard Eobanus Geldenhauer in Dillenburg das Pezelsche Buch. 1579 beschloß die Synode zu Siegen, neben Luthers kleinem Katechismus die „Wittenberger Fragstücke" zu traktieren. In Bremen berief sich schon 1573 Marcus Mening gegen den Lutheraner Glanaeus auf die „Wittenberger Fragstücke" als philippistisches Lehrbekenntnis. 1582 erweiterte Pezel in Bremen die Fragstücke zum „Bremischen Katechismus" durch die Übernahme verschiedener Fragen und Formulierungen aus dem Heidelberger Katechismus [19]).

Der kirchenpolitische Streit erhob sich, als am 19. Dezember 1571 Johann Kasimir von der Pfalz dem sächsischen Kurfürsten erklärte, es bestände kein Gegensatz in der Abendmahlslehre zwischen seinem Heidelberger Katechismus und dem neuen Wittenbergischen Katechismus und folglich auch kein Hinderungsgrund für eine Union [20]). Ein solcher Consensus mit der offenbar „calvinistischen" Pfalz war für das „lutherische" sächsische Fürstenhaus unannehmbar. Die theologischen Fakultäten in Wittenberg und Leipzig erhielten kurfürstliche Weisung, diese Zumutung zurückzuweisen und die trennenden Unterschiede herauszustellen. Die Antworten fielen kurz und nicht eindeutig aus. Immerhin zogen sich auch die Wittenberger, deren Gutachten auch die Unterschrift Pezels trägt, von den zugemuteten Konsequenzen zurück [21]). Hinter den offiziellen Thesen und Antithesen, die 1572 zwischen Sachsen und der Pfalz wechselten, entstand jedoch zur gleichen Zeit eine vertrauliche Korrespondenz zwischen Ursin und Pezel [22]), über die Ursin ausführlich an Bullinger berichtete [23]). In diesen Briefen wurde praktisch alles widerrufen, was man von Wittenberg aus im Auftrage des Landesherren gegen die Pfälzer und ihren Katechismus hatte schreiben müssen. Man versicherte sich gegenseitig der Freundschaft und bat um Verständnis der schwierigen Situation, in der sich die Philippisten in Sachsen befanden. Ursin kannte diese Lage der Wittenberger zwischen den kurfürstlich-lutherischen Forderungen und ihrem theologischen Gewissen, dennoch mahnte er zur Wahrhaftigkeit und drängte zur Entscheidung. Es sei ein unmögliches Ansinnen des Kurfürsten, wenn die Melanchthonschüler die „dogmata contradictoria" des Ubiquitismus vertreten sollten. Jene Formeln seien mit dem Corpus Doctrinae unvereinbar. Darum dürfe man nicht von dem Boden der Schrift, der Kirchenväter, der Conf. Aug. und des Corpus Philippi weichen, wenn auch der Kurfürst bei seiner Forderung bliebe, das als richtig zu beweisen, was Luther ihnen aus dem Papsttum übrig gelassen hätte (gemeint ist die Abendmahlslehre!). Nur ein offenes Bekenntnis könne zur Klärung der Lage dienen. Pezel antwortete am 16. Juni 1572 mit einer langen Freundschaftserklärung und einer nicht weniger langen Klage über „tantis crudelium Hypocritarum insidiis", denen man ausgesetzt sei. Weder er noch seine Freunde wagten es, offen mit den Pfälzer Reformierten zu korrespondieren. Man könne nicht einmal unbesorgt Briefe schicken. Dennoch möge Ursin gewiß sein,

---

[19]) H. Entholt, Geschichte des Brem. Gymnasiums, Bremen 1899; O. Veeck, Geschichte der reformierten Kirche Bremens, Bremen 1909, S. 46.
[20]) Calinich, a.a.O. S. 87 ff.
[21]) Calinich, a.a.O. S. 90 ff.
[22]) Ursin an Pezel, Sommer 1572 (Lipp. Landesbibl. Mnscr. 91, 4 descr.) Pezel an Ursin, 16. Juni 1572 (Lipp. Landesbibl. Mnscr. 91, 4, descr.).
[23]) Heppe, Gesch. d. Prot., II, Beilagen, S. 132.

daß man in Wittenberg nichts tun würde, was das Gewissen verletze und die Wahrheit verdunkle oder gar zerstöre. Zugleich klingt in diesem Brief die Resignation des Humanisten an, wenn Pezel schreibt: „Der Weise schweige, denn die Zeit ist böse" (Amos 5,3). Während offiziell auf landesherrliche Anweisung Thesen und Antithesen zwischen Wittenberg und Heidelberg wechselten, versicherten sich die Verfasser im Verborgenen ihrer Freundschaft und baten um Verständnis ihrer Lage. Die Korrespondenz zwischen Ursin und Pezel wirft ein klares Licht auf die unhaltbare Situation, die zur Entscheidung drängte. Sie mag nicht ohne Einfluß auf die Ereignisse des Jahres 1574 in Kursachsen gewesen sein. Wenn Pezel ferner auf seinem Wege zum philippistischen Calvinismus einem Theologen gefolgt ist, so ist es Ursin gewesen. Seine Schriften, seine briefliche Beratung und seine Zensur haben Pezel zu der ersten kritischen Überarbeitung der melanchthonischen Theologie geführt.

Im Frühjahr 1574 erschien in Wittenberg die bekannte „Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena" [24]), ein Buch, das die Differenzen der philippistischen und der lutherischen Doktrin unverhüllt bloßlegte und die „kryptocalvinistischen Neigungen" der Wittenberger Melanchthonschüler zu den Heidelbergern zum Ausdruck brachte. Die Druckgeschichte ist für sich schon ein Zeichen für die eigenartige Wittenberger Situation. Auf französischem Papier gedruckt und mit französischen und genfischen Zeichen versehen, gab es sich als eine unverdächtige ausländische Publikation, die niemanden belasten konnte. Doch wurde der Drucker bald gefunden. Der Ursinfreund Vögelin, Buchhändler in Leipzig, gab im Verhör zu Protokoll, es handle sich um ein nachgelassenes Werk des 1573 verstorbenen schlesischen Arztes Joachim Curaeus, der schon 1559 in Breslau in kryptocalvinistische Händel verwickelt und dadurch bekannt geworden war. Obwohl sich die Wittenberger Theologen an dem Druck dieser Schrift nicht beteiligt hatten, waren sie doch in den Augen des Kurfürsten kompromittiert. Im Mai 1574 wurden die sog. „konspirativen" Briefe gefunden, und eine Verhaftungswelle ergriff alle bekannten Philippisten des Landes. Der Kurfürst, der sich hintergangen fühlte, stellte mit landesherrlicher Gewalt das Luthertum wieder her.

Ein schnell zusammengestelltes lutherisches Bekenntnis, die „Torgauer Artikel", sollte die Orthodoxie des Landes wiederherstellen. Unter anderen wurde auch Pezel am 23. Juni auf der Pleißenburg gefangen gesetzt, nachdem er im Verhör gegen den Rat von Einsiedeln, der die Untersuchungen leitete, den Philippismus standhaft verteidigt und die Torgauer Artikel nicht unterschrieben hatte [25]).

Für Pezels inneren Werdegang ist die Zeit der Verhaftung, der Gefangenschaft und des Exils von ausschlaggebender Bedeutung geworden. Er selbst hat die Jahre des unverdienten Leidens als eine Zeit der vertieften theologischen Erkenntnis bezeichnet. Die „schola crucis" habe ihm die Unzulänglichkeit des Vulgärmelanchthonismus und die tiefere theologische Einsicht calvinistischer Schriften gezeigt. Die calvini-

---

[24]) Vgl. Analyse dieses Werke bei Heppe, a.a.O. S. 467 ff; Seeberg, a.a.O. IV, S. 511 ff; G. Schrenk, Gottesreich und Bund, S. 57 f.

[25]) Eine Siegesgedenkmünze des Kurfürsten anläßlich des Sturzes der Philippisten zeigt ihn selbst als Held, der eine Waage hält. In der sinkenden Schale liegt das Jesuskind mit der Überschrift „Die Allmacht", während in der zu leicht befundenen Schale die Wittenberger samt dem Teufel sitzen und die Überschrift „Die Vernunft" zeigen.

stische Anschauung von der Prädestination habe ihn getröstet, denn darüber habe man in Wittenberg meistens geschwiegen, sagt er in einem Brief 1580 an die Neustädter Theologen [26]). Im Herbst 1576 wurde Pezel mit seiner Familie ausgewiesen. Er verbrachte den Winter in Eger, wo er möglicherweise Verbindungen zu den böhmischen Calvinisten anknüpfte [27]). Jedenfalls finden sich in seiner späteren bremischen Zeit verschiedene Beziehungen zu den Reformierten Böhmens. Karl von Zierotin, der Führer der böhmischen Oppositionspartei bis zum Ausbruch des dreißigjährigen Krieges, hat ihm 1588 einen Besuch in Bremen abgestattet und sich mit ihm über politische Unionspläne beraten.

Im Frühjahr 1577 folgte Pezel dann dem Ruf Johanns VI. von Nassau-Dillenburg und wurde Inspektor der Schule in Siegen. Kurz darauf kam er nach Herborn und war maßgeblich beteiligt an der „2. Reformation" in Nassau, der Einführung der reformierten Kirchen- und Kultordnung.

Kapitel 2

Grundzüge der Theologie der Philippisten in Wittenberg

Die Theologie der Philippisten, wie sie nach den interimistischen, majoristischen und Strigelschen Streitigkeiten in den letzten Wittenberger Schriften vorliegt [28]), ist vielfach dargestellt worden. Wir beschränken uns daher an dieser Stelle unter Verweisung auf die Literatur [29]) auf eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Lehrpunkte, um Pezels spätere Entwicklung darauf beziehen zu können.

a) *Die Christologie.*

Im Gegensatz zur Ubiquitätschristologie bei Brenz und Andreä ist die Christologie der Wittenberger Philippisten nicht primär eine eucharistische Christologie, aus dem Abendmahlsstreit entstanden und formuliert und um der Realpräsens willen entworfen, sondern gründet in den dialektischen Definitionen des Chalcedonense, der anselmisch-melanchthonischen forensischen Rechtfertigungslehre und dem theologischen, wie humanistischen Interesse an der „wahren Menschheit" des erniedrigten, erhöhten und wiederkommenden Christus. Mit diesen drei Argumenten wird immer wieder die wahre, unvermischte menschliche Natur Christi herausgestellt und verteidigt. Die Konsequenzen für die Abendmahlslehre sind dagegen für die Philippisten nur sekundär. Es ergibt sich nicht die Christologie aus der Begründung der Realpräsenz Christi im Abendmahl, wie bei den Lutheranern, sondern aus einer soteriologischen Christologie ergibt sich gleichsam als ein Nebeneffekt die philippistische Abendmahlslehre [30]).

---

[26]) Epp. Zanchii, II, S. 431 ff.
[27]) Auf Empfehlung von Languet und Crato von Crafftheim nahm Zierotin Wittenberger Kryptocalvinisten auf. Gillet, a.a.O. I. S. 462, nennt unter ihnen Esrom Rudiger.
[28]) Wir halten uns hier an Pezels Schrift: „Von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi der wahren christlichen Kirchen *Grundfest*", Wittenberg 1572.
[29]) Zuletzt H. E. Weber, a.a.O. I, 2, S. 225 ff.
[30]) Grundfest, S. 11a f.

b) *Die dialektische Lehre von der „communicatio idiomatum".*

Die communicatio idiomatum, die wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi, muß aus Gründen der genannten Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre eine dialektische sein und kann nicht eine reale, physische sein. „Nicht hat er die Gottheit mit der menschlichen Natur, oder die menschliche Natur mit der Gottheit vermenget und eine in die andere gossen oder verwandelt, sondern das er von ewigkeit war, als nemlich warer ewiger Gott, allmechtig, unendlich in seinem Wesen, weisheit, gewalt, das ist er blieben; und das er nicht war, als nemlich warer Mensch, das ist er worden; nach seinem göttlichen Wesen aller ding Gott dem Vater gleich, nach seiner menschlichen Natur aller ding uns armen Menschen gleich, ausserhalb der Sünde; denn er one Sünde alle menschliche schwachheit an sich umb unsert willen genommen hat" [31]). So gilt die communicatio idiomatum nicht für die Naturen an sich, sondern exklusiv für ihre personale Einheit in der Person des Mittlers. „Gleich wie vom Menschen, der auch zwo unterschiedene, ungleiche Naturn hat; eine vernünfftige Seele und ein dürfftigen Leib, man recht sagen kann: Der Mensch ist eine vernünfftige Kreatur, der Mensch ist sterblich, denn man zeiget und sieht auf den ganzen Menschen, nicht auf eine Natur in sonderheit . . . Item, Christus der Gottes son ist gestorben, begraben, wider auferstanden, . . . Gott hat mit seinem Blutt seine Kirche erlöst; solche Reden zeigen auf die gantze Person, in welcher die zwo unterschiedenen Naturn unzertrennlich und unzerstörlich vereiniget sind. Umb welcher vereinigung oder verbindung oder verknüpfung willen, die eigenschafft, thun und leiden der einen Natur kann der gantzen Person recht gegeben und zugeschrieben werden" [32]). „Denn gleich wie Leib und Seel ein Mensch ist, also ist Gott und Mensch ein Christus" [33]).

Die Kontroverse um diese rein dialektisch verstandene communicatio idiomatum wurde zum Kernpunkt des ganzen Schulstreites um die eucharistische Christologie; denn an ihr mußte die Entscheidung fallen über den modus praesentiae Christi in Coena.

Die Philippisten griffen wie Melanchthon auf die scholastische Distinktion „in abstracto" und „in concreto" zurück [34]). Von einer wechselseitigen Übertragung der

---

[31]) Grundfest, S. 16a.
[32]) Grundfest. S. 17a.
[33]) Grundfest, S. 52.
[34]) Arg. et obj. I, S. 277: „Necessaria est diligentia videre, ubi sermo Ecclesiae congruit cum philosophia et ubi diversae res eisdem vocabulis nominentur. *In philosophia abstractum significat accidens* per se consideratum, sine respectu substantiae quae sustinet accidentia. *Concretum significat subjectum vestitum* seu ornatum accidentibus. *At in doctrina Ecclesiae* cum de Christo Deo et homine est sermo, *abstracta non significant accidens, sed alteram naturam* in Christo sec. se consideratam. *Concreta significant Personam* in qua duae naturae sunt unitae unione hypostatica. Hoc discrimen inter abstracta et concreta necesse est retinere, ut intelligi possit definitio communicationis Idiomatum, quae est figura seu forma loquendi, seu praedicatio, seu phrasis, in qua idioma, i. e. proprietas unius naturae, dicitur de persona in concreto propter unionem hypostaticam, ut recte dicimus: Homo intelligit, quamquam mente tantum intelligit."
Ich vermute, daß diese Wendung von Petrus Lombardus stammt, den Pezel für seine Christologie recht häufig zitiert.

Eigenschaften der Naturen an sich zu reden, abgesehen von der personalen Vereinigung, ist ein Reden „in abstracto". Nur von der gottmenschlichen Person Christi lassen sich die Eigenschaften beider Naturen „in concreto" aussagen. „Gemeiniglich aber verwechselt man die eigenschafft beider Naturn also, das, was einer jeden Natur in sonderheit eigent und gebühret, man nicht den Naturn für sich, sondern der Person zuschreibt, welches man in den Schulen nennt in concreto reden, und haben diese weise zu reden die alten Lehrer genennet Communicationem idiomatum, das ist, solche art zu reden, da die Eigenschafft der einen Natur wird der ganzen Person zugeschrieben, oder modum permutationis, gleich als eine verwechslung der eigenschafften beider Naturn, so auff die Person zu zihen sind, als man sagt: Christus ist allmechtig, unendlich etc. . . . Solche Reden zeigen auf die ganze Person, in welcher die zwo unterschiedenen Naturn unzertrennlich und unzerstörlich vereiniget sind. . . . Diese gantze Lehr von der art und weise von den eigenschafften beider Naturn in Christo zu reden, so man communicationem idiomatum nennet, hat die alte Kirche darumb so mit grossem vleis unterschiedlich und klar gefasset, das man aus den Reden in concreto die einigkeit der Person, aus den Reden aber in abstracto, darinnen die eigenschafft einer Natur der anderen gegeben wird (welche von der Kirche verworffen, und nicht zugelassen sind) den unterschied der Naturn erkennen und behalten müge" [35]).

Wigand, der Wortführer der Jenaer Lutheraner, bestritt diese Auffassung 1571 in seiner Streitschrift: „De communicatione idiomatum" und setzte dagegen die Lehre von der „communicatio idiomatum realis" seines Lehrers Brenz.

„*Communicatio idiomatum est communicatio*, qua duae naturae Christi personae unitae, suas proprietates mutuo communicant, tum reipsa, tum etiam juxta phrasin sanctae Scripturae, facta propter generis humani salutem" [36]). Wigand glaubte, in der philippistischen Auffassung eine Entleerung der realen Personeinheit Christi zu erkennen, wenn behauptet werde, daß es sich nur um eine Verbalkommunikation handle. So polemisierte er kräftig gegen den altkirchlichen, melanchthonischen Satz: „*Communicatio idiomatum est praedicatio*, qua proprietas unius naturae tribuitur personae in concreto" [37]). Doch ging Wigand nicht so weit wie Brenz, sondern wollte die reale Naturenkommunikation in der Person Christi nicht von allen Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur verstanden wissen. Damit erfuhr zwar die Brentianische Christologie eine gewisse, nicht unwesentliche Einschränkung, es blieb aber der in den verschiedenen Auffassungen von der communicatio idiomatum sich äußernde Gegensatz in der Christologie. Der Brentianischen „Seinsmystik" (H. E. Weber) stand die dialektische Theologie der Wittenberger unversöhnlich gegenüber. Während man dort von der Realpräsenz im Abendmahl her dachte, verstand man hier das Geheimnis der Person Christi von seinem mittlerischen Amt her und das Geheimnis der Naturenvereinigung von der so bestimmten Person her.

Anzumerken ist, daß die Ablehnung des Ubiquitätsdogmas und der Formula Con-

---

[35]) Grundfest, S. 16b.
[36]) Grundfest, S. 125.
[37]) Grundfest, S. 125 b.

cordiae in Hessen, Schlesien, Nassau und Bremen bei Calvinisten und Philippisten immer wieder mit der dialektischen Lehre von der communicatio idiomatum und speziell mit der Unterscheidung: „in concreto", nicht „in abstracto", begründet wurde[38]).

c) *Das Interesse an der „wahren Menschheit Christi".*

Das Interesse an der Wahrung der wirklichen Menschheit Christi, das aus dem Satisfaktionsdogma entstand, nach welchem Christus als Vertreter der Menschheit den Zorn Gottes gegen die Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes zu tragen hatte, fand bei den Philippisten seinen Ausdruck in den chalcedonensischen Formeln von der unvermischten und unzertrennten Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus. Es ist bezeichnend für die Abwehr jedes ontologischen Begriffes der unio hypostatica, daß schon bei Paul Eber 1561 und dann später ausführlich bei Pezel der Begriff des „foedus in assumptione" den vieldeutigen Begriff der „unio" verdrängte. Die unio hypostatica ist für sie keine ontische, sondern eine dynamische, föderative Vereinigung. So schrieb Paul Eber: „Non enim illius foederis in assumptione ea ratio est, ut in divinam naturam filii Dei propria hominis transfusa vel commixta sint, vel contra, divinae naturae propria in humanam. Unio est admirabilissima duarum naturarum in personam unam, inseparabiliter manentibus utrique naturae proprietatibus" [39]).

Aus dieser Überlegung ergeben sich die anstößigen Formulierungen über den leidenden, erhöhten und wiederkommenden Christus von selbst: „Alles, was Christus erlitten hat in seinem Leiden und Sterben, das hat er erlitten an seiner menschlichen Natur, nicht an der Gottheit, die nicht leiden kann. Und obwohl in solchem Leiden die göttliche Natur sich ihrer Allmacht in dem Herrn Christo so fern geäußert, daß sie gleichsam geruht und das Leiden über Leib und Seele, welche sie zu ihrem Tempel geordnet, ergehen lassen, jedoch hat sie sich nicht getrennet oder abgesündert von der menschlichen Natur" [40]).

---

[38]) Beispielsweise heißt es im „Briegschen Mandat in Religionssachen" vom 15. Jan. 1573 (Schlesische Kirchen- und Schulordnungen, ed. H. Jessen und G. Schwarz, 1938, S. 48): „Denn ob es wohl wahr ist, daß die Gottheit nicht hat sterben können, so ist doch die Menschheit Christi von der Gottheit auch im Tode nicht verlassen, und wird diese weise zu reden communicatio Idiomatum in concreto genennet. Dergleichen Reden sind diese, als wenn man spricht: Deus patitur, moritur. Dieses muß nicht als ein bloßes Wort, da nicht an gelegen, geachtet werden. Und irren gar weit alle die, welche es nennen communicationem Idiomatum verbalem, da nur bloß das Reden der Worte gemeinet ist. Das wir aber sollten zulassen, daß man diese und dergleichen Reden solte communicationem Realem nennen, des haben wir gar wichtige Bedenken, dieweil, wo es absolute gebraucht wird, eine Confusio Naturarum, die etliche Physicam Communicationem nennen, daraus denn mancherley Sectirern die Thore aufgemacht werden, erbauet wird".

[39]) Zitat Arg. et. Obj. VIII, S. 372.

[40]) Grundfest, S. 14 b.
Ebenso tritt der Begriff „foedus" bei Pezel in der Christologie auf. Arg. et obj. Bd. I. S. 298: „Et quanquam haec Persona logos etiam ante incarnationem missa est, ut immediate per eam aeternus Pater colligat Ecclesiam, tamen fiunt jam hae actiones in natura assumpta et ideo fiunt, quia *decretum de illo mirando foedere factum est*, videlicet de Filio mittendo ad assumendam naturam humanam. Fiunt autem et actiones multae ministerio assumptae naturae . . ." Ebd. S. 302 spricht er den Inkarnationsratschluß an als ein „foedus" zwischen justitia und misericordia Dei, der die „temperatio justitiae Dei" darstelle.

„So ist sie danach (scil. nach der Himmelfahrt) wahrhaftige menschliche Natur geblieben und ist gewißlich noch Fleisch von unserem Fleisch und wird auch unsere Leiber in der Verklärung ähnlich machen seinem verklärten Leibe, obwohl in Ewigkeit der Unterschied des Heuptes und der Glieder bleiben wird" [41]).

Die Logik der göttlichen Allmacht wird zur Begründung der Omnipräsenz Christi als nicht schriftgemäß abgelehnt. „Diese Meinung entzieht dem Herrn Christus alle Eigenschaften eines wahren, natürlichen, menschlichen Leibes, in denen wir ihm gleich sein werden, wenn er kommt" [42]).

Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß bei den Philippisten gegenüber der lutherischen Tradition zwischen den Begriffen „Natur" und „Person" strenger unterschieden wird. Eine gewisse vortheologische Voraussetzung ist die Unterscheidung von „natura finita" und „natura infinita", mit der der ontologisch verstandene Abstand der „creatura" vom „creator" ausgedrückt wird. „Necesse est enim discrimen retinere inter creatorem et creaturam", so begründet Pezel die Unmöglichkeit einer communicatio idiomatum realis [43]). Auch in eschatologischer Hinsicht bleiben göttliche und menschliche Natur unvermischt. Das Reich des Mittlers vergeht, das Reich der Trinität kommt [44]). Der eigentümliche, auf das Mittleramt bezogene Begriff der personalen Einheit, sowie die Beschränkung der communicatio idiomatum auf das Mittleramt sind Ausdruck des dynamischen, soteriologischen Charakters in der Christologie der Philippisten. Ihre Anschauungen sind in diesen Stücken denen Calvins wesensverwandt.

In der anhypostatisch gedachten Christologie kann daher die Person Christi nicht von einer vorausgesetzten Natureneinheit her verstanden werden, sondern nur von dem „officium", der „vocatio" und „praedestinatio Christi": „Christum praedestinatum esse, ut sit Filius Dei secundum hominem . . . naturam humanam, quae assumenda erat ex virgine, praedestinatam, i. e. ordinatam et electam esse, ut uniretur Filio" [45]). Das officium bildet die Personeinheit, denn es faßt niemals nur die Eigenschaften einer Natur, sondern stets die Kräfte beider Naturen zu den Aktionen der Person Christi zusammen [46]). So „ruht" und „schweigt" die göttliche Natur nicht im Leiden Christi, sondern sie „will" den Gehorsam in der „natura assumpta" im Dienst der Erlösung. So nämlich erniedrigt sich Christus, nicht daß die göttliche Natur verkürzt wird, sondern in der Weise, daß er in der gegenwärtigen Berufung oder in dieser vorherbestimmten Zeit im Leiden und Sterben die göttlichen Kräfte nicht gebraucht, sondern dem Vater gehorsam ist [47]). „Non utitur contra vocationem potentia divina" [48]). Mit diesem Satz polemisiert Pezel gegen die Logik der göttlichen Allmacht, aus der gefolgert werde, daß auch die menschliche Natur Christi

---

[41]) Grundfest, S. 15.
[42]) Peucers Antwort im „Examen, wie man einen jeden Calvinisten erkennen kann", 1579. Vgl. Calinich, a.a.O. S. 288.
[43]) Arg. et obj. Bd. I. S. 249.
[44]) Arg. et obj. Bd. I. S. 335.
[45]) Arg. et obj. Bd. I. S. 179.
[46]) Arg. et obj. Bd. I. S. 292: „Quia officium non proprietas tantum unius naturae, sed competit Personae habenti actiones in utraque natura. . . Nam ad officium Sacerdotis pertinent multae actiones, in quibus agit utraque natura cum communione alterius, servata tamen cuiusque naturae proprietate".

kraft der communicatio idiomatum realis allgegenwärtig sei. Die göttliche Allmacht aber zeigt sich in dem freien Dekret der missio und praedestinatio Christi zum Amt der Erlösung in der personalen Vereinigung beider Naturen. Beide Naturen haben sich gleichsam „verbündet", nicht vermischt, zu der gemeinsamen Funktion der Erlösung des Menschengeschlechtes.
Das Bild dieses „neuen Bundes" beider Naturen in Christus ist die copulatio von Seele und Leib. „So wie die anima rationalis und das Fleisch ein Mensch ist, ist Gott und Mensch ein Christus". Die Seele ist die „gestatrix corporis" und die Quelle aller seiner Aktionen. So ist die göttliche Person „gestatrix", „sustentatrix" und „conservatrix" der menschlichen Natur in Christus. Es besteht nur der Unterschied, daß die Seele den Leib im Tode verläßt, die göttliche Person aber die menschliche Natur nicht verläßt. Auffallend ist, daß Pezel an dieser Stelle von der „göttlichen Person" gegenüber der menschlichen „Natur" reden kann [49]).

d) *Die Abendmahlslehre*

Aus diesen genannten christologischen Überlegungen ergibt sich die Lehre vom Abendmahl bei den Philippisten. Sie haben nicht eine speziell eucharistische Christologie entwickelt, wie die Gnesiolutheraner, die Luthers Aussagen vom Abendmahl die Brentianischen Spekulationen anschlossen. Für die Philippisten entwickelte sich die Christologie aus dem anthropologischen und soteriologischen Interesse an Sünde, Gnade, Buße und neuem Gehorsam (vgl. den Aufriß der „Loci communes" des jungen Melanchthon). Das Abendmahl erhält eine ausgesprochen sekundäre Funktion. Ihre Abendmahlslehre ist Konsequenz, nicht Voraussetzung der Christologie.

a) *Die res signata.* Das bezeichnete, bezeugte und dargereichte Gut im Abendmahl ist „Christus in Person". Der Leib Christi ist „in concreto", d. h. in der Person Christi gegenwärtig, nicht aber „in abstracto", an und für sich. Wie man später sagte, er ist essentiale, nicht aber essentialiter gegenwärtig.

b) *Die res signans.* Die Elemente Brot und Wein versiegeln, bestätigen und reichen der gläubigen Seele die Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus dar. Nicht „im" Brot, sondern im gläubigen Empfang ist der Christus totus gegenwärtig. Nicht das Element, sondern die „actio", die Feier des Abendmahls mit Austeilung und Empfang, mit Wort und Gebet, muß nach altkirchlichem Sprachgebrauch „Sakrament" genannt werden. „Christus adest non propter panem, sed propter hominem" und „nihil habet rationem sacramenti extra usum", so lauten die stereotypen Schlagworte der Philippisten gegen die lutherische Lehre und Praxis des Abendmahls.
Bei Melanchthon und den Philippisten wird die lutherische „In-, Sub- und Cum-formel" auf die Cum-formel mehr und mehr reduziert. An die Stelle der lutherischen Konsubstantialitätsformel tritt die philippistische Koinonia-formel, von der gesagt wurde, sie habe mehr Calvinisten in Deutschland gemacht als Calvin selbst.

---

[47]) Arg. et obj. Bd. I. S. 321; 322: „Filius dupliciter consideratur; Primum tanquam pars offensa, et ut Persona, quae cum Patre et Spiritu Sancto facit decretum de missione; Deinde consideratur tanquam Mediator, i. e. in quantum Persona missa seu ordinata in arcano consilio divinitatis ad conciliandum genus humanum".
Vgl. auch Bd. I. S. 195.

Die paulinische Formel von der „communio corporis" wurde zur Interpretation der Worte Christi „Hoc est corpus meum" verwendet. Dahinter aber stand bei den Philippisten eine bestimmte humanistische, dichotomische Anthropologie mit der Unterscheidung von Leib und Seele. Physisch empfangen Gläubige und Ungläubige die irdischen Elemente Brot und Wein. Psychisch empfangen jedoch nur die Gläubigen die „communio corporis Christi". Es tritt im Philippismus immer stärker die Anschauung in den Vordergrund, daß es sich bei dem Abendmahl um eine „psychophysische Parallelhandlung" handle, um es mit einem Begriff Descartes' zu sagen. An dieser Stelle traf man sich mit dem oberdeutschen Spiritualismus Bucers, nach welchem ein äußerliches Ding eine innere Sache nicht konstituieren könne, da diese höherer Ordnung sei.

Der Wittenberger Katechismus antwortet auf die Frage: Was ist das Abendmahl des Herrn? — „Es ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes unseres Herrn Christi, wie sie in den Worten des Evangelii ist eingesetzt. In welcher Nießung der Son Gottes wahrhafftig und wesentlich gegenwertig ist und bezeuget, daß er den Gläubigen alle seine Wohltaten zueigne, bezeuget auch, daß er darumb die menschliche Natur habe angenommen, auff dass wir ihm durch den Glauben werden eingeleibt und er uns zu seinen Gliedmassen mache. Endlich bezeuget er auch, daß er in den Gläubigen sein, sie lehren, lebendig machen und schützen wolle" [50]).

e) *Rechtfertigung und Bekehrung.*

Zwischen dem göttlichen Akt der Rechtfertigung und dem menschlichen der Bekehrung postulieren die Philippisten eine zeitliche Koinzidenz. Das melanchthonische Korrelativverhältnis zwischen promissio und fides wird damit weiter anthropologisch und psychologisch begriffen. „Wie wohl wir aber leren, daß allein durch den glauben die Wohltaten Christi empfangen werden, also müssen und sollen wir auch dies leren, dass die Empfangung des Verdienstes Christi durch den glauben nicht anders geschehe, denn in warer Bekehrung zu Gott. Denn wiewohl ein anderes ist die Bekehrung zu Gott, ein anderes die gnedige annemung und versehung bei Gott, so ist doch unleugbar, daß in allen, welche gerecht werden vor Gott muß zugleich sein die Bekehrung zu Gott", heißt es im „endlichen Bericht", 1571 [51]).

---

[48]) Arg. et obj. Bd. I. S. 197; S. 230: „Logos in Christo quiescat, i. e. *non uteretur* sua potencia contra vocationem, ut humana natura crucifigi et mori posset propter peccata generis humani".

[49]) Arg. et obj. Bd. I. 225: „Verum est copulationem animae et corporis admirandam picturam esse hujus novi foederis duarum naturarum in Christo. Anima est gestatrix corporis et tamquam fons est actionum. Sic Persona divina logos gestat humanam naturam, ita ut sit sustentatrix et conservatrix".

[50]) Catechesis, S. 127 (Exemplar UB Göttingen): „Est communicatio corporis et sanguinis Christi, sicut in verbis Evangelii instituta est in qua sumptione Filius Dei vere et substantialiter adest et testatur se applicare *credentibus* sua beneficia. Testatur etiam se ideo assumpsisse humanam naturam, ut nos sibi fide insertos membra sua faciat. Denique testatur se velle in credentibus esse et eos docere, vivificare et regnare".
Das Abendmahl ist nach dem Katechismus:
1. Confirmatio fidei, 2. gratiarum actio, 3. nervus publicae congregationis, 4. testimonium confessionis, 5. symbolum mutuae dilectionis.

[51]) „Endlicher Bericht und Erklerung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg . . .", 1571, S. 66 ff.

Doch treten die bei Melanchthon mit der Psychologisierung des Glaubens verbundenen semipelagianischen Momente im Philippismus in auffallender Weise zurück. Schon 1562 findet sich in einem Brief Johann *Stössels* an Daniel Osiander [52]) eine eigentümliche Verbindung der melanchthonischen, analytischen Darstellung der drei Ursachen der Bekehrung: Wort, Geist und menschlicher Wille mit der partikularistischen Erwählungslehre der Calvinisten. Die melanchthonische Definition des menschlichen Willens als „facultas sese applicandi ad gratiam" kommt bei den Wittenberger Philippisten nicht mehr vor. Pezel entwickelt in seinem Werk „Argumenta et objectiones", 1580 bis 1588, sogar eine ausführliche, harmonistische Prädestinationslehre, in der er die melanchthonische Analyse des Bekehrungsaktes durch die calvinistische Prädestinationslehre nach synthetischer Methode ergänzt. Aus der melanchthonischen Glaubenspsychologie wird bei den Philippisten eine psychologische Analyse des „Erwählten". Damit sind die Gefahren des melanchthonischen Pelagianismus gebannt. Durchgehend wird der Satz des Chrysostomus zitiert: „Gott zeuchet den Menschen, doch er zeuchet ihn also, daß sein Wille mitgehet und nicht widerstehet" [53]). Das ist nicht mehr synergistischer Moralismus, sondern eine moralistische Entfaltung des göttlichen Monergismus. Schon ein Fünklein der Sehnsucht nach Gnade ist der Anfang des Glaubens. Dieser intentionale Akt des Glaubens rechtfertigt nicht, wohl aber beweist und legitimiert er das Erwähltsein. Auf der anderen Seite aber wird auch von Pezel in Wittenberg noch jede Behauptung einer Perseveranz der Gnade im Erwählten als Antinomismus abgelehnt: „Also auch jemand, der in Gottes Gnade gewesen ist, wider sein Gewissen handelt, der betrübet den hl. Geist, verlieret die Gnade und Gerechtigkeit und fellt wiederumb in Gottes Zorn und ewige Strafe, wo die Bekehrung nicht folget" [54]).
An diesem Punkt erfuhr der Philippismus Pezels im reformierten Bereich sehr einschneidende Korrekturen. 1595 vertrat Pezel im „Consensus Bremensis" in extenso die Lehre von der „perseverantia sanctorum".

f) *Gesetz und Evangelium.*

Im Streit mit *Wigand* hat Pezel auch die Thesen des majoristischen Streites wieder aufgenommen: „Praedicatio poenitentiae est propria Evangelii". Er führte diesen kontroversen Satz weiter aus, indem er sagte: Das Evangelium nimmt als „lex credendi" selbst die Form des Gesetzes an und führt damit den Anspruch des Gesetzes in die Tiefe, denn es klagt das „peccatum unicum", die „incredulitas", an, die die Quelle aller Sünden ist. Zugleich ist im Evangelium der Rigorismus des Gesetzes darin gemildert, daß es zur Buße einlädt durch die Offenbarung der durch die Barmherzigkeit „temperierten" Gerechtigkeit Gottes: „Evangelium invitat ad poenitentiam, monstrato inenarrabili temperamento justitiae et misericordiae in Deo" [55]). Diese sog. „Temperierung" oder „epieikeia" des Gesetzes durch die Barmherzigkeit Gottes in Christus ist ein weiterer Grundzug des ganzen Philippismus.

---

[52]) Epp. Zanchii, I. S. 190 ff.
[53]) „Endlicher Bericht . . .", S. 68.
[54]) Grundfest, S. 68.
[55]) Catechesis, 1572, S. 110. Vgl. auch H. E. Weber, a.a.O. S. 35 ff.

g) *Die Adiaphora.*

In den äußeren Ordnungen von Kirche und Gottesdienst dachte Pezel in seiner Wittenberger Zeit noch ganz im melanchthonischen Pädagogismus. Alle äußere Ordnung ist grundsätzlich adiaphoron, d. h. ihre Beachtung bringt weder Verdienst noch Strafe[56]). Es sind pädagogisch-gesetzliche Formen der Ordnung um des „äußeren Friedens" willen. Es sind ferner namentlich die Ordnungen des Kirchenjahres etc. den Kindern und dem groben Volk „eine Erinnerung der Historien von Gottes Werken und dem Heiland. Denn die Historia ist ausgeteilet in die Feste"[57]). „Wo keine Ordnung ist noch Zucht, kann man das Volk nicht leren". Es kommen in Wittenberg noch nicht die Gesichtspunkte vor, die für Pezel im nassauischen Reformwerk von so großer Bedeutung werden sollten, nämlich 1. der reformierte Begriff der „Bekenntnisordnung", 2. das Ideal der „reinen, apostolischen Gemeinde" und 3. die von vielen Reformierten vertretene These, daß Menschenordnungen eo ipso vom Teufel und gegen Gottes Gebot seien. Im Gegenteil, der Gesichtspunkt des „Bekenntnisses in den Ordnungen" wird von den Wittenbergern im Angedenken an Melanchthons interimistische Streitigkeiten gegen die Flacianer ausdrücklich zurückgewiesen: „Uns nimmt in sonderheit wunder, daß unser Gegenteil wiederholen dürfen, daß zur Zeit der Verfolgung die Adiaphora nicht mehr fry mittel, sondern notwendige Ding, d. i. solche Ding sein sollen, darauf das notwendige Bekenntnis des Glaubens stehet. Das ist eine ertichtete Regel"[58]), heißt es im „endlichen Bericht der Theologen beider Universitäten von Leipzig und Wittenberg", 1571.

h) *Die Stellung der Philippisten zu Luthers Person und Lehre.*

Gegenüber der flacianischen „Lutherolatrie", die Luther zum „Elia der Endzeit" erhob und in seiner Lehre das apokalyptische Kriterium zu haben glaubte[59]), halten die Philippisten Luther für einen „Menschen, der nicht alles tun konnte" und dessen Reformationswerk von Melanchthon besonders mit der Reinigung der Abendmahlslehre von scholastischen Resten fortgesetzt worden sei. Sie differenzierten, der scholastischen Behandlung der Kirchenväter folgend, zwischen Luthers Lehr- und Streitschriften und wollten die letzteren nicht als verbindlich ansehen[60]). Gegen den apokalyptischen Rigorismus der Lutheraner wurde in philippistischen Kreisen der alte humanistische Wunsch gehegt, ein allgemeines protestantisches Konzil solle und müsse den Streit und auch den Dissensus mit den Schweizern beilegen[61]). Das Ziel einer solchen Synode war die Zusammenstellung eines allgemein verbindlichen

---

[56]) „Endlicher Bericht . . .", S. 77 ff.
[57]) ebd. S. 78 b.
[58]) ebd. S. 139.
[59]) Vgl. Kap. III, 3. dieser Untersuchung. Luthers, Calvins und Zwinglis Glaubenserkenntnis wurde schon im Wittenbergischen Philippismus initiatorisch, und insofern historisch-relativ angesehen gegenüber der apokalyptisch-absolutistischen Auffassung von „Luthers Lehre" bei den Gnesiolutheranern. Diese historische Einordnung der Reformation hat die Unionstheologie und speziell die reformierte Irenik im 17. Jh. stark bestimmt. Vgl. H. Leube, Calvinismus und Luthertum, I, S. 2, der dieses bei Frank, Bergius und Hospinian feststellt.
[60]) Spiegel, Albert Rizäus Hardenberg, S. 197 f.
[61]) Vgl. P. Joachimsen, Die Reformation, München 1951, ed. O. Schottenloher, S. 200 ff.

„Corpus Doctrinae integrum". Bis dahin aber habe man sich an die melanchthonischen Vermittlungsformeln zu halten und dürfe den pius consensus nicht durch neue Schulstreitigkeiten zerstören, wie es die Lutheraner mit der Ubiquitätsformel begonnen hätten.
Diese Unionshoffnung für den Protestantismus und ihre Verwirklichung auf der Ebene des geistigen Gespräches zwischen den Gelehrten hat Pezel bis in sein hohes Alter hinein umgetrieben. Das neue, nachreformatorische und nachhumanistische „Zeitalter des konfessionellen Absolutismus" (Karl Eder) und der apokalyptischen Orthodoxie ist von den Philippisten niemals geistig realisiert worden. Sie erwarteten bis zum Ende des 16. Jhs. das Heraufkommen des „goldenen Zeitalters" wahrer Bildung und seine Erfüllung durch den neuen Geist des Evangeliums.

TEIL III

Die „zweite Reformation" in Nassau

Kapitel 1

Programm und Charakter der „zweiten Reformation"

a) *Die christliche Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen".*

Die Grafschaft Nassau-Dillenburg wurde zur Zufluchtsstätte der vertriebenen Wittenberger. Mit Freuden öffnete *Graf Johann VI.* (1559 — 1606)[1]) sein Land sowohl den kursächsischen Kryptocalvinisten, als auch den 1577 vertriebenen Pfälzer Calvinisten und zog beide zur Mitarbeit an seinem Reformationswerk heran. Unter *Graf Wilhelm* von Nassau hatte die Reformation in diesem Lande Eingang gefunden. Melanchthonschüler, wie *Erasmus Sarcerius* und *Emylius* hatten die evangelische Erneuerung von Kirchen und Schulen begonnen[2]). Durch Wilhelm von Oranien besaß das gräfliche Haus ferner enge Beziehungen zu den reformierten Niederlanden und der Pfalz, so daß Nassau-Dillenburg wie kaum ein anderes deutsches Fürstentum den Einflüssen der westeuropäischen, calvinistischen Reformation offen stand. Johann VI. hatte selbst ein langes Studium theologischer und juristischer Art bei Johann Sturm in Straßburg und bei Melanchthon in Wittenberg absolviert und war in den Konfessionskämpfen zum „Calvinisten" geworden[3]). Er war einer der besten Vertreter des sog. „politischen Calvinismus". Eifrig betrieb er zusammen mit seinem Bruder, Wilhelm von Oranien, mit Duplessis Mornay und Hubert Languet eine europäische protestantische Konföderationspolitik. Als Statthalter von Geldern 1578 bis 1580 vermittelte er die Union von Utrecht, den föderativen Zusammenschluß der nördlichen niederländischen Provinzen gegen Spanien. Sein Plan eines umfassenden protestantischen Schutz-, Trutz- und Propagandabündnisses, das auch von Heinrich von Navarra durch seine Legaten Ségur und Bongars und von den Emissären Elisabeths von England angestrebt wurde, scheiterte zwar und gewann nur eine beschränkte Gestalt in der Wetterauer Grafenvereinigung. Doch kennzeichnet es den Geist des Fürsten, daß er sein obrigkeitliches Amt verstand als ein „instrumentum Dei" im Sinne einer nicht nur „weltlichen", sondern dezidiert „christlichen" Politik, deren höchstes Ziel das „regnum Dei promovendum" sei, um Gottes Ehr, Reich und Kirchen zu fördern und auszubreiten[4]). Dieses kirchlich-politische Sendungsbewußtsein des calvinistischen Für-

---

[1]) *Cuno*, Gedächtnisbuch deutscher Fürsten und Fürstinnen reform. Bekenntnisses, Barmen o. J., 3. und 4. Lieferung, S. 56 ff. Es können in diesem Abschnitt nur die grundsätzlichen und typischen Merkmale für Pezels Reformtätigkeit herausgestellt werden. Für kirchengeschichtliche Einzelheiten sei verwiesen auf die überaus quellenkundige Studie von *Karl Wolf*, Zur Einführung des reformierten Bekenntnisses in Nassau-Dillenburg, in: Nassauische Annalen, 66. Bd., 1955, S. 166—193.

[2]) *J. H. Steubing*, Biograph. Nachrichten aus dem 16. Jh., Gießen 1790, S. 3 f.

[3]) Cuno, a.a.O.

[4]) Johann d. Ält. an Pezel, 22. Aug. 1578 (Abschr. Wiesb. STA): „Wir mögen Euch günstiglich nicht verhalten, welchergestalt durch gnädige Schickung des Allmächtigen das Licht seines heilsamen Wortes je länger je mehr an den Tag kommt und hindurchdringet, . . . also daß verhoffentlich die Kirche Gottes sehr sollte ausgebreitet und fortgepflanzet werden."

sten hat Pezel sehr stark angeregt, die Stellung der Obrigkeit zur Kirche und zum „avancement du royaume de Dieu" in der Durchdringung des ganzen sittlichen Lebens und in der Ausbreitung der „reformierten Religion" über die partikularen Landesgrenzen hinaus neu zu durchdenken[5]). Seine melanchthonische Anschauung vom landesherrlichen Kirchenregiment erfuhr in Nassau unter dem Einfluß des reformierten Fürstenhauses eine nicht unbedeutende Korrektur.

Die reformierte Gestaltung des Protestantismus in Nassau hatte schon der 1568 aus Hessen berufene *Gerhard Eobanus Geldenhauer*, genannt Noviomagus, in die Wege geleitet[6]). Geldenhauer war 1572 Superintendent des Nassauischen Kirchenwesens geworden, hatte mit der Beseitigung der Bilder begonnen und versucht, Pezels „Wittenberger Fragstücke" von 1571 an die Stelle von Luthers kleinem Katechismus in die Schulen und Kirchen einzuführen. 1576 beschloß die Synode zu Siegen neben Luthers Katechismus die aus dem deutschen Examen Philippi ausgezogenen „Fragstücke" einzuführen. Aber erst 1582 führte die Generalsynode den Heidelberger Katechismus ein, und noch 1590 mußte im Visitationsabschied von Diez beschlossen werden, Luthers Katechismus nicht mehr zu benutzen[7]).

1577 kamen zu Geldenhauers Unterstützung die Wittenberger Cruciger, Widebram, Crellius und Pezel in das Land und begannen das umfassende Reformwerk der, wie man es jetzt verstand, „zweiten Reformation". 1578 wurde Pezel Pfarrer in Herborn. Sein erstes Werk war, den schon von Geldenhauer angestrebten reformierten Ritus in der Abendmahlsfeier durchzusetzen. Drei Wochen lang sei die Gemeinde vom Abendmahl fern geblieben, bis er sich schließlich mit Hilfe des fürstlichen Hauses habe durchsetzen können, schrieb er dem Grafen nach Geldern[8]). Beides, der Unverstand der Bevölkerung und die Unterstützung von Seiten der Obrigkeit, sind, wie noch zu zeigen sein wird, typische Zeichen der „zweiten Reformation". Sein Verhältnis zum Fürstenhause muß ein sehr freundschaftliches gewesen sein. Jeden Mittwoch hatte er vor der verwitweten Gräfin Juliane zu predigen. Seine erste Berufung nach Bremen 1579 wurde mit ausdrücklicher Erwähnung persönlicher Gründe ausgeschlagen[9]).

Das neue Reformationswerk fand seinen Niederschlag in Pezels programmatischer Denkschrift „Aufrichtige Rechenschaft von der Lehr und Ceremonien, so in der evangelisch-reformierten Kirchen nach der Richtschnur des göttlichen Wortes angestellt sind", 1578[10]), die von der Dillenburger Synode 1578 als eine Art „Bekenntnisschrift" (H. Heppe) für Nassau angenommen wurde.

---

[5]) Pezel an Johann, 24. Sept. 1578 (Abschr. Wiesb. STA): „Ich habe aus E. G. Schreiben fürwahr mit verwunderung und herrlicher danksagung gegen Gott vernommen, daß die reformierte Religion so gar kreftig in den Niederlanden durchdringet. Also wird E. G. bei dieser und nachkommender welt ein ewiger Ruhm sein, daß dieselben mit allem christl. Eifer die ausbreitung der Ehr des Evangelii so treulich befördern".

[6]) Steubing, Biograph. Nachr. S. 67 ff.

[7]) Dazu im einzelnen Karl Wolf, a.a.O., S. 174 ff.

[8]) Pezel an Johann, 24. Sept. 1578 (Abschr. Wiesb. STA).

[9]) Johann an den Rat der Stadt Bremen, 25. Nov. 1579 (STA Bremen).

[10]) *E. F. K. Müller*, Reformierte Bekenntnisschriften, S. 720 ff. Das „Scriptum propositum in Synodo Dillenburgensi" vom 8./9. Juli 1578 ist ein Auzug dieser Schrift vom Mai 1578. Vgl. *H. Steubing*, Kirchen- und Reformationsgeschichte der oranisch-nassauischen Lande, 1804, S. 107 ff.

An diesem Dokument ist zunächst weniger die Konzeption der theologischen Lehrpunkte wichtig, die im allgemeinen der Wittenberger Theologie entsprechen, als viel mehr die Begründung der vorgeschlagenen „Emendation", d. h. der Herstellung biblisch-reformierter Zeremonien und Ordnungen. Denn es kommt darin das geschichtliche Selbstverständnis der deutschen, landeskirchlichen „Reformierten" zum Ausdruck[11]). Schon H. E. Weber[12]) hat im Zusammenhang seiner Darstellung Ursins darauf hingewiesen, daß man an dem melanchthonischen Einschlag den „Geist der Zeit" spüre, der Calvin als den „Vollender der Reformation" erblicken konnte. Der Übergang von lutherisch-melanchthonischen Kirchen zu einem „gemäßigten Calvinismus" (E. F. K. Müller) [13]) wurde beispielhaft für viele andere in der Pfalz im Reformwerk Friedrichs III. vollzogen. „Calvin war kaum bekannt. Man wollte ein biblisch konsequentes, evangelisches Christentum" (E. F. K. Müller). Nun kann zwar von einem „gemäßigten Calvinismus" in der Pfalz nach 1560 nicht die Rede sein, aber man empfand Melanchthon als Zwischenlösung und seine Theologie der Vermittlung als Übergang. Seine reformierten Schüler proklamierten ihren Übertritt zum Calvinismus in Theologie und Kirchenordnung als die „zweite Reformation", weil und nachdem sie durch die erste, unvollendete Luthers gegangen waren. Das geschichtliche Sendungsbewußtsein, das sich in diesem Schlagwort ausprägt, kann als eine gewichtige Wurzel des deutschen Reformiertentums bezeichnet werden. Abgesehen von den Laskischen Flüchtlingsgemeinden und niederrheinischen Gründungen haben die reformierten Landeskirchen in der Pfalz, in Nassau, Bremen, Lippe und Anhalt ihre bleibende Gestalt aus der reformiert-philippistischen Bewegung der „zweiten Reformation" gewonnen.

1. Es ist zunächst kaum der Übergang zu einer neuen, nämlich calvinistischen Lehrform, sondern der Eintritt in ein Kirchentum calvinistischer Gestaltung gewesen, das als ein „fortgeschrittenes" im Sinne des philippistisch-humanistischen Pädagogismus verstanden wurde. Ursin, Geldenhauer und Pezel glaubten sich als rechte Schüler und Vollender der lutherischen Reformation, wenn sie weit über die in der Conf. Aug. und der Apologie beibehaltenen mittelalterlichen Zeremonien hinaus das Evangelium Gestalt gewinnen ließen in einer Kirche, die, von „Menschensatzungen" gereinigt, nach dem Genfer Vorbild einer apostolischen Gemeinde organisiert war, und in einem „christlichen" Staat, der nach dem Naturgesetz Gottes „hospitium Ecclesiae, bonarum literarum, disciplinae et aliarum artium" war. Gottesdienstordnung, Kirchenzucht, Schulreform und eine neue Vorstellung von der „christlichen Obrigkeit" waren die Gegenstände der „zweiten Reformation". Die konsequente Formation der Reformation, so könnte das Ziel dieser Kreise in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. genannt werden. Der Protestantismus war, ganz allge-

---

[11]) *Heppe*, Gesch. d. Prot. Bd. I. S. 497: „Die Bezeichnung reformierte Kirche, welche früher auch in dem allgemeinen Sinn von evangelischer Kirche üblich war, ward in der Pfalz zuerst in der Beziehung angewendet, daß darunter die Purifikation der Gotteshäuser und Gottesdienste von den aus katholischer Zeit herstammenden Bildern und Gebräuchen verstanden werden sollte. Nur in diesem Sinne nannte sich die Kirche der Pfalz seit 1562 eine reformierte".

[12]) Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, 2, S. 327.

[13]) Reformierte Bekenntnisschriften, Vorwort.

mein gesehen, aus seiner germinativen in seine formative Periode gekommen. Die „zweite Reformation" ist die Art und Weise, wie das auf philippistisch-calvinistischem Boden in Deutschland realisiert wurde.

> „Weil man denn die Lehr des Evangelii nunmehr so lange Zeit gehabt, und bisher nach der ersten Reformation der Schwachen lang genug geschonet, . . ., wurde die Zahl der Schwachen von Jahr zu Jahr vermehret . . . Als hat man Fug und Ursach, das man auch in dem übrigen christliche Emendation endtlich für die Hand nehme und nicht das angefangene Werk in der Helfft sitzen lasse.
>
> Diese Emendation ist bei Zeiten fürzunemen, damit sie in Lehr und Ceremonien möchten eine gewisse Richtigkeit finden, und nicht, wie in einem halben, unvollkommenen Werk von nöthen, von wegen der bisher übrig bliebenen allerlei abergläubischen Ceremonien sich künfftiger Zeit wiederumb in irrige Meinung führen und bringen lassen"[14]).

2. Dahinter steht die Auffassung, Luthers Animosität gegen äußere formale und gesetzliche Entscheidungen und seine begründenden Richtlinien für die äußere Neuordnung der evangelischen Kirchen, nach der charitas und der Rücksicht auf die Schwachen vorzugehen, habe zu einem Chaos katholischer und halbkatholischer Formen und Zeremonien geführt. Melanchthons Pädagogismus hatte vom „Unterricht der Visitatoren", 1527, an eine gewisse behutsame Neugestaltung angestrebt. Doch war seine vielberufene „modestia" seit dem Interim und den interimistischen Streitigkeiten weitgehend kompromittiert. Sowohl auf lutherischer, als auch auf reformierter Seite war sein volkspädagogischer Opportunismus überwunden. Das weite Gebiet der „Adiaphora" wurde enger gefaßt und die äußere Gestalt der Kirche unter den Gesichtspunkt des Bekennens gestellt. Unter dem Druck der Gegenreformation wurden nun weite Gebiete der „Adiaphora" als „scandala" begriffen. Die anfänglich geduldeten „Bilderbücher der Laien" (Luther) mußten jetzt als des „Papstes Hoffarben und Feldzeichen" beseitigt werden. Aus der Zeit, da die Reformation auf dem Vorfeld der humanistischen Reformen zum Zuge kam, war die Zeit der Gegenreformation und des konfessionellen Absolutismus geworden. Die Apokalyptik des „römischen Antichristen" hatte sonderlich in den westeuropäischen Kämpfen kirchenpolitische und politisch-militärische Formen angenommen. In diese zugespitzte Situation geriet Pezel erst nach seiner Vertreibung aus Wittenberg. Hatte er noch 1572 Melanchthons Begriff der „Adiaphora" gegen die Flacianer verteidigt, so verstand er in Nassau dagegen alle äußere Ordnung radikal als Bekenntnisordnung[15]).

---

[14]) *E. F. K. Müller*, a.a.O. S. 736 f.
Ähnlich auch „Quaestio, ob eine Christliche Oberheit, so an das Papsttumb grenzet, die Bilder oder Gemälde, so nun zur Zeit des Evangeliums nicht mehr zur Abgötterey mißbraucht werden, in Iren Kirchen gewissenshalber um der Schwachen willen, so auß dem Papsttumb nahe zu uns treten, gedulden kunde; oder aber gewissenshalber schuldig seye solche ohne Underschied in Iren Kirchen abzuschaffen" (LLB, Mnscr. 91,1).

[15]) Pezel an Johann d. Ält., 1. März 1581 (Autograph. STA Wiesbaden, Abt. 171/R 305 ff.) berichtet vom Classicalkonvent zu Bicken: „Damit aber wegen der fürgenommenen ferneren emendation desto mehr und deutlicher erklärung und unterricht nicht allein für das Volk, sondern auch für die anwesenden pastores geschehen möchte,

„Sonderlich aber ist zu dieser Zeit die Emendation hoch von nöthen gewesen, dieweil das verdammte Papsttumb an vielen Orten, da das Evangelium bis anher gewesen, aufs neue widerumb auszuschlagen und zu grünen beginnt.
Und nachdem nun etliche Jahre hero an diesem Ort ein großes Auf- und Abziehen von fremden Gesandten und anderen Gästen aus Frankreich und Niederlanden, so der evangelischen Religion zugethan und nicht wenig durch die übrigbliebenen abergläubischen Ceremonien geergert worden, hat man auch diesfalls in den alten Wesen alles bleiben zu lassen billich Bedencken getragen"[16]).

3. Die „Reformation der Lehre" war für Pezel durch Luther weitgehend geschehen. Die „Reformation des Lebens" war jetzt für die zweite oder dritte Generation das Gebot der Stunde. „Luther", so wurde von den Philippisten ständig wiederholt, „konnte nicht alles tun". So verstand man den Weg zu Melanchthon und über Melanchthon zu Calvin als die legitime Fortsetzung der Reformation Luthers. Dazu kam das progressivistische Heiligungsverständnis Melanchthons, das sich hier auch auf die Kirchenreform auswirkte, insofern man in der calvinistischen Bekenntniskirche eine Kirche höherer Ordnung als in den altprotestantischen Volkskirchen zu sehen glaubte. Ein Argument, das uns auch bei der Rezeption der calvinistischen Prädestinationslehre begegnet.

„Denn fürnehmlich hat man mit diesem Werk (scil. der Emendation), wie dann die christliche Obrigkeit schuldig, Gottes Ehr gesucht, damit die Wahrheit des Evangelii desto mehr offenbar gemacht und der gantze Gottesdienst recht angestellet, die aus dem Papsttumb noch übrigbliebenen abergläubischen Ding, Menschensatzungen und Mißbräuch hinweg gethan und diese Kirchen von Tag zu Tag je länger je mehr zunemen werden . . .

---

[16]) E. F. K. Müller, a.a.O. S. 737.

---

habe ich die predigt selbst gethan aus dem text Marc. Kap. 7. . . . Aus welchem text ich mir gelegenheit genommen, die lehre von menschlichen aufsätzen, so man nennet adiaphora und traditiones humanas zu handeln, und dabei ursachen zu melden, darumb auch in dieser zeit in unseren kirchen sich niemand ergern sollte über die veränderung und abschaffung allerhand ceremonien. Denn es dienet solche abschaffung erstlich zu erkennung der unterschied zwischen notwendigen dingen, so von gott geboten und nicht könnten geändert werden, und dann der äußerlichen menschlichen satzungen, in welchen man sich der christlichen freiheit zu gebrauchen hette, nicht allein in rechtem verstand, dieselben nach gelegenheit, zeit und orth zuhalten, sondern auch zu ändern und abzutun.
Nachmals so dienet auch solche abschaffung den unterschied zwischen dem rechtschaffen innerlichen gottesdiensten und dem äußerlichen, darauf sonst die menschen gemeiniglich die ganze religion stellen, desto basz zu erkennen.
Über das so wäre solche veränderung ein stück der öffentlichen bekenntnis und absonderung vom papsttumb.
Letztlich so wären auch die äußerlichen dinge alsdann nicht mehr mitteldinge, und derwegen billig zu ändern und abzustellen, sondern wann mißbrauch darzu kömme, und der gemeine mann sich bedünken ließe, man müsse es eben also halten, oder man erzeigte gott damit ehr und dienst. Welches alles aus den zeugnissen der schrifft weitläufig ausgeführet und erkläret worden.
Darauf dann endlich in specie von den altären, kelchen, patenen, hostienbrot, empfahung des sakramentes mit dem munde usw., so hinfüro abgeschafft werden sollte, ausdrücklich meldung beschehen und aus den worten oder historien der einsetzung des ersten abendmahls dargethan und erwiesen worden ist".

Nachmals hat man auch, drängenden Amtes und Pflichten halber der Untertanen, diese Erbauung und Besserung die christliche Religion betreffend . . . hiermit fleißig und treulich befördern wollen, wie dann mit Verleyung göttlicher Gnaden die Zeit und Erfahrung bei gottseligen Untertanen selbst geben wird, das man solche Änderung ihnen zum besten vorgenommen, damit sie nicht immerdar Kinder bleiben in Sachen des Glaubens, sondern zum völligen Alter und Erkenntnis der Wahrheit kommen"[17]).

4. Charakteristisch für den Geist der „zweiten Reformation" ist ferner die alte humanistische Hoffnung, die schon Erasmus, Rudolf Agricola, Johann Sturm und andere am Vorabend der Reformation gehegt hatten, daß nämlich mit der Erneuerung des Evangeliums und der Kirche auch das „goldene Zeitalter" echter Bildung und wahren Friedens heraufzöge. Melanchthon hat diesen Traum bis in sein Alter hinein nicht aufgegeben. Man wird diese Hoffnung als die Zukunftserwartung, die „Utopie" (W. Elert) einer umfassenden Renaissance des Corpus Christianum bezeichnen können, die für die humanistischen Kreise mit der Reformation sich zu erfüllen schien. Auf jeden Fall war die genuine Affinität der „pura doctrina Evangelii" und der „bonae litterae" der historische Knoten in ihrem Reformationsverständnis. Die Wiederkehr des „reinen, apostolischen Zeitalters" der Kirche wurde zugleich die Wiederkehr des „goldenen Zeitalters", der Antike. Das ausführende Organ mußte der christliche Staat, nicht die christliche Kirche sein. Eben diese alte Hoffnung erfüllte sich für Pezel im pfälzischen und nassauischen Reformwerk, das Kirche, Schule und Staat gleichermaßen betraf: Wo diese Reform geschieht, da kommt die glücklichste Zeit. Das Licht des Wortes durchdringt das Chaos des Götzendienstes. Wo diese Zeit sich erfüllt, da ist „tanquam paradisus Dei", denn wahre Erkenntnis und rechtmäßiger Kult Gottes florieren[18]).

b) *Der „christliche Staat". Die Staatsauffassung der reformierten Philippisten.*

War für Luther die „justitia civilis" von der „justitia christiana" streng unterschieden und die Aufgabe der „weltlichen" Obrigkeit mit den Begriffen „pax" und „charitas" bestimmt und begrenzt, so ist schon bei Melanchthon das Verhältnis beider in eine heilsgeschichtliche und metaphysische Relation gesetzt. Die „justitia humana" kann, weil naturrechtlich begründet, eine paedagogia auf Christus sein und muß in dieser Ausrichtung einen ausgesprochen christlichen Akzent haben. Nicht das „Wort" allein, sondern auch die christlich-naturrechtliche Weltordnung bringt die „vita

---

[17]) E. F. K. Müller, a.a.O. S. 736.

[18]) Pezel an Johann Casimir von der Pfalz in der Vorrede zu Band VIII. der Arg. et obj., 1588: „In via Dei non progredi, est regredi. Multo vero magis pios Principes decet, ut posteaquam superioribus sejunctio atque segregatio Ecclesiarum Evangelicarum facta est a Synagoga Pontificia, in posterum quoque operam impendant, ut puritas doctrinae et sinceritas cultuum, et ceremoniarum simplicitas, qualis in prima illa et Apostolorum temporibus maxime vicina Ecclesia fuit, ad normam verbi divini, magis magisque instauretur et ad posteros incorrupta transmittatur. Quod cum fit, felicissimum tempus et populum beatum et regna atque provincias fortunata scriptura praedicat, et donum ipsum verae religionis omnibus auri et gemmarum ornamentis anteponit".
Vgl. auch H. E. Weber, a.a.O. Bd. I, 2. S. 244.

christiana" in die geforderte Kongruenz zum Wesensgesetz Gottes. Die so „geordnete" Welt ist wie die Schöpfung Voraussetzung der Predigt des übernatürlichen Evangeliums. So kann denn für Melanchthon der Staat nicht nur ein Notdienst sein, der um der Sünde willen eingesetzt ist, sondern muß als naturgesetzliche Notwendigkeit begriffen werden. Die Schöpfung mit ihren trotz der Sünde providentiell erhaltenen Resten ist sein Ursprung und die eschatologisch verstandene Theokratie sein Ziel [19]). Das Vollkommenheitsziel des Staates und der Kirche ist das „regnum Christi". R. Nürnberger hat diese melanchthonische Staatsauffassung mit guter Stringenz aus dem „protestantischen Humanismus" (Joachimsen) abgeleitet [20]). Das Evangelium muß in der Welt geschützt werden durch staatliche Ordnung, humanistische Bildung und eine gesetzlich geförderte Sittlichkeit. Zugleich aber findet es seine Gestalt in eben diesen äußeren Formationen seines Schutzes durch die normative Geltung des Naturgesetzes im „usus politicus".

Das Evangelium selbst ist im Sinne der staatlichen Ordnung die Erfüllung des ersten Gebotes. Wo es in einem Staatsgefüge anerkannt und rein gepredigt wird, da ist mit der Aufgabe der christlichen Kirche auch die vornehmste Aufgabe der Obrigkeit erfüllt. „Finis principalis, quare ad societatem conditi sunt homines, est ut innotescat Deus et glorificetur" [21]). Bei Melanchthon wird im Zusammenhang der Staatslehre der Begriff „Evangelium" häufig ersetzt durch den der „religio christiana". Ihr Inhalt ist für Kirche und Staat gleichermaßen die „invocatio Dei". Die Gefahr einer rationalistischen Ideologie der naturgesetzlichen Ordnung mit dem Zug zum Utopismus [22]) ist in den philippistischen Gedanken über die societas humana durchaus vorhanden, wobei allerdings der Wert des Utopischen nicht von vornherein negativ beurteilt werden darf.

Aus seiner antiken Zielsetzung bekommt der evangelische Staat für Melanchthon nicht nur das Recht, sondern die ausgesprochene Pflicht zur Reformation: „Principes et Magistratus debere impios cultus tollere et efficere, ut in Ecclesia vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur" [23]). Fürsten und Magistrate sind verpflichtet, das „ministerium Evangelii" zu fördern und zu verteidigen, denn dazu hat Gott die politischen Ordnungen bestimmt, daß das Evangelium verkündigt werden kann [24]). Pezel fügte diesem melanchthonischen Satz verschärfend hinzu: „His mandatis necesse est obedire o m n e s potestates, etiamsi superiores Domini, aut Pontifices adversentur" [25]) und behauptete damit das Widerstandsrecht der mittleren Stände aus religiösen Gründen gegen Kaiser, Papst und Bischöfe. Diese naturrechtliche Begründung des Reformationsrechtes, aus dem eventuell ein Widerstandsrecht entstehen kann, gewann vor allem in seiner Nassauer Zeit einen beherrschenden Einfluß auf

---

[19]) So neben anderen Melanchthondarstellungen vor allem *F. Hübner*, Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei M., 1936.
[20]) *R. Nürnberger*, Kirche und weltliche Obrigkeit bei M., Diss. 1937.
[21]) CR XXI, 553; Pezel, arg. et obj. VIII, S. 519.
[22]) *W. Elert*, Morphologie des Luthertums, Bd. II, S. 30.
[23]) CR III, S. 240.
[24]) CR III, S. 243.
[25]) Arg. et obj. Bd. VIII, S. 513. Eine rein „weltliche" Obrigkeit lehnt Pezel ab: „Errant igitur Magistratus, qui divellunt gubernationem a fine et se tantum pacis ac ventris custodes esse existimant" (ebd. S. 519).

seine Staatslehre. Jetzt verband er Melanchthons naturrechtliche Staatslehre mit der ebenfalls naturrechtlich begründeten Resistenzpolitik der calvinistischen „Monarchomachen".

Calvinistisches Gedankengut zeigt sich bei Pezel an drei Punkten:

1. in der von ihm stark akzentuierten „Reich-Gottes-Politik" des „christlichen Staates",

2. in seiner Festlegung der innerpolitischen Dienstfunktion des Staates an dem „coetus electorum", dem er providentiell zum „hospitium Ecclesiae" zu dienen hat, und

3. in der naturrechtlichen Begründung des evangelischen Ständestaates und seinem Widerstandsrecht „in religionis causa".

ad 1. Die evangelische Könföderationspolitik der deutschen reformierten Fürsten, der unionspolitische Konkordienplan Elisabeths von England, für den ihr Gesandter Robert Belus in Deutschland warb, und das Unionsprojekt Duplessis Mornays von 1583, das von den Navarrenser Legaten Ségur und Bongars vorgetragen wurde, fanden in Christoph Pezel einen treuen Gewährsmann und einen eifrigen Förderer. Seine reiche Korrespondenz mit den genannten Legaten zeigt sowohl seine innere Anteilnahme, als auch die theologische Rechtfertigung, die er dieser evangelischen Frontbildung im Sinne der Reich-Gottes-Politik zu geben vermochte[26]).

ad 2. Innenpolitisch wurde im Nassauischen Reformwerk der überraschende Versuch gemacht, mit Hilfe des, im dargestellten Sinne „christlichen", weil seiner Reformpflicht bewußten, Staates eine von staatlicher Aufsicht in selbständiger Kirchen- und Sittenzucht und presbyterialer Ordnung weitgehend unabhängige Kirche ins Leben zu rufen. Mit Hilfe landesherrlicher Verfügungen wurde eine Kirchenordnung nach hugenottischem und Genfer Vorbild durchgesetzt. 1586 gelang es sogar, über die Landesgrenzen hinaus die Kirchen von Nassau, Wittgenstein und Wied zur Generalsynode Herborn auf der Grundlage der synodal-presbyterialen Ordnung zusammenzuschließen. Beides war nur möglich auf Grund sehr nachhaltiger Korrekturen an der philippistischen Ekklesiologie. Für Pezel ist der Staat nicht mehr nur um des „ministerium Evangelii" willen da und erfüllt seine religiöse Zielsetzung nicht allein in der allgemeinen „invocatio Dei", sondern hat im Kern „Herberge der erwählten Gemeinde" zu sein, so wie auch die calvinistische Kirchenzucht im Wesen eine Ekklesiologie vom „coetus electorum" voraussetzt[27]). „Der Auserwählten Heil und Wohlfahrt" ist die weltgeschichtlich-providentielle Aufgabe der Staatsgebilde.

---

[26]) Vgl. Kap. III. 1 dieser Untersuchung.

[27]) Arg. et obj. Bd. VIII, Vorrede: „Ut autem civitas et quidquid in ea boni est, ob hanc ipsam causam a Deo conservatur, ut in publicis coetibus ad ornandum et propugnandum Dei gloriam et electorum salutem verbum Dei doceatur et cultus ei grati praestentur". Vgl. auch *Peucers* Vorrede zur „Chronica Carionis", 1573: „Denn in zwey Regiment ist das menschlich Geschlecht gefasset ... geistlich und weltlich. Beides soll rechtschaffen voneinander unterschieden sein: obwohl in diesem Leben das geistlich Regiment in dem weltlichen Regiment seine Herberge hat."

Pezel nannte als Inhalt und Grenze des staatlichen Kuratoriums für die auserwählte Gemeinde sechs Punkte:

1. „ut aboleantur idola et cultus pugnantes cum verbo,
2. ut restituatur Ecclesiis vera doctrina et puri cultus,
3. ut Scholae bene constituantur,
4. ut disciplina honesta regantur mores publici, caveantur scandala deformantia Evangelium,
5. ut judicia Ecclesiastica de controversiis dogmatorum recte instituantur,
6. ut defendantur Ecclesiae contra vim injustam" [28]).

ad 3. Der dritte calvinistische Akzent ist zu sehen in dem Kampf für den naturrechtlich begründeten Ständestaat gegen den beginnenden Absolutismus, der sich für Pezel aus seiner Verbindung zu den calvinistischen „Monarchomachen" ergab. Schon Melanchthon hatte die ideale Staatsform zwischen Chaos und Tyrannis in der Aristokratie sehen können. Von entsprechenden Zitaten geht Pezel aus, wenn er am Schluß seines großen Werkes „Argumenta et Objectiones" die Widerstandspflicht der mittleren Stände gegen illegitime Tyrannis in Glaubensfragen behauptet [29]). Doch ist für Pezel diese in seiner Zeit vieldiskutierte Frage: „De jure subditorum adversus Tyrannos" von Melanchthon in nur ungenügender Weise behandelt worden. So verweist er denn nachdrücklich auf Bezas Schrift: „De jure Magistratuum in subditos", auf Bezas: „Commentarii de statu Religionis et Reipublicae in regno Galliae" und auf die berühmte pseudonyme Schrift: „Liber vindiciarum contra Tyrannos", als deren Verfasser heute Duplessis Mornay oder Hubert Languet angegeben werden, von denen die Quaestio: „An si Tyrannidem in religionis causa exerceat Magistratus, liceat subditos persecutionem armis depellere seu bellum ob religionem gerere" auf das Beste behandelt sei [30]).

c) *Die „christliche Bildung".*

Neben der so umgrenzten und bestimmten reformierten Civitas Christiana nimmt der humanistische Neubau der Bildung den durchaus weitesten Raum im literarischen Werk des ehemaligen magister artium ein. Seine Vorreden zu den neun Bänden der „Argumenta et objectiones" behandeln als Widmungen an Fürsten — Johann Casimir von der Pfalz, Friedrich I. von Dänemark, Herzog Johann Friedrich und Herzog Ludwig Ernst von Pommern und Herzog Ernst Joachim von Anhalt — und an die Magistrate der Städte Marburg, Plauen, Breslau und Bremen alle die doppelte Aufgabe der Obrigkeit als „Herberge" der Kirche und der Schule [31]): Es besteht kein Zweifel, daß Gott in

---

[28]) Arg. et obj. Bd. VIII, S. 522.
[29]) Arg. et obj. Bd. VIII, S. 188 ff.
[30]) Arg. et obj. Bd. VIII, S. 609. Vgl. auch Pezel an Johann von Nassau, 21. Dez. 1579 (STA Wiesbaden). Erwähnt wird anläßlich einer Anfrage über die Einführung des Religionsfriedens in Geldern Sleidans „Historia Gallica" und Bezas Schrift „De jure Magistratuum in subditos" Pezel selbst hat eine latein. Schrift über diese Frage verfaßt, die aber nicht auffindbar ist.
[31]) Es handelt sich bei dem Begriff „hospitium ecclesiae" nicht um eine erbauliche Floskel oder einen Ehrentitel für bestimmte Städte. sondern um einen Begriff aus der melanchthonischen Staatslehre, der bestimmte Forderungen an den „christlichen" Magistrat beinhaltet.

den Tumulten der Weltreiche gewisse Staatsgebilde erhalten wird als Herbergen der Kirche, in denen dem menschlichen Geschlecht „religio, disciplina, judicia et aliae artes necessariae" aufbewahrt bleiben [32]).

Religion und die Pflege der Bildung in Sitte, Recht und Schule gehören providentiell notwendig zusammen, denn, so kann Pezel mit Melanchthon oft betonen, „ibi florent litterae, ubi est vera Ecclesia" [33]). Das Evangelium und die „biblische Theologie" hätte nicht ohne die Blüte der humanistischen Studien wiederhergestellt werden können, und ohne Schulen und wahre Belehrung könne die „Reinheit" des Evangeliums nicht weiterhin bewahrt werden. Die gegenreformatorischen Feinde in Deutschland seien vom Haß gegen das Evangelium dazu getrieben, auch alle humanistischen Studien zu unterdrücken und auszurotten, weil sie glaubten, daß diese zum besseren Teil Beweismittel der wahren Lehre seien.

Von Adam, Noah, Abraham und Mose an ist die Kirche Gottes immer eine „ecclesia erudita" gewesen, betont Pezel und sieht in der Verbindung von Kirche und Schule, von Evangelium und Humanität den providentiellen Knoten, mit dem Gott in der „Nacht der Barbarei" und der Unwissenheit das Licht der „doctrina coelestis" und der echten Humanität in Bildung und heroischen Tugenden hat aufleuchten lassen [34]).

Die Begründung zu dieser Kopulation nimmt Pezel, ebenso wie bei der Begründung der Verbindung von Kirche und Staat, aus der melanchthonischen „Theologie des Gesetzes". Das Gesetz ist die „aeterna regula in mente Divina" [35]). Es ist zugleich die „sapientia in Deo", der das gesamte sittliche und geistige Leben der Kreatur zu entsprechen hat. Pezels Philosophie und Rechtslehre beginnen jeweils mit dem Hinweis auf dieses Entsprechungsverhältnis. Die naturrechtlichen Wurzeln dieser Disziplinen sieht er in ihrer Analogie zur ewigen Weisheit Gottes. „Philosophia et omnia dona naturae in prima creatione hominibus insita sunt" [36]). Die Hl. Schrift, so verteidigt er seine Philosophie gegen den „Marcionitismus" der Flacianer und Epikureer, verdammt nicht die natürliche Philosophie, sofern sie ein „donum Dei" und damit

---

[32]) Arg. et obj. Bd. VI, S. 749: „Nec dubitemus Deum inter hos Imperiorum tumultus aliquas tamen politias servaturum esse, ac hospitia Ecclesiae, in quibus religio, disciplina, judicia et aliae artes necessariae generi humani servabuntur."

[33]) Arg. et obj. Bd. VIII, S. 325: „In Germania adversarii, odio Evangelii hoc de industria agunt, ut, quantum possunt, opprimant et extinguant omnia literarum studia, quod has putant aliqua ex parte monstratrices esse verae doctrinae . . . Curandum est igitur omnibus piis, ac praesertim his, qui praesunt, ut vetus exemplum retineatur, ibi floreant literae, ubi est vera Ecclesia. Nam sine Scholis et sine doctrina non potest Evangelii puritas conservari".

[34]) Vorrede zur „Ethica" Vict. Strigels, 1580, S. 5 ff: „Manifestum est, inprimis Ecclesiae Dei literarum studia necessaria esse. Fuit ergo semper ab initio, et est et erit erudita Ecclesia Dei. Semper etiam consilio Dei additae fuerunt scholae Ecclesiis . . . Exortae sunt igitur Academiae, in quibus studia utcunque excitata sunt, etsi superioribus saeculis una cum doctrina Evangelii tenebris magna fuit ubique barbaries. Nostra vero aetate, cum lucem Evangelii rursus accendere Deus vellet in Ecclesia, simul etiam linguas et artes restituit, excitatis heroicis ingeniis, ut pulsa barbarie luceret magis doctrinae coelestis puritas."

[35]) Arg. et obj. Bd. VI, S. 722; Bd. V, S. 420.

[36]) Arg. et obj. Bd. IV, S. 36.

ein „ornamentum Ecclesiae" ist, sondern nur den Mißbrauch, der in der Vermischung von Philosophie und Evangelium liegt [37]).
Die theologia naturalis wird als natürliche Lebensweisheit dem Evangelium zugeordnet. Ihre Ausbildung ist daher die Aufgabe der christlichen Kirche ebenso wie des christlichen Staates. Damit ist für den Philippismus Pezels die Einheit von Reformation und Humanismus naturrechtlich begründet und seine doppelte Erwartung eines „goldenen Zeitalters" wahrer Bildung und reinen Evangeliums in der Wiederkehr von Antike und apostolischem Zeitalter nach der Finsternis des römischen und scholastischen Mittelalters dogmatisch und heilsgeschichtlich legitimiert.

Kapitel 2

Pezels Verhältnis zur calvinistischen Theologie

Die enge Verbindung Pezels mit den Pfälzer reformierten Theologen ergab sich aus dem erwähnten, seit 1572 nachweisbaren, Briefwechsel mit Ursin. Im Mai 1578 lernte Pezel die nach Neustadt an der Hardt vertriebenen Pfälzer Theologen persönlich kennen, als er gastweise an der Kirchenversammlung in Neustadt teilnahm. Eine weitere Brücke bildete das nassauische Reformwerk, das sehr eng an das Pfälzer Vorbild angelehnt war. Zuletzt wurde ganz allgemein der vertriebene Wittenberger Philippist ein willkommener Bundesgenosse in dem geplanten Werk einer reformierten Gegenkonkordie zum Unionswerk Andreäs. Namentlich in den bisher melanchthonisch-lutherischen Ländern wurde Pezels Weg und Stimme mit Interesse wahrgenommen. So entstand seit Oktober 1577 ein reger Briefwechsel zwischen Landgraf Wilhelm von Hessen und Christoph Pezel. Wilhelm von Hessen gab 1577 in Ems Pezel den Auftrag, ein Gutachten über den von lutherischer Seite versuchten Anschluß der hessischen Kirche an das Konkordienwerk abzufassen und ein Verzeichnis der verschieden lautenden Äußerungen Luthers über die Lehre vom Sakrament hinzuzufügen [38]). Es wurden Pezel aus Hessen als Unterlage für diese Arbeit verschiedene Briefe des Landgrafen an den Kurfürsten von Sachsen und die „censura" der Nürnberger Philippisten zur Formula Concordiae übersandt. Er antwortete im Dezember 1577 in einem ausführlichen Brief, der für seine neue, veränderte Sicht des philippistischen Erbes in höchstem Maße aufschlußreich ist. Lebhaft begrüßt er den hessischen Plan für einen „conventus moderatorum Theologorum", der den nicht-lutherischen Fürsten und Städten Argumente zur Ablehnung der Konkordienformel geben und die „reine Lehre" in einer Art Gegenkonkordie herausstellen soll. Seine jetzt sehr viel profilierter reformierte Abendmahlslehre benutzte Pezel, um die melanchthonisch-lutherischen Mischformeln der Nürnberger einer heftigen Kritik zu unterziehen. So verlangte er, die „manducatio spiritualis,

---

[37]) „De sacrosancta coena Domini", 1590, S. 19. „Non verum usum syncerae Philosophiae, sed abusum, qui est confusio Philosophiae cum Evangelio, prohibet" . . . „Id non tollit omnem usum Philosophiae, quae est donum Dei, nec solum est insigne ornamentum Ecclesiae, sed etiam adminiculum necessarium in explicatione et propugnatione doctrinae coelestis".

[38]) Darüber ausführlich *Heppe*, a.a.O. Bd. III, S. 289; *Gillet*, Crato von Crafftheim und seine Freunde, Bd. II, S. 199 ff; *K. Wolf*, a.a.O. S. 178.

coelestis et supernaturalis" strenger, als man es dort aus Rücksicht auf die Lutheraner zu tun gewagt hatte, von der „Manducatio corporalis, oralis et physica" zu unterscheiden. Die erste geschähe durch den Glauben, die zweite durch die Sinne. Eine Vermengung beider im Sinne der lutherischen Identitätsformel oder auch nur in einem Wortlaut, der dieses Mißverständnis zuließe, sei aus christologischen und anthropologischen Gründen unmöglich. In Wittenberg hatte Pezel kaum gewagt, die Konsequenzen so weit auszuziehen. Dieser Brief mit seiner Kritik am Nürnberger Vulgärphilippismus ist damit ein wichtiges Dokument für die Entwicklung seiner Abendmahlslehre von den kryptocalvinistischen Formeln der Wittenberger Zeit zu den präziseren calvinistischen Formeln der nassauischen und bremischen Zeit. Zuletzt überrascht seine jetzt bei aller Vorsicht doch offene Zurkenntnisnahme Zwinglis in diesem Brief [39]).

Die erste Frucht seiner theologischen Begegnung mit den Pfälzer Calvinisten war das neunbändige Werk:

„Argumentorum et objectionum de praecipuis articulis doctrinae Christianae cum responsionibus, quae passim extant in scriptis reverendi viri Domini Philippi Melanchthonis",

das Pezel von 1580 bis 1589 aus überarbeiteten Wittenberger Vorlesungen herausgab. Es ist eine großzügig angelegte Verteidigung und zugleich eine nicht unwichtige reformierte Korrektur Melanchthons. Dieses Werk „kann gewissermaßen als Codex des ganzen Lehrbegriffs Melanchthons angesehen werden. Aber die Erläuterungen Pezels beurkunden zugleich die Tatsache, daß der Melanchthonismus in ein neues Stadium seiner Gestaltung, in die gegen das Luthertum abgeschlossene deutschreformierte Kirche eingetreten war", er-

---

[39]) Pezel an Wilhelm von Hessen, Dez. 1577 (Lipp. Landesbibl. Mnscr. 91,3 descriptum): „Legi autem singulari cum voluptate ea scripta, quorum lectionem Ill. C. V. communicare mecum benigne voluit. Ac primum Illustris. *Electoris Palatini* scriptum, quod ad summam rerum attinet magna ex parte cum Illustr. C. V. literis, quas anno superiori C. V. ad *Ducem Saxoniae* Electorem jam pridem misit, congruere animadverti, nisi quod in loco libero arbitrio commonefactionem peculiarem habet, quam C. V. ad Theologorum deliberationes rejiciendam esse judicavit. *Noribergensium* vero Theologorum censura aliquanto plenior, satis ostendit in Philippi schola eos plerosque educatos, atque institutos esse. Nec quicquam in illa est, quod quenquam in doctina nostrarum Ecclesiarum recte institutum offendere posse existimem, nisi quod nova quadam et intricata verborum forma utuntur, cum de Coena Domini, atque adeo de modo manducationis corporis Christi scribunt, ipsum corpus Domini verum et substantiale oraliter non tamen capernaitice, sed coelesti, sacramentali, supernaturali, et rationi nostrae incomprehensibili modo vere a digne pariter atque indigne manducantibus percibi. In quo mirifica quaedam inest contradictionis implicatio, terrifico sane verborum strepitu aures personans, sed profecto ἀκατάληπτος a qua nec fide comprehendi, nec animo et cogitatione intelligi possit: Cum quod oraliter fieri dicitur, idipsum coelesti et supernaturali modo fieri simul in uno eodemque subjecto non possit. Cum et ab omni sacrarum literarum et veterum scriptorum sententia atque explicatione alienissimum est, quod sacramentalis, id est seu oralis seu corporalis manducatio corporis Christi (Haec enim orthodoxis scriptoribus in vetere Ecclasia, cum de modo manducationis mentio fit, unum atque idem significant:) cum coelesti et supernaturali manducatione confunditur, et quod haec ipsa coelestis manducatio ab ea, quae fide fit, discernitur atque separatur. Cum neque ex sacris literis, neque ex orthodoxo scripturae ullo ostendi possit, plures, quam *duas species manducationis in universum esse, naturalem seu physicam seu oralem seu corporalem*

klärt Heppe [40]). „Wie Pezel selbst aus Herborn am 1. Januar 1580 bei der Übersendung des zweiten Teils seiner Argumenta Philippica an die Neustädter Theologen schreibt [41]), war er auch im Lehrstück de providentia, de contingentia, de peccati causa, de libero arbitrio und in der Prädestinationslehre ganz der ihre geworden. Das sei in Wittenberg dürftiger und seltener behandelt, schreibt er, aber in der Kreuzesschule habe ernstes Studium der Bibel und ihrer Schriften ihn darin klar und fest gemacht" [42]). Ein Brief von Jungnitz an Crato, den Gillet zitiert, bei der Sendung der Schriften Pezels gibt kund, daß es vornehmlich Ursin gewesen ist, dessen Arbeiten er benutzte.

Aus dem Bereich der Formula Concordiae verdrängt, lebte das melanchthonische Erbe jetzt in den reformierten Kirchen weiter, und Pezel betrachtete es als seine Lebensaufgabe, die Arbeit seiner Lehrer Melanchthon und Victorinus Strigel für die deutschreformierte Kirche und Lehre fruchtbar werden zu lassen. Aus seinen akademischen Vorlesungen entstand so ferner die Herausgabe der

„Loci theologici viri clariss. D. V. Strigelii, quibus Loci communes reverendi viri D. Philippi Melanchthonis illustrantur et velut corpus doctrinae christianae integrum proponitur", Neustadt 1582 bis 1585,

„Strigelii in epitomen philosophiae moralis Phil. Melanchthonis hypomnemata et opera et studio Chr. Pezelii", Neustadt 1580,

„Vict. Strigelii scholae historicae, quibus in academia Heidelbergensi Chronicum viri incomparabilis D. Phil. Melanchthonis illustravit", Neustadt 1586 und des „Examen theologicum reverend. memoriae Phil. Melanchthonis, quondam Germaniae totius praeceptoris, de ecclesia Filii Dei et de Scholis optime meriti, cum explicationibus ejusdem Examinis, accommodatis ad usum juventutis scholasticae. Ex praelectionibus Chr. Pezelii S. Theol. Doctoris, in Schola Bremensi exceptis et primum editis Neostadii 1587, Tom. I et II. (Veröffentlicht von Tobias Pezel).

---

[40]) Heppe, a.a.O. I, S. 162

[41]) Epp. Zanchii II, S. 431 ff „Scio nostra cum tuis prorsus congruere, sed nostra παχύτερα sunt et ad vulgi captum accommodatiora", schrieb Pezel an die Neustädter Zanchi, Ursin und Tossan und löste mit diesem Zitat aus einem Brief Melanchthons an Calvin den Dissensus in den angeführten Artikeln pädagogisch auf. „Ut autem ingenue fateor, me hisce annis, in Schola Crucis, in qua Deus me exercere aliquandiu voluit, ipso sensu mearum aerumnarum et divinarum consolationum experientia excitatum et sacrarum literarum ac eruditissimorum vestrorum scriptorum lectione confirmatum, in his ipsis doctrinae Christianae capitibus, quae non saepe Wittenbergae tractata fuisse a nostris memini, paulatim discendo profecisse . . ."

[42]) Gillet, a.a.O. II, S. 239.

---

unam, quae sensu ipso fiat, alteram vero supernaturalem, coelestem, spiritualem seu quae fide fiat. . . .
Deindeetsi singulares doctrinae controversae articuli in specie non attinguntur propterea quod particularium illorum explicationem recte judicavit Ill. C. V. ad Theologorum colloquium differendam esse. Tamen capita illa, quae in genere et quidem potissimum, in universo libro Concordiae circumspectionem et deliberationem peculiarem requirunt, pertinent ad gubernatores. Sic in Ill. C. V. literis tractantur, ut de constituenda, de forma scripti totius instituenda, de moderatione in antithesibus servanda, de

Doch vollzog sich diese Rezeption des Melanchthonischen Erbes in der reformierten Kirche und Theologie nicht unwidersprochen. So machte sich namentlich Zanchi, der genuine Vertreter des bezaistischen Calvinismus in der Pfalz, zum Sprecher des orthodoxen Calvinismus und monierte in einem dogmengeschichtlich und für die Umgestaltung der philippistischen Theologie bei Pezel äußerst wichtigen und entscheidenden Brief gewisse Schwächen des Melanchthonismus. Es sind für Zanchi ausschließlich Lehrpunkte, die sich um die Prädestinationslehre herum gruppieren, denn diese war für Zanchi seit der Marbachkontroverse in Straßburg 1561 in der Tat zu einem „Zentraldogma" geworden. In dieser Auseinandersetzung mit Marbach hatte Zanchi die Autorität Melanchthons auf der Seite seiner Widersacher angeführt sehen müssen. Daraus erklärt sich seine minutiöse Aufmerksamkeit, mit der er Pezels Ausführungen durchsah und kritisierte [43]). Immerhin haben seine Fragen Pezel zeitlebens begleitet und ihn dazu veranlaßt, seinen überkommenen Philippismus dem orthodoxen Calvinismus anzupassen. Diese Veränderungen werden greifbar in einem Vergleich seiner „Argumenta Philippica" von 1580 mit dem „Consensus Bremensis" von 1595.

Kapitel 3

Pezels wittenbergisch-genfische Consensus-Theologie, dargestellt an seiner Anschauung von Prädestination und Bekehrung

Die neueren dogmengeschichtlichen Untersuchungen über das Verhältnis Melanchthons zu Luther machen für die Differenzen beider sehr stark philosophische Gründe geltend [44]). Melanchthons ontologische, psychologische und also kategoriale Fragestellung habe das ursprüngliche theologische, existentielle und personalistische Denken Luthers aus der protestantischen Dogmatik der Philippisten ebenso wie der Lutheraner verdrängt und damit den auf das orthodoxe Zeitalter hindrängenden „Rationalismus" (H. E. Weber) [45]) der Scholastik eingeführt. Melanchthons psycho-

---

[43]) Brief bei Heppe, a.a.O. I, S. 178 ff.

[44]) So u.a. nach *W. Link*. Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940; *Ragnar Bring*, Das Verhältnis von Glauben und Werken in der luth. Theol., 1955; aber auch *H. E. Weber*, a.a.O. Bd. I, 1; *Hans Kropatscheck*, Das Problem der theol. Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch 1560 zwischen M. Flacius Illyricus und Vict. Strigee, Gött. Diss. 1943.

[45]) Vgl. die Vorworte von H. E. Weber zu Bd. I, 1 und I, 2 seines Werkes über „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus".

---

candore in aliorum nominum aut sententiarum recitatione adhibenda, de atrociss. condemnationis acerbitate vitanda, nihil dici potuerit gravius. Quam vero nervosa sunt, quae contra *Lutherolatrian* et contra *Philippomastigas* et contra portentosum ubiquitatis dogma in literis dicuntur, quae si multi recte apud animum considerarent, non sane tam misere perturbarentur nostro seculo Ecclesiae ac scholae recte constitutae. Sapientissimum consilium Ill. C. V. probo, quod aliorum quoque *moderatorum Theologorum conventum* flagitat, qui conferant inter se atque de iis quae tum Ill. C. V. tum alii principes pie ac moderate de libro Concordiae monuerunt. . . ."

logisch-metaphysische Anschauung von Gott und Mensch, Subjekt und Objekt, ist zweifellos bestimmend gewesen für die verhängnisvolle Reduktion der Christologie auf eine Satisfaktionschristologie und für die gleichfalls folgenschwere Subjektivierung des Glaubens zum psychologisch faßbaren Fiduzialglauben, der, als „organon lepticon" verstanden, damit im Sinne der philosophischen Physik (Aristoteles: „De anima") zur menschlichen Selbstbestimmung qualifiziert werden konnte. Die logische Konsequenz war ein Additionsverhältnis von Religion und Sittlichkeit, Glaube und Werken. *R. Bring* hat nachzuweisen versucht, daß die melanchthonisch-aristotelische Verklammerung der Theologie mit metaphysischen Begriffen die Wurzel des vielberufenen und trotz Engellands Rettungsversuch [46]) festzustellenden, melanchthonischen Semipelagianismus sei [47]). Theologisch erklärt Bring diese Entwicklung bezeichnenderweise aus Melanchthons Auffassung von der universalen Gnade und der daraus resultierenden Ablehnung der Lehre von der doppelten Prädestination [48]). Wie weit es erlaubt ist, bei dem bekannten „pädagogischen Opportunismus" Melanchthons (Elert) das Genannte als „Melanchthons Theologie" zu bezeichnen, mag dahingestellt sein. Die gegebene Analyse ist für den Vulgärphilippismus, wie er sich im Rahmen dieser Untersuchung etwa bei Marcus Mening in Bremen zeigte, sicher zutreffend. Die Untersuchung des akademischen Philippismus bietet jedoch ein vollkommen anderes Bild. Jene „Glaubenspsychologie" Melanchthons mußte eben nicht logisch den Synergismus zur Folge haben, sondern konnte, wie im Falle Pezels ersichtlich, ebenso gut zum reformierten Prädestinationsdenken führen, zumal die ausführlichste „Glaubenspsychologie" der Reformationszeit nicht von Melanchthon, sondern von *Bucer* stammt. Von Bucer und den von ihm beeinflußten calvinistischen Theologen der Pfalz konnte der Glaube mit Hilfe der thomistischen Psychologie dargestellt werden als „fides mortua, fides temporaria, fides viva". Es konnte sogar ein von der Bundesgnade angelegtes „semen fidei" in den unmündigen Kindern der Erwählten postuliert werden. Eine Vorstellung, die sich m. W. bei Melanchthon nicht findet, und die von Calvin mit klaren Worten abgelehnt wurde [49]), die jedoch für die Lehre von der „perseverantia sanctorum" in der deutschreformierten Theologie von ausschlaggebender Bedeutung war. Die „Glaubenspsychologie" Bucers führte über die Perseveranzlehre der Pfälzer Theologen geradewegs und logisch zum Prädestinatianismus. Der „akademische Philippismus" hat seinerseits aus der „Glaubenspsychologie" Melanchthons historisch zufällig den Weg in den calvinistischen Bereich der Bucerschen Theologie gefunden und ihn nachträglich als einen theologisch notwendigen und dogmengeschichtlich folgerichtigen verstanden. „Glaubenspsychologie" und „Prädestinatianismus" sind, das wird die folgende Darstellung beweisen, nicht notwendigerweise Gegensätze. So bleibt denn aus der Sicht der philippistischen Entwicklung die Frage offen, ob der dogmatische Dissensus Melanchthons zu Luther an seiner psychologisch-meta-

---

[46]) *H. Engelland*, Melanchthon, Glauben und Handeln, 1931.
[47]) R. Bring, a.a.O. S. 66.
[48]) ebd. S. 66 ff.
[49]) Inst. III, 24, 10.

physischen Fragestellung und an seiner Ablehnung, — die ja wohl eher ein stimmenthaltendes Verschweigen zu nennen ist als eine offene Ablehnung —, der frühlutherischen und calvinischen Prädestinationslehre abzulesen ist [50]).

a) *Der analytische Begriff von „modus conversionis".*

Die Umwandlung der philippistischen Theologie wird zunächst sichtbar in der Anpassung der analytischen Betrachtungsweise, mit der Melanchthon den Akt der Bekehrung darzustellen pflegte, an die synthetische Theologie der Calvinisten. Pezels Ausführungen zu diesem Punkt kreisen in extenso um die drei Gründe, die Melanchthon für den Akt der Bekehrung angegeben hatte: „Tres causae concurrunt: Verbum, Spiritus Sanctus, voluntas". So nämlich geschieht die Befreiung vom Tode, der göttliche Trost und der Anfang der geistlichen Erneuerung; nicht plötzlich in einem Augenblick, sondern wachsend und zunehmend im ganzen Leben, nicht in enthusiastischer Begeisterung oder durch die Eingießung neuer Qualitäten ohne Tätigkeit unseres Verstandes und Willens, sondern in Mitwirkung dieser drei untergeordneten Beweggründe; durch die gelesene, gehörte und bedachte Stimme des Evangeliums, durch den hl. Geist, der die Verdorbenheit des Willens und des Herzens behebt und korrigiert, und durch unseren Willen, sofern er zu gesunden beginnt und dem Worte Gottes zustimmt[51]). Auch wenn es feststeht, daß sich niemand ohne den hl. Geist bekehren kann, so ist es auf der anderen Seite doch auch gewiß, daß alle, die sich bekehren, durch das Wort bekehrt werden, durch das Gott in diesem Leben wirksam sein will. Auch wenn der Ordnung nach der Zug des hl. Geistes jeder menschlichen Willensäußerung vorgeht, so fällt im Ereignis der Bekehrung doch beides zusammen, und das Verlangen nach Trost und das Glauben-wollen ist schon ein Anfang des Glaubens und ein Zeugnis der Gegenwart und Wirkung des hl. Geistes[52]).

Zanchi hatte dazu kritisch bemerkt, es sei unmöglich, zu glauben, daß der menschliche Wille zu seiner eigenen Wiedergeburt mitwirke und dabei die Rolle einer „causa efficiens" spiele. Melanchthon habe nicht eine Mitwirkung z u r Bekehrung, sondern allenfalls i n der Bekehrung meinen können, da es selbstverständlicherweise eine Bekehrung ohne Objekt nicht geben könne. Bekehrt wird nicht ein Klotz, son-

---

[50]) Pezels Deutung der Theologie Melanchthons in dieser Frage ist zusammengefaßt in dem Satz: „Quod autem mandatum et promissiones Evangelii universales tam diligenter in omnibus suis scriptis inculcat Philippus, id non ad tollendam doctrinam de electione, quae certe non est omnium, sed ad consolationem illorum accommodari debet, qui eo ipso ostendunt scintillam fidei verae, quantumvis adhuc languidae in se accensam esse, cum esuriunt ac sitiunt justitiam" (Arg. et obj. VIII, S. 827).

[51]) Arg. et obj. Bd. II, 269: „Sic fit liberatio ex morte et ex inferis et vera consolatio divina et inchoatio novitatis spiritualis, quae non subito, aut uno momento perficit, sed subinde crescit et augetur in tota vita, non raptu quodam Enthusiastico, aut infusione novarum qualitatum sine cogitatione mentis, aut sensu voluntatis nostrae . . ., sed concurrentibus his causis subordinatis, voce Evangelii lecta, audita, cogitata et ipso Filio Dei intus nos docente et tenebras mentium nostrarum discutiente, et simul effundente Spiritum Sanctum, qui pravitatem voluntatis et cordis emendat ac corrigit, et voluntate nostra quatenus sanari incipit, luctante, ut assentiatur verbo Dei".

[52]) Arg. et obj. Bd. II, S. 337.

dern ein Wille, aber ein toter Wille. Ein Toter aber kann zu seiner Wiedergeburt nichts mitwirken[53]).

Pezel unterscheidet die theologische, apriorische Betrachtung des „opus conversionis", wie er sie bei Zanchi fand, von der analytischen, aposteriorischen Betrachtungsweise des „modus conversionis", die er aus Melanchthons Schule mitbrachte. Das Werk der Bekehrung ist ausschließlich Gottes freie Tat. Darin stimmt Pezel mit Zanchi überein. Der Modus aber, und darin versucht er das philippistische Erbe zu wahren, ist formaliter ein humaner. Realiter wirkt Gottes Gnade allein. Formaliter aber wirkt sie nicht anders als durch das gehörte, gelesene und meditierte Wort der Bibel, durch die Kraft des Geistes und durch die natürlichen Qualitäten des Menschen, nämlich unter Mitwirkung des Verstandes und des Willens. Beide Betrachtungsweisen sind ergänzungsbedürftig und ergänzen sich in Pezels Theologie auf das beste. Strenger noch als Melanchthon unterscheidet er Realgrund und Erscheinungsgrund der Bekehrung. Indem er die aristotelisch-melanchthonische Anthropologie ausschließlich für die aposteriorische Analyse des vorausgesetzten göttlichen Aktes der Bekehrung verwendet, schließt er jede synthetische, theologische Aussage aus der empirischen Analytik aus und vermeidet die Gefahr des synergistischen Mißverständnisses. Die melanchthonische Lehre vom „ordo conversionis" berührt die theologischen Aussagen über die Prädestination Gottes und die Vollgültigkeit des Opfers Christi in keiner Weise, sondern drückt nur die Art und Weise aus, in der der Mensch durch die Gnade Gottes bewegt wird[54]): „Nihil adimitur gloriae divinae, sed tantum monstratur ordo, quo Deus agit in hominibus"[55]).

Pezels Anthropologie der Bekehrung ist die analytische Entfaltung des Menschseins unter der göttlichen Bestimmung der Prädestination. Die anrüchige Definition der Willensfreiheit, die Melanchthon mit einer synthetischen Grenzüberschreitung seiner Analytik geben konnte („voluntas est facultas sese applicandi ad gratiam") kommt bei Pezel nicht mehr vor. Doch bleibt es trotz Zanchis Polemik gegen das „Konkurrenzverhältnis" von Gnade und Wille bei der ganzen Fülle der psychologischen Analytik Melanchthons.

Gott, so kann Pezel analysierend weiterführend sagen, „akkommodiert" sich in der Ausführung seines Heilsratschlusses an die Bestimmungen der menschlichen Natur.

---

[53]) Epp. Zanchii, II, 436: „Ubi legitur, in conversione ista tria concurrere, verbum, Spiritum Sanctum, voluntatem: Quod de voluntate dicitur, eget explicatione, ne quis forte putet, eam ad sui vivificationem concurrere, tamquam causam efficientem. ... Neque credimus D. Philippum aliter intellexisse: Proinde non dicit *ad* conversionem, sed *in* conversione concurrere, quia conversio sine eo, quod convertendum est, non fit. Convertitur vero non truncus, sed voluntas, sed mortua. Mortuus autem ad sui vivificationem, minime concurrit."

[54]) Arg. et obj. II, S. 360: „Sic ordo conversionis, de quo dicitur in recitatione causarum concurrentium, nequaquam detrahit aliquid gloriae Dei, aut misericordiae ipsius, aut merito et efficaciae Filii Dei et gratiae Spiritus Sancti, sed tantum modum exprimit, quo homo Dei gratia sic agitur, ut tamen simul agat, sic vero agit, ut penes Dei Spiritum tota sit et maneat actionis efficacia. Modus exprimendus est, quo Deus in nobis omnium bonorum autor est".

[55]) Arg. et obj. II, S. 362.

Die Gnadenwahl Gottes hebt weder die Heilsökonomie per et propter Christum und verbo praedicationis, noch die kreatürliche Qualität des allgemeinen Menschseins in Verstand und Wille auf, sondern empfiehlt sie viel mehr: „Non igitur abolet doctrina electionis institutum a Deo ordinem, sed potius commendat, et ut nos illi accommodemus, animos nostros excitat"[56]). Gottes Prädestination ist keine Zwangsverfügung. Weil nämlich in des Menschen Geist und Willen das geschieht, was nicht erzwungen werden kann, akkommodiert Gott sich uns und braucht die Mittel, die unserer Natur angepaßt sind[57]).

Mit dieser Anschauung von der „Akkommodation" Gottes begründet Pezel in einer neuen, nicht mehr synergistischen Weise den melanchthonischen Satz: „Trahit Deus, sed volentem trahit. Trahi eos per verbum et Spiritum Sanctum, sed velle eos oportet"[58]). Der Glaube ist nicht die selbstbestimmende Entscheidung des Menschen zum Heil, aber der Glaube hat Entscheidungscharakter. Wer bekehrt wird, wird notwendigerweise durch das Wort bekehrt, denn durch das Wort will Gott in diesem Leben wirksam sein. Darum ist die göttliche Wirkung nicht einem physikalischen Vorgang vergleichbar. Der Mensch ist nicht nur Objekt des hl. Geistes, sondern ist sein „organon". Die anthropologische Analytik kann lediglich die Wirkung der bekehrenden Macht Gottes im humanum feststellen, über ihr Wesen aber kann sie nichts aussagen. Der Knoten psychologischer und theologischer Aussagen ist für Pezel die Glaubenserfahrung, die schon in dem intentionalen Akt des Menschen zum Glauben besteht. Schon der Wunsch und der Wille zum Glauben ist ein empirisches Argument des Erwähltseins. Für Melanchthon war es dagegen die erste Erfüllung der Heilsbedingung von seiten des Menschen. Hier wird bei Pezel der Übergang von der philippistischen Erfahrungstheologie zur calvinistisch-bucerschen Erfahrungstheologie greifbar. Die melanchthonische Analytik wird dem Geruch des Synergismus entnommen und der theologischen Ergänzung durch die synthetische Methode des Calvinismus geöffnet. Der gemeinsame Ansatz ist die Erfahrung.

Ein Blick auf die Erfahrungslehre Pezels zeigt zuletzt deutlich die Harmonie der theologischen Methoden Melanchthons und des Calvinismus, die er suchte. Er schreibt im Consensus Bremensis: „Darbey dann sehr notwendig ist zuwissen, das gar ein ander proceß und ordnung sey inn natürlichen und weltlichen sachen etwas für war zu halten: Ein anders aber, inn denen sachen, die zum Christlichen glauben und trost gehören. Inn der Artzney und gemeynem menschlichen Leben gehet das erfahrn und fülen vorher, und folget als dan erst, das mans für war helt. Aber inn bekehrung und trost des Hertzens an Gott, muß man zuvorn dem wort des Heren stadt und beyfall geben, den sünden wider gewissen, allem zweiffel und kleinmütigkeit inn und durch das wort Gottes widerstreben, und mitt dem betrübten Vater, Marc. 9, 24 ff, umb hülff bitten. Als dann findet sich je mehr und mehr

---

[56]) Arg. et obj. VIII, S. 75: „Primum quod fides sit donum Dei, quod ille nobis ex mera sua gratia absque ullo nostro merito conferre solet. Deinde quod tractio illa non sit violentum quoddam. Quia enim in hominis mente et voluntate perficitur, quae cogi non potest, accommodat se Deus nobis et mediis utitur, quae naturae nostrae conveniunt".
[57]) ebd.
[58]) Arg. et obj. VIII, S. 851; S. 864.

der trost und freud des Hertzens sampt der heilsamen regung und bewegung des heiligen geists"[59]). Eine analytische Erfahrungstheologie unter dieser Voraussetzung konnte in der calvinistischen Prädestinationslehre und Perseveranzlehre ihre sachgemäße Entsprechung und Ergänzung finden.

b) *Die Synthese von analytischer und synthetischer Methode in der Prädestinationslehre.*

In der Sicht des reformierten Philippismus waren Melanchthonismus und Calvinismus keine einander ausschließenden Gegensätze, sondern viel mehr gegenseitig ergänzungsbedürftig. Hatte Melanchthons Akkommodationstheologie die applikative Seite der doctrina einseitig betont und über die doctrina selbst vornehmlich in der Prädestinationsfrage geschwiegen, so fand Pezel in der synthetischen Methode der calvinistischen Dogmatik bei Zanchi und Beza die passende theologische Ergänzung. Er konnte Calvinist sein, ohne aufzuhören, genuiner Philippist zu bleiben. Seine eigene theologische Arbeit zielte seit 1574 auf eine analytisch-synthetische Dogmatik ab. Kernproblem dieser Vermittlung wurde die Prädestinationslehre.

Wieder nimmt Pezel den schon bei der Übersendung seiner Schriften an die Neustädter calvinistischen Theologen zitierten Brief Melanchthons an Calvin zum Ausgangspunkt. Es handelt sich dabei um einen Brief, den Melanchthon 1543 aus Bonn an Calvin geschrieben hatte, und der ein Zeichen ist für die Bedeutung, die dem Kölner Reformationswerk trotz seiner Ergebnislosigkeit im Kryptocalvinismus und im reformierten Philippismus beigemessen wurde[60]). Dort hatte Melanchthon geschrieben: „Et quidem scio haec cum tuis congruere, sed mea sint παχύτερα et ad usum accommodata". Diese erkannte Vermittlungsmöglichkeit wurde dann bei Pezel zum Programm des reformierten Philippismus.

Aus Genf kamen gleichfalls Vermittlungsversuche. Beza meinte, die Synthese von Wittenberg und Genf in der Kongruenz beider Methoden erblicken zu können. In einem Brief an den Schlesier Jakob Monau gibt er an, Melanchthon habe den „usus doctrinae" recht dargestellt, denn seine analytische Methode, „ab effectis ad causam" vorzugehen, sei nur der Nachvollzug des Gedankenganges von Röm. 1, 16 bis Röm. 8, 29. Die synthetische Methode der Genfer sei dagegen der umgekehrte Weg „a causis ad effecta" und ein Nachvollzug des paulinischen Gedankenganges von Röm. 8, 29 bis Röm. 11. Sucht der Mensch Gewißheit über seine Gnadenwahl, so muß er nicht nach dem verborgenen Ratschluß Gottes, sondern nach dem offenkundigen Evangelium fragen und also folgern: Ich glaube, also bin ich zum Heil bestimmt. Will er aber wissen, wie fest und unbeweglich der Grund des Glaubens

---

[59]) Cons. Brem. II, 7, 6 E. F. K. Müller, a.a.O. S. 758.
[60]) Arg. et obj. VIII, S. 96 ff

sei, so muß folgern: Weil Gott mich nach seinem unveränderlichen Vorsatz zum Heil bestimmt hat, deshalb bin ich berufen worden, und deshalb glaube ich [61]).

So finden sich Melanchthonismus und Calvinismus bei theologisch sehr verschiedenen Ansätzen im Stadium ihrer aristotelischen Bearbeitung auf der Grundlage der Methodenlehre des Stagiriten, die besagt: „Contrarium est ordo intentionis et executionis. Quod primum in intellectu, est ultimum in executione et viceversa".

Pezel selbst behandelt die Methodenlehre ausführlich im „locus de praedestinatione", um beide Methoden zu rechtfertigen und zu harmonisieren. Die synthetische Methode geht aus von der „doctrina ipsa de praedestinatione", während die analytische bei der „praxis et usus doctrinae" einsetzt. Ihre Zusammengehörigkeit beweist den philippistisch-calvinistischen Consensus. Denn zu unterscheiden ist das ewige Dekret Gottes an sich, das „propositum ipsum Dei aeternum, i. e. decretum eligendi et reprobandi" von seiner geschichtlichen Ausführung und Vermittlung, der „executio decretorum", die sich auf die „media, per quam decretum illud arcanum declaratur in hominibus", bezieht. Daraus folgt, daß auch in der Lehre von der Prädestination die Sache selbst von ihrer Applikation zu unterscheiden ist und also der vom Calvinismus hervorgehobene und der von Melanchthon betonte Aspekt je für sich ihre Berechtigung haben und zusammengehören[62]). Die analytische Methode nennt Pezel zum Trost des Angefochtenen „maxime accommodata", denn in der Anfechtung habe man nur das Mandat des Evangeliums zu hören: „Crede, ut serveris". Die synthetische Methode wird dagegen gebraucht, um in dem aufgezeigten Trost des Evangeliums den ewigen unwandelbaren Grund der Gnadenwahl Gottes zu beweisen. Die Prädestinationslehre muß daher notwendigerweise in dieser doppelten Form vorgetragen werden:

1. „Qui credit, est electus" (Melanchthon)
2. „Qui electus est, credit et in finem usque perseverat" (Beza).

---

[61]) Beza an Jacob Monau (Arg. et obj. VIII, S. 99.): „Melanchthoniana, inquit, et Allobrogica Schola, in iis quae proponis, nullo modo dissident, sed illa quidem, quomodo unumquemque, oporteat praedestinationis doctrinam sibi applicare sive ipsius doctrinae usum recte et prudenter ostendit, adv. periculosissimas tentationes, ascendendo videlicet, ab effectis ad causam, sicut docet Apostoli methodus, ab initio Rom. 1, 16 usque ad Rom, 8, 29. Nos vero adv. Pelagianos, fundamentum illud divinae gratiae evertentes, doctrinam ipsam explicamus ordine contrario, nempe a causis ad effecta progredientes ex ejusdem Apostoli methodo, Rom. 8, 29 usque ad Rom. 11 finem. Vis igitur de aeterna et immota tua electione certus esse, ne ab illo arcano incipe, sed ab Evangelii voce et promulgatione incipiens. Sic conclude: Credo. Sum igitur praedestinatus ad salutem. Vis autem scire, quam firmum et quam immotum sit istud fidei et fructuum fidei, quantumvis imperfectorum testimonium, sic conclude: Quoniam Deo gratis visum fuit, ut me immutabili proposito ad salutem praedestinaret, idcirco sum vocatus, idcirco credidi ... Vides opinor, mi Monaui, quam belle ista inter se conveniant". Ebenso auch J. J. Grynaeus 1576 „De restitutionis causa et dispensatione Theses XL". (Th. 1048 Nr. 43 Lipp. Landesbibl.)

[62]) Arg. et obj. VII, S. 887 f: „Sic cum utraque methodus, *synthetica*, i. e. doctrina ipsa de praedestinatione, et *analytica*, i. e. praxis et usus doctrinae illius, fundamenta sua habeat et testimonia in scriptura nihil dubitans confirmare ausim, utrique etiam recte et dextre intellecte, immotam veritatem suam constare. Quia Deus verax sibi non contradicit. Ac intelligi consensus scriptorum Philippi et aliorum, qui synthetica methodo utuntur, facilius poterit. Si distinguantur propositum ipsum Dei aeternum, i. e. decretum eligendi et reprobandi ab iis, quae pertinent ad ejus decreti executionem, i. e. ad media, per quem decretum illud arcanum declaratur in hominibus.

„Sic methodus illa duplex tradendae doctrinae de electione non opponenda sibi invicem et tanquam contraria, sed conjungenda et ad usum uniusque methodi accurate consideranda est" [63]). Denn, so kann Pezel mit Beza erklären, es gibt zweierlei „tentationes de praedestinatione", die „tentatio de particularitate": „Huic tentationi opponatur universalis promissio", und die „tentatio de infirmitate fidei", welcher der Trost der Gnadenwahl entgegenzusetzen ist: „Hoc est opus Dei, ut credatis in Christum" [64]). Damit ist der applikative Verkündigungsgehalt von Universalismus und Prädestination, von Glaubensgebot und Glaubensgeschenk, nebeneinander behauptet und mit den verschiedenen Situationen der Anfechtung begründet. Philippismus und Calvinismus ergeben in der Theologie Pezels auf dieser Weise der Verknüpfung eine dialektische Einheit.

Zuletzt kann Pezel die Einheit und Vermittlung beider theologischer Konzeptionen auch noch in der stufenmäßigen Entwicklung vom Vulgärphilippismus zum Calvinismus erblicken. Was Melanchthon pro vulgo vereinfacht, bzw. verschwiegen habe, das werde im Calvinismus einer vertieften und fortgeschrittenen theologischen Erkenntnis zugeführt. Findet er bei Melanchthon lediglich die applikative Seite der Prädestinationslehre behandelt, so begegnet ihm bei den Calvinisten die Anschauung der Prädestination „in summo gradu, i. e. in ipso Dei arcano proposito" [65]). Es gibt ein Wachstum im Glauben vom vernommenen Wort bis zu den Hintergründen der ewigen Wahl Gottes. Die Prädestinationserkenntnis ist höhere Glaubenserkenntnis. „Et in his ipsis initiis quantumvis languidis, dico eos proficere debere et crescere in fide et paulatim ac quasi per gradus a verbo ad aeternam Dei praedestinationem ascendere, quae firmam et stabilem salutem nostram redit" [66]).

Diese Bezeichnung „in summo gradu" hat eine merkwürdige und höchst symptomatische Entwicklung durchgemacht.

a) Luther wollte damit zeigen, daß die Prädestination zur Schau des Glaubens gehört und die höchste Stufe des Glaubens ist [67]). Das nämlich ist der „summus gradus fidei", zu glauben, daß der barmherzig ist, der so wenige rettet und so viele ver-

---

[63]) Arg. et obj. VII, S. 773.
[64]) Arg. et obj. VIII, S. 838.
[65]) Arg. et obj. II, S. 341; VIII, S. 102.
[66]) Arg. et obj. VIII, S. 102.
[67]) R. Bring, a.a.O. S. 196.

Si etiam doctrina de praedestinatione ipsa discernatur ab ejus doctrinae praxi et applicatione: Et si quomodo contraria haec sibi non sint, consideretur, quod electio est particularis (ut eventus ostendit et dictum illud Christi docet: Multi vocati, pauci electi) et quod tamen promissio gratiae universalis nominatur, videlicet, non promiscue ad omnes homines pertinet, sed tantum ad vere credentes".

Arg. et obj. VIII, S. 824: „Cum autem *aliud est quaerere de ipso decreto* reprobandi aut eligendi, *aliud vero sit de executione istius decreti*, quae in electis pendet a conditione seu apprehensione fidei acquiescentis in promissione Evangelii: In reprobis a corruptione innata et incredulitate. Non sunt ea quae D. Philippus de ordine et modo salvationis in electis et de causa damnationis in reprobis disserit, opponenda illis, quae de aeterna et arcana Praedestinatione alibi docentur: Cujus nulla alia causa prior potest afferri, quam libera Dei voluntas, qua decrevit ab aeterno in aliis misericordiam suam ostendere, in aliis severitatem justi sui judicii".

Vgl. zu diesem methodischen Ansatz Pezels *H. E. Weber*, a.a.O. I, 2, S. 325; *P. Althaus*, a.a.O. S. 45 ff; *H. E. Weber*, Prot. Schuldogmatik, S. 25.

dammt, zu glauben, daß der gerecht ist, der absichtlich und, ohne daß sie es ändern können, Menschen verdammenswert macht . . . Wenn Gott tötet, übt er unsern Glauben an das Leben trotz dem Tode"[68]). Damit meint Luther jedoch nicht die höchste Stufe der Glaubenserkenntnis, sondern den härtesten Grad der Anfechtung des Glaubens. Es ist die „nuda fides", die Gott unter dem Paradox und im Widerspruch zu aller Erfahrung und Erkenntnis Gott sein läßt.

b) Bei Melanchthon taucht dieser Begriff ebenfalls im Zusammenhang der Prädestinationslehre auf. Er ist im Unterschied zu Luther hier als Bezeichnung für den höchsten Punkt im metaphysischen Weltaufbau gebraucht. Mit der „praedestinatio in summo gradu" ist der Ratschluß und die Intention Gottes gemeint extra Christum et vocem Evangelii als die höchste Stufe gegenüber den niederen Stufen der heilsgeschichtlichen Ökonomie in Christus, in der Kirche, im Glauben und in der persönlichen Erfahrung. Melanchthon lehnte jede Diskussion der Gnadenwahl in summo gradu ab.

c) Für Pezel endlich bezeichnet diese Bestimmung das Vollendungsziel des erwachsenen Glaubens, der hinter den Mitteln die Ursachen erkennt und vom Evangelium zu Christus und von Christus zum ewigen Dekret Gottes durchdringt.

c) *Die Umgestaltung des Philippismus in der Lehre von der „perseverantia sanctorum".*

H. Heppe hat mit gewisser Einseitigkeit die Ausbildung der Lehre von der Perseveranz geradezu zum Charakteristicum der deutschreformierten Theologie erhoben. „Auf deutschem Boden wurde das ‚protestantische Prinzip', die certitudo salutis ausgebildet, indem man als Kern des locus de praedestinatione die perseverantia sanctorum ansah. Indem daher die Lehre von der Prädestination immer nur als ein Hilfssatz zur Sprache kam, kann geradezu gesagt werden, daß in der deutschreformierten Dogmatik die Lehre von der Perseverantia anfangs die Stelle der Prädestinationslehre einnahm. Erst allmählich gewann die deterministische Anschauungsweise auch hier Bedeutung, durch welche die Lehre von der Perseveranz sich zur absoluten Prädestinationslehre umwandelte und den Charakter eines das ganze Lehrsystem beherrschenden Prinzips erhielt"[69]). Heppe beachtet bei dem Aufweis dieser sog. „Entwicklung" nicht, daß die Perseveranzlehre den Philippisten von vornherein in der prädestinatianischen, deterministischen Form des Calvinismus begegnete, denn sie ist nichts anderes als die applikative Seite der partikularistischen Prädestinationsanschauung. Ihre Rezeption schloß folglich die sog. „absolute" Prädestinationslehre von selbst mit ein. Am Beispiel Pezels wird deutlich, daß es keine Entwicklung von der Perseveranzlehre zur Prädestinationslehre gab, sondern nur eine Übernahme beider Aspekte, die sich analytisch-synthetisch ergänzen.

1. *Der anthropologische Vordergrund der „perseverantia sanctorum".*

Die synthetische Prädestinationslehre und ihre praktischen Konsequenzen in der Perseveranzlehre begegneten Pezel zuerst in der Kritik Zanchis am philippisti-

---

[68]) WA, 18, 633.
[69]) H. Heppe, a.a.O. II, S. 43 f.

schen Moralismus. Über beides, „Prädestination" und „Perseveranz", war in der Wittenberger Theologie geschwiegen, die letztere sogar ausdrücklich bestritten worden. So polemisierte Zanchi heftig gegen den melanchthonischen Satz, den Pezel in Wittenberg noch hatte nachsprechen können: „Qui peccant contra conscientiam, desinunt esse sancti".

Für Zanchi[70]) und die Heidelberger Olevian, Boquin, Tremellio und Diller war spätestens seit der Marbachkontroverse 1561 von der Perseveranzlehre her eine neue Unterscheidung im Sündenbegriff in Sicht gekommen. Auf dem Boden eines prädestinatianischen Personalismus nahmen sie in neuer Gestalt die alte augustinisch-thomistische Unterscheidung von „peccatum veniale" und „peccatum mortale" wieder auf, um die Sünden der Erwählten von den Sünden der Verdammten zu unterscheiden. „Läßliche Sünden sind nicht an sich läßlich, sondern nur mit Rücksicht auf die sündige Person, so daß, was im Verworfenen Tod bringend ist, im Erwählten und Wiedergeborenen läßlich wird, sofern die Person Gott in Christo angenehm ist und zum Leben bestimmt ist"[71]). Im Hinblick auf die erwählte Person kann daher eine Sünde nur als eine Sünde „ex imbellicitate fidei" angesehen werden, denn die Wiedergeborenen sündigen nicht aus einer „malitia destinata" wie die Verworfenen. Ihre Sünden, die sonst die Verdammung eintragen würden, werden nicht angerechnet, sondern bedeckt und vergeben.

Doch bleibt es nicht bei dieser personalistischen Qualifizierung der Sünde. Es folgt weiter ihre psychologische Quantifizierung. Die Heiligen können nicht mehr gegen ihr Gewissen sündigen, d. h. sie können nicht mehr gegen das „fundamentum fidei" oder „ex proposito peccandi" oder „ex toto corde" sündigen, denn es bleibt in

---

[70]) Vgl. Zanchis Thesen in der Marbachkontroverse, Epp. Zanchii, I. S. 465 ff: „Electis in hoc seculo semel tantum vera fides a Deo datur, et qui ea donatus est, eam in seipso sentit, i. e. certo agnoscit et sentit se vere credere. Electi fidem prorsus amittere Spiritum Sanctum omnino excutere et a Christo excidere penitus non possunt, idque tum propter promissionem Dei, tum propter precationem Christi, neque tamen inde sequitur vel poenitentiam negari, vel licentiam concedi".

[71]) Heidelberger Gutachten vom 25. Aug. 1561, Epp. Zanchii, I, S. 461: „Venialia tamen dicuntur quae alioqui mortalia sunt, sed id fieri defenditur a doctis omnibus, non peccatorum respectu, verum personarum in quibus sunt, et a quibus admittuntur ratione, ita fit ut quae in reprobis sunt mortalia, in electis ac regeneratis venialia redolantur; quippe quod persona Deo in filii sui gratiam placeat et in ipso ad salutem electa et ad vitam aeternam destinata sit. Sic lapsus quotidiani qui alioqui damnationem inferrent, non imputari, sed tegi, h. e. condonari dicuntur."
Epp. Zanchii, II, S. 440: „Ubi dicitur, qui peccant contra conscientiam, desinunt esse sancti, videtur, ideo desiderari explicatio. Quia non conceditur, vere sanctos ita peccare contra conscientiam, ut hypocritae peccant et impii, toto scilicet corde: dicente Joh., qui natus est ex Deo, non peccat et non potest peccare (scil. toto corde), quia semen Dei manet in illo. Deinde vere sancti, semper sancti sunt coram Domino, in Christo capite, cujus sunt membra. In seipsis vero desinunt esse sancti, non tamen penitus, sed ex parte, quia semen Dei manet in illis et fides eorum nunquam penitus deficit, Deo illis cum labuntur, manum supponente et fidem conservante propter Christum ne a capite plane avellamur, sed potius adolescamus in virum perfectum. Qua de re plura coram, si libuerit. Aristoteles ipse docuit, habitus non facile tolli, qui praesertim justo tempore et multis actionibus confirmati sunt: quanto minus dona Dei ἀμεταμέλητα, peccatis sanctorum ex imbellicitate fidei admissis penitus tollentur? — Omnia autem horum peccata, hujus generis sunt, quia nunquam ex destinata malitia peccant: quanquam alia aliis graviora sunt, omnia vero aeterna damnatione digna. Proindeque ut condonentur, novo actu fidei et poenitentiae opus est."

ihnen ein kraft göttlicher Bestimmung unverlierbares „semen fidei" erhalten. Es bleiben die Heiligen immer heilig vor Gott in ihrem Haupt Christus, zu dessen Gliedern sie erwählt und bestimmt sind. In sich selbst können sie wohl aufhören, Heilige zu sein, jedoch nicht völlig, da sie sich der Bestimmung zum Heil nicht berauben können und der „Samen des Glaubens" in ihnen bleibt. Das ist ihre perseverantia. Sie hat auf dem Hintergrund des Prädestinationsdogmas einen durchaus habitualistischen Charakter. Zwar wird wörtlich betont, die aristotelisch-thomistische habitus-Lehre sei durch das neue prädestinatianische Verständnis der perseverantia sanctorum weit überboten. Praktisch werden jedoch dezidiert habitualistische Aussagen über den Gnadenstand der Erwählten gemacht. Melanchthonischer Moralismus und Bucerscher Psychologismus konnten auf dem Boden des prädestinatianischen Personalismus eine Perseveranzlehre entwickeln, in der der gesamte Thomismus in veränderter Gestalt wiederkehrte.

Im Consensus Bremensis analysiert Pezel den unverlierbaren Habitus der Heiligen als den „ernsten Fürsatz, die Sünde zu meiden und nach Gottes Willen zu leben" [72]). Die „gute Absicht" legitimiert den Erwählten als einen besseren Menschen. „Die Gläubigen sündigen, aber sie sündigen nicht ganz, noch mit ganzem Herzen, d. i. nach dem inwendigen Menschen. Ihre Sünde geschieht aus Schwachheit und Unwissenheit"[73]). Ähnlich hatte schon Zanchi „inneren" und „äußeren Menschen" quantitativ unterschieden und den „äußeren" Teil als den noch nicht wiedergeborenen als der Sünden fähig bezeichnet[74]). Der „inwendige Mensch" aber will die Sünde nicht. Im Widerspruch des Gewissens beweist sich der „gute Kern" des Erwählten. Der Same Gottes bleibt, obwohl die wirkliche Kraft und Empfindung solcher Gabe sich eine zeitlang auch in den Erwählten verlieren kann und „unter der Schwachheit des Fleisches gleich als ein Feuerlein unter der Asche oder die Sonne hinter den Wol-

---

[72]) Cons. Brem. II, 9. 5. E. F. K. Müller, a.a.O. S. 763.

[73]) ebd. II, 9. E. F. K. Müller, a.a.O. S. 763.

[74]) Epp. Zanchii, I, S. 465 „In electis regeneratis duo sunt homines: Interior et exterior. Ii dum peccant, sec. tantum exteriorem, i. e. ea tantum parte, qua non sunt regeniti, peccant: sec. vero interiorem hominem, nolunt peccatum, detestantur peccatum et condelectantur lege Dei, quare non animo aut plena voluntate peccant. Petrum cum negavit Christum, defecit quaedam fidei confessio in ore, sed non defecit fides in corde".

Ebenso *Pareus* 1593 „Summarische Erklärung der wahren katholischen Lehr, so in der Chur-Pfalz bei Rhein und anderen vom Bäpstlichen Sauerteig gesäuberten Kirchen ... geübt werden", S. 50: „Den ob wol nicht ohn, daß sie mehrmals mit beschwerlichen fällen Gott erzürnen, den hl. Geist betrüben und soviel an ihnen ist, treulos werden, so geraten sie jedoch in ihren Sünden nimmermehr dahin, daß sie Gott lassen, . . . sondern sündigen entweder aus unwissenheit oder auß blödigkeit des fleisches, nicht gantz, sondern nach dem Fleisch, sofern sie nicht wiedergeboren und vom hl. Geist nicht immer regiert werden, auch nicht von gantzen Herzen, sondern mit einem widersprechen des gewissens. Denn der same Gottes bleibet in ihnen, obwohl die wirkliche Kraft und empfindung solcher Gaben sich eine zeitlang in ihnen verlieret, . . . sondern unter der Schwachheit des Fleisches gleich als ein feuerlein unter der Asche eingetrocken.
Wie ein Vater sein Kind, wenn es sündiget nicht bald darumb gar aus dem Hause hinausstößt, oder enterbet, noch auch daß väterlich Herz gegen ihme gar ableget, ob er es wol ernstlich bedrohet und straffet".
Diese Ausführung von Pareus hat Pezel zur Vorlage für den Cons. Brem. gedient, wie aus vielen Unterstreichungen in Pezels Handexemplar und aus dem übereinstimmenden Wortlaut mancher Sätze hervorgeht.

ken sich verbirget"[75]). Die Erwählten verlieren in Sünden wohl die väterliche Huld, nicht aber den Vater. Ihnen gehen die äußeren Zeichen des Heils, die „äußere Wohlfahrt", wie Pezel sagen kann, verloren, nicht aber das Heil selbst. Damit ist auch die tridentinische Lehre von der „fides mortua" und „fides viva" in neuer, veränderter Gestalt aufgenommen.

Geradezu groteske Formen nimmt der Moralismus und Psychologismus auf dem Boden des prädestinatianischen Personalismus an in der Schrift „De praedestinatione", die Pezel 1602 mit einem Auszug aus seiner Prädestinationslehre im Cons. Brem. bevorredet und herausgegeben hat. Der Verfasser stammt aus Schlesien und hat die Schrift dem Rat der Stadt Groningen gewidmet. Doch hätte Pezel diese Arbeit nicht herausgegeben, wenn er nicht seine eigenen Anschauungen darin bestätigt gefunden hätte. Folgende Thesen des unbekannten Verfassers sind in diesem Zusammenhang wichtig:

1. „Das Gesetz wird der Verworfenen halber, von denen Gott ihre eigene Gerechtigkeit fordert, das Evangelium aber der auserwelten halber, von denen eine fremde und geschenkte Gerechtigkeit erfordert ist, gepredigt"[76]).
2. Die Frage, warum das Gesetz von beiden gehalten werden soll, findet die Antwort: „1. Aus gebührendem Gehorsam gegen Gott, den Schöpfer; 2. aus schuldiger Dankbarkeit wegen der Erhaltung des zeitlichen Lebens; 3. um damit zu erlangen, entweder Linderung der Strafen oder Vermehrung der Gaben und Herrlichkeiten des zukünftigen Lebens" [77]).
3. „Es sind Grad und Unterschied der Strafen anzunehmen, wie dann auch unterschiedene Grad der Herrlichkeit und Klarheit der Gerechten im Himmel sein werden"[78])." Wie auch in diesem irdischen Leben unter uns Menschen unterschiedene und ungleiche Dignitäten und Hoheiten und Stände sind, also sollen wir gewiß dafür halten, daß im ewigen Leben auch unterschiedene Stuffen und Grade, sowohl unter den Bösen, als unter den Frommen, d. i. sowohl unter den Seligen im Himmel, als unter den Verdammten der Hölle sein werden"[79]). Damit gewinnt hier sogar der thomistische „meritum"-Begriff in der Lehre von den guten Werken auf dem Boden der doppelten Prädestination wieder Raum, und ein Synergismus in Bezug auf die Dignität im prädestinierten Himmel bzw. der Hölle kehrt ein. Der Weg Pezels endet unter prädestinatianischen Vorzeichen in eben dem moralistischen Humanismus, aus dem er kam. Der prädestinatianische Personalismus konnte zur idealistischen Anthropologie des Menschen „guten Willens" und eines „göttlichen Kernes" und zur Wiederaufnahme der thomistischen Psychologie und Soteriologie unter veränderten Vorzeichen führen. Eine merkwürdig doppelte Verwandlung in Pezels Theologie, die dem dogmengeschichtlichen Aufriß Heppes unrecht gibt.

---

[75]) Cons. Brem. II, 9. 9.
[76]) „De praedestinatione", S. 160.
[77]) ebd. S. 223.
[78]) ebd. S. 242.
[79]) ebd. S. 244. Auch für den Bremer *Coccejus* gibt es Stufen in der Herrlichkeit und in der Verdammnis. Vgl. G. Schrenk, a.a.D. S. 113. Die heilsgeschichtlichen Apokalyptiker *Hasenkamp* und *Collenbusch* zeigen noch im 19. Jh. die gleiche Vorliebe für solche Spekulationen.

2. *Der theologische Hintergrund der Perseveranzlehre.*

Theologisch gesehen trug jedoch die Ausbildung der Perseveranzlehre im reformierten Philippismus eine ihrer schönsten Früchte in der Anschauung von der dreifachen christologischen Wurzel der Gnadenwahl, „den vier unbewegten seulen, darauf der Glaube gewiß und sicher biß ans Ende bestehet"[80]).

a) 1580 verband Pezel die melanchthonische Gewissenstheologie und die calvinistisch-bucersche Perseveranzlehre noch durch die Idee einer heilsgeschichtlichen Führung der Heiligen. Das Ziel der Erlösung ist den Gläubigen unverlierbar prädeterminiert. Der Weg dorthin kann jedoch durch Sünden, sogar durch „Sünden wider das Gewissen", und durch vollkommene Gottverlassenheit gehen. „Deinde et hoc constat, sanctos quoque seu renatos et quos eventus ostendit vere electos fuisse, tamen desertos aliquantisper a Deo, contra conscientiam labi; Idem in errores contra fundamentum incidere nonnumquam posse, Deo quasi manum suam aliquandiu subtrahente ut quanta sit humanae naturae infirmitas et quam necessaria sit gubernatio divina, suo exemplo sancti discant et experiantur" [81]). Da für Pezel über den Gnadenstand nicht anders als a posteriori geurteilt werden kann, bedarf es für die Heiligen, die gegen das Gewissen sündigen und damit aufhören, Heilige zu sein, wie er mit Melanchthon gegen Zanchi noch behaupten kann, einer jeweils neuen Bekehrung. Erst die „perseverantia usque ad mortem" läßt den sicheren Rückschluß auf das Erwähltsein zu. Wenn jemand vor dem Tode zur Buße kommt, dann zeigt ihm das zuletzt, daß er zur Zahl der Auserwählten gehört, so wie im Gegenteil ein unbußfertiges Sterben beweist, daß derjenige nicht erwählt ist[82]). Den calvinistischen Satz, daß die Heiligen immer Heilige und in Gnaden seien, kann Pezel also nur im Sinne dieser finalen Bestimmung „usque ad mortem" nachsprechen. „Electi semper sunt in gratia, nec finaliter abjicientur". So stellt sich für ihn 1580 die Sünde der Heiligen und ihre Perseveranz noch ganz analytisch-psychologisch dar. Das letzte Ziel der Sünde, die Gott an den Heiligen zuläßt, ist die erneute und endgültige Bekehrung. Der Bezug der Perseveranz zur Erwählung ist also allein das beständige Evangelium, das bis zur letzten Stunde zur Buße ruft.

b) Der Cons. Brem. von 1595 zeigt dagegen, daß Pezel sich Zanchis Kritik unterworfen und sich der Lehre der Heidelberger angeschlossen hat. Von den melanchthonischen Vorbehalten bleibt nichts mehr übrig. Während Pezel 1580 noch den Erscheinungsgrund der Perseveranz von der Bedingung des finalen Glaubens und der neuen Buße abhängig machte, fällt diese Bedingung im Cons. Brem. hin. Hier stellt er die Perseveranz der Heiligen nicht mehr auf die „perseverantia usque ad mortem", sondern auf die vierfache Wurzel der Glaubensgewißheit. Seine diesbezüglichen Ausführungen im Cons. Brem. bilden den weitaus größten Abschnitt der Bekenntnisschrift. In der Form eines predigtartig zu nennenden Einschubs verteidigt er die partikularistische Prädestinationslehre gegen den ubiquitistischen Universalis-

---

[80]) Cons. Brem. II, 9, 3.
[81]) Arg. et obj. III, S. 562.
[82]) Arg. et obj. III S. 572: „Si qui vero ad poenitentiam ante mortem redeunt, eos res ipsa tandem ostendit, in numero electorum fuisse, sicut e contrario illi, qui pereunt, non redeuntes ad poenitentiam aposteriori agnosci possunt, quod non fuerunt electi".

mus Samuel Hubers und die Perseveranzlehre gegen die „pepstische Zweiffellehr" des Tridentinums als die rechte Auslegung des Glaubensartikels vom „ewigen Leben"[83]).

„Die Gewißheit und Bestendigkeit des wahren Glaubens ruht auf der Verheißung, daß Gott den seinigen nimmer mehr seine Gnade ganz entziehen, ja, im fallen sie mit seiner Hand fassen und halten will". Gegen die Furcht des Abfalls, der Verzweiflung und der ewigen Verstoßung um begangener Sünden willen setzt er die Erkenntnis der vierfachen Wurzel der Heilsgewißheit: die drei Ämter Christi und das supralapsarische Dekret Gottes:

1. „Die kräftige Zurechnung und Wirkung des allerheiligsten Opfers Christi, so alle Gläubigen von Herzen empfinden,
2. die immerwährende Kraft der Fürbitte Christi,
3. die allmächtige Kraft und Regierung Christi zur Rechten Gottes, darmit er gewaltig herrschet und lesset sich die schaff nicht aus den Händen reißen und
4. Gottes ewige Lieb und Gnadenwahl, ehe der Welt Grund gelegt war, und ändert solche Lieb und gnadenwahl nimmer in Ewigkeit"[84]). Auf dem Fundament dieser wahrhaft christologischen Prädestinationslehre, die ihre Vorlage in den Thesen von J. J. Grynaeus „de praedestinatione" von 1576 hat[85]), entfaltet Pezel dann den zuvor dargestellten prädestinatianischen Humanismus.

Es muß zuletzt noch hingewiesen werden auf die eigentümliche Bedeutung, die er im Consensus Bremensis der „äußeren Wohlfahrt" als Beweis für die Mehrung oder Minderung des inneren Gnadenstandes beimißt. Die Behauptung, den Erwählten komme in Sünden mit der väterlichen Huld auch die „äußere Wohlfahrt" als das Zeichen seines Segens abhanden, weist auf gewisse geschichtstheologische Verknüpfungen von Providenz und Prädestination hin. Die Weltgeschichte wird durch die Vorsehung Gottes so gelenkt, daß Gott die Ehre und den Auserwählten „Heil und Wohlfahrt" gegeben wird[86]). Mit diesem providentiellen Aspekt des prädestinatianischen Moralismus kommt schon bei Pezel, zwar nicht stark betont, aber doch immerhin in den praktischen Konsequenzen spürbar, ein Stück der theologischen Grundlage des „Frühkapitalismus" (Max Weber) in Sicht. Die äußere Situation ist in Bremen die in sich geschlossene, handel- und gewerbetreibende Stadtgemeinde. Wird nun religiös die äußere Wohlfahrt zum Spiegelbild des persönlichen Heilsstandes, dann ist die langsame Zersetzung der mittelalterlichen Zunft- und Ständeordnung durch einen personalistischen Pluralismus und Kapitalismus immerhin denkbar.

d) *Vorsehungslehre und Determinismus.*

Im Zusammenhang mit den angeführten dogmatischen Veränderungen hat sich für Pezel auch die bei den Theologen der Reformationszeit fast überall von der Metaphysik bestimmte Anschauung von der „providentia Dei" gewandelt. Ein großer Teil

---

[83]) Cons. Brem. II, 9, 1.
[84]) Cons. Brem. II, 9, 3.
[85]) Pezels Handexemplar mit vielen Unterstreichungen (Lipp. LB).
[86]) Cons. Brem. II, 5, 2.

der Kritik Zanchis am Philippismus erstreckte sich auf theologische Fragen, die sich aus der methaphysischen Weltanschauung der Philippisten ergaben. Folgende indeterministische Sätze, die Pezel in den Argumenta Philippica noch hatte vertreten können, wurden von Zanchi als ergänzungsbedürftig herausgestellt:

1. „Peccata non sunt necessaria".
2. „Deus nolit peccata".
3. „Deus non ordinat peccata".
4. „Deus non est autor mali".
5. „Dictum, indurabo cor Pharaonis, interpretatur, pro, permittat indurari, subtrahendo gratiam, non totum explicavit".

Pezel selbst hatte zwar die providentia Dei definiert als „consilium seu decretum Dei aeternum, liberrimum, immutabile, sapientissimum, justissimum, optimum, quo Deus omnia in omnibus bona efficit et mala etiam justo judicio et volens permittit, ac bona et mala universa dirigit ad suam gloriam et electorum salutem"[87]). Dennoch nennt er sie nicht eine necessitas absoluta, die stoischen Fatalismus zur Folge haben müßte. Die providentia Dei ist für ihn wie für Melanchthon eine „necessitas consequentiae seu ex hypothesi", denn das Werk der Vorsehung ist so beschaffen, „ut naturam, ordinem et modum agendi in causis secundis a Deo institutum conservet"[88]).

Melanchthon hatte gelehrt, daß die causae secundae schöpfungsgemäß vorhanden und wirksam seien, jedoch nicht eine Naturgesetzlichkeit neben der göttlichen Providenz darstellen, sondern daß Gottes Weisheit, Gnade und Liebe sich ihrer als Werkzeug bediene, sie beschleunige oder aufhalte.

Als theologische Konsequenz ergab sich daraus der Satz, daß Gott die Sünde nur zulasse und heilsgeschichtlich in Grenzen halte, aber nicht an sich wolle, daß er also nicht Urheber des Übels sei und daß die Verstockung des Menschen nur ein passives Zulassen der selbstgemachten Verstockung des Menschen sei.

Dagegen wandte sich Zanchis Kritik:

ad 1. „Originale peccatum et ejus primi motus pravique affectus, omnino necessario insunt homini."

ad 2. „Evertit omnipotentia Dei, quasi ipso plane invito fiat. Item pugnat cum doctrina Augustini, quod Deus permittat peccata volens."

ad 3. „Negatur etiam Deum ordinasse peccata. Pugnat hoc, nisi declaratio adhibeatur, cum aeterna perfectissimaque Dei sapientia, quasi aliquid in mundo fiat, quod ad aliquem finem bonum non sit ordinatum. Peccatum cedit ad gloriam Dei, divinaeque justitiae et misericordiae illustrationem et ad salutem electorum, quibus omnia cooperantur in bonum, etiam peccata. Deus peccata quatenus peccata sunt, volens permittit."

ad 4. Auch vom „malum culpae" ist Gottes Wille nicht auszuschließen: „Distingui posset malum culpae in actionem ipsam et malitiam actionis. Militiae autor non est, sed quin sit et volens permissor et sapientissimus ordinator, negari non potest, quin negetur Dei sapientia atque potentia."

---

[87]) Arg. et obj. II, S. 186.
[88]) Arg. et obj. II, S. 191.

ad 5. Gott läßt die Verstockung zu, aber nicht ohne bestimmten Willen. „Quatenus induratio illa fuit peccatum, Deus eam permisit, sed non nisi volens, quatenus vero non sine actione facta fuit inerta, actio Dei aliqua . . . intercessit"[89]).

Die Unterscheidung von „necessitas absoluta" und „necessitas consequentiae" wurde von Zanchi und auch von Hyperius abgelehnt[90]). Notwendigkeit und Zufall sind für sie nur zwei verschiedene Aspekte desselben Geschehens. „Respectu Dei omnia necessario, respectu nostri multa contingenter evenire"[91]). Eben diese Unterscheidung von Notwendigkeit und Kontingenz nach der Perspektive hat Pezel im Cons. Brem. Art. II, 5 und 6,3 übernommen.

Darüberhinaus rückt die Providenzlehre im Cons. Brem. definitionsgemäß in eine sehr enge Verbindung zur Prädestinationslehre. Sie wird von Pezel nicht mehr als ein Teil der Schöpfungslehre behandelt, sondern gerät in eine heilsgeschichtliche Relevanz zur Prädestinationslehre und wird final beurteilt. Ziel der Vorsehung ist „Gottes Ehr, Heil und Wohlfahrt der Auserwählten und das Gericht über die Gottlosen"[92]). Heilsgeschichte und Weltregierung rücken damit zusammen in den 2. bzw. 3. Artikel. Die Weltgeschichte dient der Heilsgeschichte des „numerus electorum". Das Urdekret der Prädestination und seine letzte Offenbarung im jüngsten Gericht umschließen Schöpfung und Weltgeschichte.

e) *Pezels Beurteilung seiner Theologie als Consensus zwischen Wittenberg und Genf.* Nachdem die dogmatische Analyse an dem kritischen Punkt der Prädestinationslehre gezeigt hat, auf welchen Wegen Pezel die Umgestaltung des philippistischen Erbes unter dem Einfluß der Heidelberger Calvinisten vollzog und eine Vermittlungstheologie von Wittenberger und Genfer Tradition anstrebte, muß am Schluß dieses Kapitels noch die eigene Beurteilung und Empfehlung seines theologischen Entwurfes an die Calvinisten in Basel und Genf dargestellt werden, wie sie sich in seinem Briefwechsel mit *J. J. Grynaeus*, dem Antistes der Basler Kirche, und mit *Theodor von Beza*, dem Schulhaupt des aristotelischen Calvinismus in Genf, bekunden. Über den gefundenen Consensus mit der Theologie der Pfälzer kam Pezel in briefliche Verbindung zu J. J. Grynaeus[93]). Der äußere Anlaß war die noch darzustellende Nasoaffäre. Der persönliche Vermittler war der bremische Theologe *Johann Esych*, der seit 1589 in der Schweiz studierte. 1589 übersandte Pezel Band VIII seiner „Argumenta Philippica", den letzten und entscheidenden Teil über Prädestinationslehre und Abendmahlslehre seines großen Kommentarwerkes zu Melanchthons Loci. Höchst aufschlußreich ist sein Begleitschreiben. Pezel empfiehlt sein

---

[89]) Epp. Zanchii, II S. 436—448.
[90]) H. Heppe, a.a.O. I, S. 325.
[91]) Zitat ebd.
[92]) Cons. Brem. II, 5, 2. E. F. K. Müller, a.a.O. S. 753.
[93]) Pezel an Grynaeus, 23. Jan. 1589 (UB Basel).
Pezel an Grynaeus, 1. April 1590 (UB Basel).
Pezel an Grynaeus, Jan. 1591 (UB Basel).
Pezel an Grynaeus, 6. Febr. 1593 (UB Basel).
Pezel an Grynaeus, 27. Aug. 1594 (UB Basel).
Pezel an Grynaeus, Juni 1599 (UB Basel).

Werk mit den Worten, so weit es an ihm gelegen habe, hätte er die ursprüngliche Lehre Melanchthons, die „nativa sententia Philippi", gerade in den genannten Lehrpunkten zum Ausdruck bringen wollen, um damit seinen Leuten, den alten Philippisten, Mittel und Wege aufzuzeigen für einen „consensus pius constituendus cum vestris ecclesiis" [94]). Er bittet Grynaeus um sein Urteil darüber. Dieser Briefwechsel enthält ferner einen genauen Reisebericht Pezels und eine Beschreibung des veränderten Kirchenregiments in Sachsen ab 1589. Nach einem Torgauer Konvent im Oktober 1589 bekam Pezel die Erlaubnis, in das Land zu reisen, aus dem er vertrieben und verbannt war..

Der wichtigste Mann im Bereich der calvinistischen Kirchen mußte für Pezel Beza in Genf sein. An seiner persönlichen Gunst und an dem theologischen Consensus mit ihm war Pezel namentlich nach der Nasoaffäre und nach dem Widerspruch, den er aus zwinglianischen Kreisen der reformierten Kirche erfahren hatte, viel gelegen. Der erste nachweisbare Brief stammt aus dem Jahre 1584[95]). Pezel gibt darin an, er sei schon seit vielen Jahren ein „Liebhaber" der Schriften Bezas. Er wisse auch um die „societas confessionis et fidei" mit den calvinistischen Kirchen und habe durch seinen Kollegen Moller von Bezas rühmender Erwähnung seines Namens gehört. Ihre gemeinsamen Feinde, die Lutheraner, hätten längst die formale Ähnlichkeit ihrer Familiennamen herausgefunden, denn „Bezelius" sei die Diminutivform für „Beza".

Verbindungen ergaben sich aus der gemeinsamen Front gegen das Luthertum, vornehmlich gegen Hoffmann in Helmstedt, gegen den auch Beza Streitschriften verfaßte, auf den Konföderationsplänen des Navarrenser Legaten Ségur, dessen Arbeit von Pezel unterstützt wurde und der damit den verschiedentlichen Unionsversuchen und Mobilisierungsversuchen Bezas an deutschen Fürstenhöfen entgegenkam, und zuletzt durch die Nasoaffäre, in der Pezel und Beza sich über den heterodoxen Piscator in Herborn verständigten.

Von der theologischen Annäherung zeugt ein Brief vom 15. März 1589[96]). Wieder ist der Bremer Johann Esych der Vermittler für Pezels Schriften und Bezas positives Urteil über Pezels Bemühungen um die „concordia ac conjunctio in Ecclesiis Evangelicis". In seinem unfreiwilligen Exil nach 1574 hatte Pezel begonnen, die philippistischen Schriften zu kommentieren, um auf der einen Seite die Feinde Melanchthons, die φιλιππομάστιγες, zu treffen und der Jugend den wahren Melanchthon zu zeigen und um auf der anderen Seite den Melanchthonfreunden, den φιλοφιλίπποις, einen Weg zu weisen zum Consensus mit den calvinistischen Kirchen, den mehr und mehr herzustellen Pezel als seine vornehmste Aufgabe betrachtete. Zwar habe ihm ein alter Freund aus dem Melanchthonkreis vorgehalten, es sei ein Paradox und widersinnig, die Calvinisten und Philippisten zu versöhnen, die doch himmelweit voneinander getrennt seien. Doch wisse er sich in dieser Intention mit Calvin und Melanchthon selbst einig, die einen solchen Consensus angestrebt hätten, wie ihr Briefwechsel beweise[97]).

---

[94]) Brief vom 23. Jan. 1589.
[95]) Pezel an Beza, 5. April 1584 (Abschr. Archiv Genf).
[96]) Pezel an Beza, 15. März 1589 (Abschr. Archiv Genf).

TEIL IV

Die „zweite Reformation" in Bremen

Kapitel 1

Reform und Kirchenpolitik Pezels in Bremen

a) *Pezels Mission in Bremen.*

Um 1580 war die innere kirchliche Lage in Bremen noch ungeklärt und in vielfacher Verwirrung.

Unter der Superintendentur des Melanchthonianers Marcus Mening war es zwar 1572 zu einem „Vergleich" der Prediger in Sachen des Abendmahls gekommen, doch war die Einheit in Lehre und Kult damit in keiner Weise hergestellt worden. Wie der Streit mit den Zwinglianern Molanus, Saleburg, Voß und Grevenstein auf der einen, und der Kampf mit dem Lutheraner Jodocus Glanaeus auf der anderen Seite zeigen, konnte Menings Philippismus keinen echten Vergleich zustande bringen.
Die äußere Gestalt der Bremischen Kirche hatte noch einen lutherischen Anschein. Noch wurde in den Schulen, mit Ausnahme der Lateinschule des Molanus, der kleine Katechismus Luthers gelehrt. Noch waren die Kirchen voller katholischer Bilder und Hochaltäre. Bei der Taufe war noch der Exorcismus, bei der Abendmahlsfeier noch Meßgewänder, Konsekration und Tüchlein, die das Verschütten des Weines verhindern sollten, in Gebrauch. Daneben wurden in manchen Kirchen, vor allem in Stephani, schon calvinistische Neuerungen eingeführt, über die ein erbitterter Streit im Gange war (Veeck, a.a.O. S. 32 ff).

Nach außen hatte der Rat mit der Berufung Menings 1570 den Melanchthonismus gewählt. Auf Betreiben Menings und Bürens hatte man 1577 den Beitritt zum lutherischen Konkordienwerk endgültig abgelehnt und sich auf das Corpus Doctrinae Philippi berufen[1]). Doch war der Philippismus seit dem Sturz der Melanchthonianer in Kursachsen 1574 seiner wichtigsten Stütze beraubt. Um die gleiche Zeit begannen Landgraf Wilhelm von Hessen, Kurfürst Johann Casimir und Johann von Nassau für den Plan einer evangelischen Gegenkonkordie zu agieren und suchten auch Bremen für diesen Plan zu gewinnen[2]). Gutachten zur Konkordienformel wechselten zwischen Hessen, der Pfalz, Nürnberg und Bremen. Seit dem Saleburgstreit 1576 wurde ferner von Bremen aus an Stelle der Wittenberger die Heidelberger theologische Fakultät, also eine reformierte Instanz, zur Schlichtung von theologischen Streitigkeiten angerufen. Damit war die Stadt Bremen kirchenpolitisch und politisch nicht erst seit 1581, wie Veeck (S. 28) meint, sondern schon seit dem Sturz der Wittenberger 1574, mindestens aber seit dem ersten Gutachten der Heidelberger 1576 auf dem Wege einer Neuorientierung und in Verbindung mit den reformierten Ländern und den calvinistischen Unionsplänen.

---

[1]) Brem. Archivakte: Die Formula Concordiae und deren gesuchten Beitritt Bremens betreffend.
[2]) Veeck, a.a.O. S. 25 ff.

Handelspolitisch hatte die Stadt schon seit dem Hardenbergstreit engere Beziehungen zu den calvinistischen Niederlanden gepflogen, nachdem der Hansebund und Dänemark aus konfessionellen Gründen Sanktionen gegen Bremen erhoben hatten.

Zuletzt hatte die genannte Neuorientierung und die Ablehnung der Konkordienformel den Magistrat der Stadt seit dem Glanaeusstreit in eine neue gefährliche Auseinandersetzung mit dem Erzbischof gebracht. Glanaeus war sein Schützling und Gewährsmann in der Stadt. Über ihn und die Konkordienformel versuchte der Erzbischof wieder an Boden in Bremen zu gewinnen. Wie jedoch in den ersten Jahren der Reformation der Rat für evangelische und städtische Freiheit gegen den katholischen Erzbischof gekämpft hatte, so erwachte jetzt wieder der alte reformatorische und freiheitliche Geist im Kampf um die „2. Reformation" gegen die Bevormundungen des jetzt lutherischen Erzbischofs und führte mit der Suspendierung des Glanaeus und der administrativen Neuordnung des Kirchenwesens zum Siege[3]).

In diesen theologischen und politischen Wirren suchten sowohl die Bremer für sich, als auch die reformierten Fürsten für Bremen nach Klärung. 1579 erbat der Magistrat von Johann von Nassau die Sendung Christoph Pezels zur Schlichtung seiner theologischen Streitigkeiten und zum Kirchendienst in Bremen. Der Graf antwortete in einem ausführlichen Brief[4]), der nicht nur Pezels Verdienste um das nassauische Reformwerk bezeugt, sondern auch sehr entschieden die „2. Reformation", reformierten Kult und reformierte Kirchenordnung, die „reformirte Religion, wie man jezo nennet", für Bremen als Bedingung für die Sendung Pezels fordert. Dieser Brief enthält das Programm der Mission Pezels und die Verpflichtung, die der Rat der Stadt dem Nassauer Fürsten gegenüber einzugehen habe. Johann von Nassau schreibt: „Zum dritten werden wir berichtet, daß Ihr bey euch noch die Bilder, den Exorcismum und andere vielfaltige abergleubische Ceremonia bey den heiligen Sacramenten und sonsten in euren Kirchen haben sollt, so tempore Lutheri, als welcher vielleicht im anfangk nicht alle mißbreuche auf einmal zugleich hat abschaffen können[5]), seindt geduldet, und nach der Handt in vielen Evangelischen Kirchen, zum theil aus unachtsamkeit, zum theil aus mißverstandt, und das bißweilen entweder die Obrigkeit oder die Lehrer ahn solchen eußerlichen Dingen mehr denn ahn dem wortt Gottes gehangen, überblieben, und darauf wenig achtung geben worden ist, das dieselbe in Gottes wortt nicht gegründet, ja eines theils deme allerdings zuwider, und in den Kirchen mehr schaden und hindernus bringen, denn das sie darin nützen und bauen solten. . . . Damitt aber ihr ahn unserem geneigten guten willen, so wir zu euch und eurer Statt tragen, desto weniger zuzweifeln, so sind wir des erpiethend, da ihr eure Kirchen von den auß dem Bapsttumb noch überbliebenen, abergleubischen und ergerlichen Ceremoniis zu säubern und reinigen bedacht, wie dann solches alle christlichen gemeindten, und bevorab die Magistraten

---

[3]) Veeck. a.a.O. S. 30 ff.
[4]) Brem. Archivakte. Brief vom 25. Nov. 1579.
[5]) Das ist ein typisches Argument des reformierten Philippismus, mit dem auf die Vollendung der Reformation Luthers im calvinistischen Geiste gedrängt wurde.

(ungeachtet alles besorgten undancks und widerwillens) zu begeren und zu thun pflichtig und schuldig seindt; auf solchen Falls entweder D. Pezelio oder D. Widebramo, oder auch Ihnen all beide, unangesehen, wie übel wir auch derselben entraten können, etliche Wochen zu euch zuerlauben, der ungezweifelten zuversicht, das ihr hierinnen vortfahren wurdet. — Günstiges vleißes bittendt, Ihr wöllet ob diesem unserem langen und weittläufigen schreiben und das wir in demselben gegen Euch so rundt und freimütig von den Sachen discouriren und unser bedencken anzeigen, keinen verdruß noch Unwillen schepfen und es ja auch nicht dahin verstehen, daß wir in eure Sachen begeren einzudringen, euch Ziel oder Maß vorzuschreiben, oder das wir ahn eurem christlichen Gemüt . . . einigen zweiffel tragen . . . Wir geben Euch zu bedencken, das, ob wol die heilige Schrift etliche fromme Könige in Juda Ihres guten wandels halber rhumet, sie gleichwol hinwider in dem straffet, das sie die Huegel und Abgötter ihrer vorfahren nicht hinweg gethan; wie wir denn auch billich in Gottes Sachen nicht zurück und hinder uns, sondern immerdar für uns gehen, vom Bapsttumb und aller abgötterey je länger je mehr und so weit immer möglich abtretten und sonderlich die Hoffarbe und Kennzeichen unserer widersacher, mit welcher Gott so vielfältig gelestert und unsere Voreltern so jemmerlich verblendet worden, ganz und gar von uns werffen solten[6]), damit nicht künfftiglich, da vielleicht gedachter unser widersacher abermals durch Gottes verhängknus und straffe über unsere undanckbarkeit einschleichen möchten, sie desto bequemere gelegenheit, ja gewünschte Ursach haben, eben dieselbige Kennzeichen und abgöttische ding wiederumb zu gleicher verführung der einfeltigen leute zumißbrauchen, und also das arm unverständig volck desto eher ahn sich ziehen; in massen man daselbig noch kurz verruckter Zeit ahn underschiedlichen orthen erfahren . . ."

Nach dem Programm der Dillenburger Synode 1578 und ihren Forderungen auf eine neue Reformation, die Johann von Nassau in diesem Brief wiederholt hatte, erfüllte Pezel seine Mission in Bremen.

Bei seinem ersten Aufenthalt im Sommer 1580 führte er zusammen mit Widebram den Vergleich zwischen der philippistischen Partei Menings und seinen calvinistischen und zwinglianischen Gegnern herbei, der allerdings in der Nasoaffäre 1584 bis 1589 noch einmal in Frage gestellt wurde[7]). Die neue Konfessionsgrundlage in diesem Vergleich war, wie gezeigt, philippistisch-calvinistisch. Sie bewog denn auch alsbald die lutherische „Accusationsschrift"[8]) zu der nicht ganz unzutreffenden Behauptung: „Von der Außerwehlung willen haben die Prediger zu Bremen zum theil dem Calvino gefolget, und obwohl D. Pezelius und D. Widebramus die Sache under die Prediger vergleicht haben sollen, so scheinet es gleich wohl noch, daß sie bei des Calvini meinung beharren".

---

[6]) Dieser Brief enthält an dieser Stelle wörtliche Anklänge an das von Pezel verfaßte Bekenntnis der Dillenburger Synode 1578. Vgl. Kap. III, Abschn. 1.

[7]) „Vergleichspunkte in theologischen Streitsachen einiger Prediger in Bremen Anno 1580", Cassel, Bremensia, I, S. 144—150.

[8]) Die Auseinandersetzung mit dieser Schrift ist in: „Kurtze Anzeigung und widerlegung der zugemessenen Artikel und Puncten, in welchen die Prediger zu Bremen allerhand vermeinter irrtumb und Sectereyen ungütlich bezichtiget werden", Bremen 1582 (Vf. Pezel).

Außerdem kam es auf Anweisung des Rates zu einer Verhandlung mit dem Lutheraner Jodocus Glanaeus, die 1582 zu dessen Absetzung und Vertreibung führte[9]). Die Konfessionsgrundlage Pezels in dieser Verhandlung war akzentuiert philippistisch, da es vornehmlich um die Abendmahlslehre ging.

Damit waren die beiden theologischen Kontroversen in der Stadt schon bei Pezels erstem Besuch auf Betreiben und mit starker Unterstützung des Rates einer vorläufigen Lösung zugeführt worden.

Pezels zweite und endgültige Reise nach Bremen 1581 brachte nach diesen vorhergegangenen Bereinigungen der Zwistigkeiten im Ministerium die „zweite Reformation" nach Bremen. Die „reformierte" Neuordnung der Bremischen Kirche nach nassauisch-pfälzischem Vorbild wurde vom Rat der Stadt unter Führung Daniels von Büren im Verein mit dem Ministerium der Kirche unter Führung von Christoph Pezel vollzogen. Die neue Konfessionsgrundlage war kaum eindeutig. Hatte Pezel gegenüber Voß und Grevenstein die Confessio Augustana, das Corpus Doctrinae Philippi und die Confessio Helvetica posterior empfohlen, so ist für das theologische und kirchliche Reformwerk doch die nassauische Bekenntnisschrift der Dillenburger Synode maßgebend gewesen. Die bremische Kirchenordnung von 1534 und der Verdener Vertrag von 1568 werden nicht mehr erwähnt. Die lutherische Accusationsschrift beklagt sogar ihre stillschweigende Nichtachtung, die auch die Verdrängung des kleinen Katechismus Luthers aus kirchlichem und schulischem Gebrauch einschloß[10]).

Pezel war in Bremen anfangs nur Prediger an St. Ansgarii. Er nahm hier die Stelle des vertriebenen Lutheraners Glanaeus ein. Erst nach Menings Tod wurde er 1584 Superintendent der Bremischen Kirche und Pastor primarius an der Ratskirche „Unser lieben Frauen". Doch behielt er bis 1598 die sonntäglichen Acht-Uhr-Gottesdienste an St. Ansgarii. Mehr und mehr nahm er schon in den ersten Jahren dem kranken Superintendenten Mening die Geschäftsführung ab. Seit 1581 wurden alle theologischen Schriften des Ministeriums von Pezel verfaßt. Im Namen des Ministeriums widerlegte er lutherische Angriffe und Anklagen und verteidigte das neue Reformwerk der Bremischen Kirche[11]). 1585 verfaßte er einen Entwurf der neuen „Leges Ministerii" [12]), die eine straffe Ordnung herstellten. Er veranlaßte die jährlich wenigstens zweimal zu haltenden Synoden der Geistlichen, der auch die Visitatoren aus dem Rat beizuwohnen hatten. Die stark vernachlässigten Landprediger wurden zu monatlichen Konventen zusammengefaßt. 1595 gab Pezel dem Ministerium als Krönung

---

[9]) „Summarische Erzehlung der Unterredung . . ., so auf Befehl eines ehrbarn hochweisen Rathes zu Bremen . . . zwischen den beiden Doctorn Chr. Pezelio und Fr. Widebramo und dem Jodocus Clanaeus fürgefallen", Bremen 1580.

[10]) Die luth. Accusationsschrift sagt: „Ob wol auch ernstlich in der Bremischen Kirchenordnung wird geboten, daß die Prediger zu Bremen alle den Catechismum D. Lutheri mit trewen predigen sollen, so bleibt er dahinden und wird der Catechismus in keiner Kirche gepredigt, in der latein. Schule wird derselbe auch der armen jugendt nicht tradiert, besondern des Molani, welches ist wider den Verdischen Rezeß und die Brem. Kirchenordnung . . ."

[11]) Vgl. Sammelband der ersten Schriften im Literaturverzeichnis.

[12]) *J. Fr. Iken*, Brem. Jahrb. IX, S. 29 ff.

seines Werkes den „Consensus Bremensis" als Bekenntnis zur reformierten Lehre und Kirchenordnung. 1599 wurden die „Leges Conventuum Ministerii Bremensis, instauratae atque de novo sanc(i)tae" erlassen[13]).

Nicht weniger bedeutsam war seine Arbeit an der Erneuerung des bremischen Schulwesens. Zusammen mit Daniel von Büren und Dr. von Ewich erweiterte er die 1528 gegründete Lateinschule mit der Errichtung der „öffentlichen Klasse", zu der die theologische, philosophische, juristische und medizinische Fakultät gehörten, zum „Gymnasium illustre". Rektor der Schule wurde nach dem Tode des Molanus 1583 Joachim Meister, ein Philippist aus Schlesien. Sein Nachfolger wurde interimistisch Johann Esych (1591), ein bremischer Theologe aus der Schule Bezas. 1593 übernahm dann Nathan Chytraeus, ein ramistischer Philosoph und Kryptocalvinist aus Rostock, die Leitung der Schule. In Verbindung mit von Büren und Dr. von Ewich formulierte Pezel die ersten Gesetze der „schola publica" und übernahm selbst die Professur für Theologie, Ethik und Geschichte. 1582 führte er einen eigenen Katechismus ein, der aus den „Wittenberger Fragstücken" von 1571 hervorgegangen ist, dem Aufriß nach Luthers kleinem Katechismus folgt, jedoch wörtliche Anlehnungen an den Heidelberger Katechismus enthält. Er umfaßt 47 Fragen, zählt die Gebote nach biblischer, reformierter Ordnung und nennt auch das Herrengebet nach reformierten Sprachgebrauch. Seit 1600 etwa fand der Heidelberger Katechismus selbst Eingang in das Gymnasium und in die Kirchen. Der Pezelsche Katechismus blieb jedoch daneben bis ins 18. Jh. hinein vornehmlich für die Kirchspielschulen in Geltung.

Schon im November 1581 begann unter aktiver Teilnahme des Rates, namentlich Daniels von Büren und der Ratsherren Schomaker, Salomon und Havemann, die zugleich Bauherren von Liebfrauen, Martini und Ansgarii waren, die sog. „Emendation" der Kirchen von „des Papstes Hoffarben und Kennzeichen" und der Gottesdienste von „abergläubischen Zeremonien". Die Bremische Kirche gewann damit auch äußerlich ein reformiertes Gepräge. Pezel verteidigte diese reformierte Erneuerung mit der Begründung: „Weil sich befunden, daß noch in neulichkeit von frembden so hierdurch gereiset, die hölzernen und ganz ungestalteten Bildern und Götzen, so noch bei uns ubrig gewesen, mit großem ergernis unser Gemeind vorehret und dafür niedergekniet worden ist, also hat auf Anhalten der Ministerii die Obrigkeit unser Stadt vermöge ihres Amtes in der still und ohne einigen Tumult oder zuthun des gemeinen Volks, solch ergernis nach dem 1. Gebot Gottes vollends hinwegzuthun befohlen, nachdem man die gröbsten Bilder schon vor 50 Jahren hat abgeschaffet"[14]). Bei der Taufe wurden der Exorzismus, die Jachtaufe und die Fragen an die Kinder untersagt. Eine neue calvinistische Tauflehre bot der Consensus Bremensis. Bei der Abendmahlsfeier wurden das Brotbrechen und Brotnehmen ein-

---

[13]) ebd. S. 24.

[14]) „Auf die gantz beschwerlichen und ungegründeten Verleumdungen und Anklagen, so wider die Stadt Bremen zu nächster Verunglimpfung ausgesprenget werden ... nothwendige und wahrhaftige Entschuldigung des Ministerii zu Bremen", Bremen 1583. Vgl. über die Emendation im einzelnen *Iken*, Brem. Jahrb. IX, S. 5 ff; *O. Veeck*, a.a.O. S. 34 ff.

geführt und alle Reste aus der mittelalterlichen und lutherischen Messe beseitigt. Bremen erlebte in dieser Zeit seine „zweite" oder seine „vollendete" Reformation, wie man es in jener Zeit verstand.

Die calvinistische Kirchendisziplin und die Errichtung eines kirchlichen Konsistoriums als Sittengericht, eine presbyteriale Kirchenzuchtordnung nach Genfer und französischem Vorbild, hätten Pezels Reformwerk in Bremen abgerundet. Die Bremische Kirche wäre zu einer selbständigen und von magistratlicher Aufsicht unabhängigen Größe geworden, wie man es aus Genf und auch aus dem benachbarten Emden kannte. Aus der ersten Zeit Pezels in Bremen wird ein solches Ehegericht, in welchem neben den Ratsherren auch der Superintendent Sitz und Stimme hatte, erwähnt. 1595 hat Pezel im Consensus Bremensis eine solche presbyteriale Kirchenordnung noch einmal gefordert und in der folgenden Zeit durchzusetzen versucht. Doch ist er mit dieser Grundforderung eines reformierten Kirchentums gescheitert aus Gründen und an Widerständen, die noch zu zeigen sind. Es muß an dieser Stelle jedoch festgehalten werden, daß Pezel mit einer sehr genauen Vorstellung von der Selbständigkeit und Freiheit der Kirche gegenüber der Obrigkeit nach Bremen gekommen ist, und daß sich der Absicht nach seine Reformation auf das gesamte Stadtgebilde, auf die christliche Verantwortung des Rates ebenso wie auf eine neue „Symphonie" der weltlichen und der geistlichen Gewalten bezog. Iken urteilt falsch, wenn er sagt: „Pezels Gedanken gingen nicht auf eine selbständige Corporation dem Staate gegenüber, er ist, wie damals die meisten Kirchenmänner, von dem christlichen Beruf der Obrigkeit tief durchdrungen"[15]). Er übersieht dabei, daß Pezel gerade von einer „christlichen" Obrigkeit die Freiheit der Kirche forderte.

b) *Politische Verbindungen innerhalb der europäischen calvinistischen Konföderationspolitik.*

Wie der Brief Johanns von Nassau aus dem Jahre 1579 beweist, waren an Pezels Reformwerk in Bremen nicht nur bremische Kreise, sondern in starker Anteilnahme auch diejenigen reformierten Länder und Fürsten interessiert, die unter dem Druck der lutherischen Konkordienformel einen ähnlichen reformierten Verband und unter dem Druck der katholischen Gegenreformation eine evangelische Konföderation anstrebten. Für sie war Pezel der Vorposten in Bremen, der die Stadt an der Weser ihren Unionsplänen kirchlich und politisch zuzuführen hatte. Es sind nicht nur rein theologische Motive, aus denen die „zweite Reformation" in Bremen erwuchs, sondern ausgesprochen konfessionell-politische Momente gewesen, die bei diesem Umschwung mitspielten[15b]). Es ist dieser Aspekt bisher kaum beachtet worden. Pezels Anteil an den Vorarbeiten zur protestantischen Union ist jedoch von nicht geringer Bedeutung. Die Detmolder Akten geben uns Aufschluß über seine bisher unbekannte kirchenpolitische und unionspolitische Aktivität.

Die Unionsprojekte gingen von westeuropäischen Fürsten aus, die in den Niederlanden, in Frankreich und von England aus bereits lange Jahre im Kampf mit der

---

[15]) *Iken*, a.a.O. S. 23.
[15b]) Siehe S. 184.

von Spanien vorgetragenen Gegenreformation lagen und nun die Hilfe der deutschen Fürsten für ihren Freiheitskampf zu gewinnen suchten. Von den Hugenotten und den Oraniern aus wurde die Politisierung des deutschen Protestantismus betrieben. Die Beziehungen reichten bis nach Böhmen (Karl von Zierotin), Ungarn (Bethlen Gabor) und Niederösterreich (Tschernembl) und führten zu einer umfassenden militärischen Frontbildung der protestantischen Union, die in der Schlacht am weißen Berge 1618 ihre Katastrophe erlitt. Ideologisch war die Union im Kampf um „religio" und „libertas", um die wichtigsten Schlagworte zu nennen, stark calvinistisch bestimmt und angeregt. Darüberhinaus war es der Kampf einer über ganz Europa verzweigten, ständischen Opposition gegen den gegenreformatorischen Absolutismus des neuerstarkten Katholizismus. Aus den westeuropäischen Bürgerkriegen kamen in die protestantische Unionspropaganda auch ausgesprochen apokalyptische Tendenzen. Es ist der Kampf gegen den römischen „Antichristen", der die mit einander im Streit liegenden protestantischen Kirchen zu einer theologischen und politischen und militärischen Vereinigung zwingt [16]).

Schon 1577 fand sich der englische Gesandte Robert Belus auf der Frankfurter Messe ein, um bei den Pfälzern und Hessen für eine „concordia" mit Elisabeth von England zu werben[17]). Aus einem Brief Elisabeths an Ludwig von Würtemberg vom 20. 8. 1577 gehen die Richtlinien der neuen Unionstheologie hervor. Man wollte in der „fidei substantia et rei veritate" übereinstimmen und die Differenzen lediglich „in docendi ratione" [18]) sehen. Englische Legaten tauchten auch in den Niederlanden, in Schottland und Dänemark auf (Walsingham und Leycester) und bemühten sich um eine Liga zum Schutz der evangelischen Religion.

1578 begannen auch die Hugenotten unter Heinrich von Navarra, sich nach politischer Hilfe für ihre Konfessionskämpfe umzusehen und ihre Fühler nach Deutschland auszustrecken. Die französische Nationalsynode von Sainte-Foy stellte im gleichen Jahre das „Projekt einer Vereinigung aller reformierten und protestantischen Kirchen der christlichen Welt" auf[19]). Zum Legaten wurde Jacques Ségur, Sieur de Pardaillan, surintendent des Hofes zu Navarra, gewählt. Ihm wurde die Aufgabe übertragen, mit Hilfe der Juwelen Heinrichs von Navarra Truppenunterstützung zu werben und die deutschen Fürsten für ein Schutzbündnis zugunsten der Hugenotten zu mobilisieren.

Diese französischen Unionspläne sind im übrigen nicht unbeeinflußt von den apokalyptischen Weissagungen des venezianischen Visionärs Jacob Brocard [20]), der prophezeit hatte, in wenigen Jahren werde der Papst durch einen protestantischen Fürsten vertrieben werden, der dann zum „caput concordiae Christianae" sich erhöbe. Brocards schwärmerischer Genesiskommentar wurde jedoch von der 11. fran-

---

[16]) Vgl. dazu *A. A. van Schelven:* Der Generalstab des politischen Calvinismus in Zentraleuropa zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges. Arch. f. Ref. gesch. 36 (1939).

[17]) *G. von Polenz,* Geschichte des frz. Calvinismus, Bd. IV, S. 35 ff; *H. Heppe,* Der kirchliche Verkehr Englands mit dem evang. Deutschland im 16. Jh., Marburg 1859.

[18]) Bei Polenz, a.a.O. ausführlich besprochen. Es sind Begriffe, die in der Heidelberger Unionstheologie bei Pareus und Junius immer wieder auftauchen.

[19]) Aymon, a.a.O. S. 131 ff.

[20]) Vgl. *Bayle,* Dictionaire, Art. Brocard. Aufschlußreich ist ferner Brocards Apokalypsenkommentar, Leiden 1580.

zösischen Nationalsynode aus theologischen Gründen verworfen. Erstaunlicherweise ist dieses Werk Christoph Pezel in Bremen gewidmet[21]) mit einer ausführlichen Lobrede auf sein Reformwerk der Kirche und Schule in Bremen und seine überragende irenische Begabung. Pezel hielt dieses Werk immerhin für so wertvoll, daß er es 1585 bei Gluichstein in Bremen ungeachtet der französischen und niederländischen Verurteilungen drucken ließ. Im gleichen Jahr erschien in Bremen auch Brocards „in canticum canticorum expositio mystica" mit einem beigefügten Brief Pezels an Ségur. Brocards apokalyptische Weissagungen über Politik und Kirchenpolitik in dieser Zeit und die Unionspläne, die Pezel mit Ségur schmiedete, stehen also in einem nachweislich engen Zusammenhang. Das ist ein Zeichen für die sozusagen europäische Hoffnung, die die Calvinisten bis nach Frankreich mit Pezels Mission in Bremen und seiner philippistisch-reformierten Unionstheologie verbanden.

1583 wurde das französische Unionsprojekt auf Betreiben Duplessis Mornays[22]) wieder aufgenommen. Doch wurde nicht der bekannte Hugenottenführer, sondern wiederum Ségur zum Legaten gewählt. Jetzt sollte eine réconciliation der französischen und englischen Kirchen mit den deutschen Fürsten, die die Reformation angenommen hatten (qui religionem reformatam profitentur), und eine allgemeine protestantische Ligue als Schutz- und Trutzbündnis in Angriff genommen werden. Eine allgemeine Synode zur Beilegung der trennenden Abendmahlsstreitigkeiten sollte einberufen und bis dahin allen Beteiligten die Enthaltsamkeit von aller Polemik auferlegt werden (Totius Europae Ecclesiarum synodum haberi). Der Zeitpunkt war politisch sehr günstig gewählt. Gebhard Truchseß, Erzbischof und Kurfürst von Köln (1577 eingesetzt, 1580 bestätigt, 1583 abgesetzt), war auf Grund seiner pfälzischen und niederländischen Verbindungen und aus persönlichen Gründen einer Heirat Calvinist geworden und hatte im Januar 1583 die evangelische Religionsfreiheit in seinem Lande ausgerufen. Mit seinem Konfessionswechsel hatte sich für den Protestantismus noch einmal die einzigartige Lage geboten, daß von sieben Kurfürsten im Reich vier evangelisch waren. Hinzu kam noch der zur Reformation hinneigende Kurfürst von Mainz.

Die Legaten Ségur und Bongars bereisten also 1583 und 1584 die deutschen protestantischen Fürstenhöfe und Städte mit einem drängenden und beschwörenden und

---

[21]) Brocard in Explic. Genes. de Chr. Pezelio in praef. Von Caspar Pezel mit eigener Hand in das Exemplar des „Examen theol. Philippi" eingetragen (Lipp. Landesbibl. Th 732a): „Habet autem hoc tempore Civitas Bremensis, et doctrina et pietate praeditos Concionatores, qui lucem Evangelii retinent ac conservant; Inter Caeteros est *Doctor Christopherus Pezelius* de cujus sapientia et doctrina nil dicam, quae per Germaniam, Galliam, et alibi cum summa ejus laude celebratur. Video ego ejus labores, et diligentiam in concionando et docendo et scribendo, et scolam post suum adventum erectam regendo: atque quod maxime requiritur in ministro Christi, charitatem in singulos, et studium conciliandae pacis, et concordiae inter dissidentes, ut divino consilio factum sit, ut e Saxonia propter veritatem ejectus inserviat huic Civitati, in retinendo cum aliis piis concionatoribus eandem veritatem susceptam a principio catholicam."

[22]) Vgl. Biographie: *R. Patry*, Duplessis Mornay, Paris 1933.
Ferner zu der Konföderationsaktivität Heinrichs von Navarra in Deutschland: *Ph. Hildebrandt*, Heinrich von Navarra und Deutschland 1585—1605, Diss. 1905, und Polenz, a.a.O. S. 352 ff.

für die politische Situation der Zeit äußerst interessanten Brief Heinrichs von Navarra[23]). Die Reise führte sie von den Niederlanden über Bremen, Hamburg nach Dänemark und Schweden und wieder zurück über Bremen in die deutschen Fürstentümer. Sie erreichten, daß von Julius von Braunschweig (20. XII. 1583), von Wilhelm von Hessen (Jan. 1584), von August von Sachsen (5. II. 1584), von Ernst von Anhalt (5. II. 1584), von Adolf von Holstein (3. III. 1584), vom Herzog von Mecklenburg (11. III. 1584), von Otto und Wilhelm von Lüneburg (20. IV. 1584), von Georg Friedrich von Brandenburg (9. III. 1584), von Johann von Schweden (25. V. 1584), von Friedrich II. von Dänemark (III. 1584), vom Senat der Stadt Hamburg (IV. 1584), dem Senat der Stadt Lübeck (III. 1584), dem Senat der Stadt Magdeburg (III. 1584) und dem Senat der Stadt Bremen (14. V. 1584) Antworten an Heinrich von Navarra einkamen. Das Ergebnis jedoch war typisch für die politische Ignoranz der deutschen protestantischen Fürsten. August von Sachsen, einer der wichtigsten, lehnte diesen Plan rundweg ab. Andere Fürsten und Städte aus dem lutherischen Konkordienverband folgten ihm aus dogmatischen Gründen mit der Furcht vor einem „Synkretismus". Die lutherischen Fürsten sandten Heinrich von Navarra sogar ein besonders gut gebundenes Exemplar der Konkordienformel und verlangten deren Anerkennung vor jeder politischen Verhandlung. Die nicht-lutherischen Fürsten und Städte, unter ihnen auch Bremen, äußerten sich dagegen zustimmend und begrüßten den Plan einer allgemeinen Pazifikationssynode.

Bremen, dem in dieser Untersuchung unser Interesse gilt, hatte Ségur auf der Reise, aus England und Belgien kommend, besucht. Er hatte dem Rat Vortrag gehalten und hier auch Pezel kennengelernt. Die Bremer unterstreichen in ihrem Antwortschreiben an Heinrich von Navarra ihre eigenen Bemühungen um „pax et concordia inter dissipatas Ecclesias". Sie wissen sich mit den französischen Hugenotten eins im Bekenntnis zur „reineren Lehre des Evangeliums" (confessione purioris doctrinae Evangelii), d. h. in der Anerkennung der „reformierten Religion", im Eifer um die Ausbreitung des Evangeliums (propagatio verae doctrinae) und in der Verantwortung um Frieden und Heil aller, vom römischen Antichristen getrennten, rechtgläubigen und schriftgemäßen Kirchen. Der Kampf um die rechte Konkordie sei ein Kampf gegen die Bemühungen des Satans, der unter die evangelischen Kirchen die Zwietracht gesät habe. Der Rat hält die projektierte allgemeine Synode für das beste menschliche Heilmittel, um die innerkirchlichen Zwistigkeiten (dissidia domestica) der evangelischen Kirchen zu heilen. Bremen selber habe in den eigenen Kämpfen zur Verteidigung des reineren Evangeliums immer auf eine solche Generalsynode gedrängt[24]).

Zu einer Hilfeleistung für den bedrängten Kurfürsten Gebhard kam es nicht. 1585 wurde er aus seinem Bistum vertrieben, und Köln wurde wieder katholisch. Aus der

---

[23]) Die Lipp. Landesbibliothek enthält aus dem Nachlaß Pezels einen Band „Ex Legatione Segurii", in dem Pezel Abschriften dieses und der im Folgenden genannten Briefe gesammelt hat. *R. Breuer*, Der Berner Codex 149 b. Ein Beitrag zur Biographie des Bongars und seiner diplomatischen Tätigkeit in Deutschland 1589 bis 1606, Heidelberg 1905.

[24]) Siehe Beilage III.

mindestens im Jahre 1584 begonnenen Korrespondenz zwischen Pezel und Gebhard Truchseß[25]) ist ersichtlich, daß Pezel den Kurfürsten theologisch beriet, um den Austausch rechtgläubiger Prediger besorgt war und dem Kurfürsten seine eigenen und verschiedene philippistische Lehrbücher, unter anderem Victorinus Strigels Loci, in mehreren Exemplaren offenbar mit der Bestimmung für die Kölner Theologen zuschickte.

Das einzig fruchtbare Ergebnis der Ségurlegation war außer einer gewaltigen, aber nutzlosen militärischen Intervention der deutschen Protestanten in Frankreich im Jahre 1587 nur der Lüneburger Fürstentag, der am 18. Juli 1586[26]) gehalten wurde. Hier trafen sich Friedrich von Dänemark, der Kurfürst von Brandenburg, Christian von Sachsen, Johann Casimir von der Pfalz, Wilhelm von Hessen, Julius von Braunschweig und die Gesandten Heinrichs von Navarra und Elisabeths von England. Unter den anwesenden Theologen befanden sich Christoph Pezel aus Bremen und Menso Alting aus Emden. Wieder verliefen die englischen und französischen Bemühungen um eine protestantische Union ergebnislos. Immerhin wurden aber Verbindungen angeknüpft, die in späteren Jahren zu einem Erfolg führen sollten.

Was blieb, war nur der Versuch, wenigstens die reformierten Länder und Städte zusammenzuschließen. Pezel führte darüber mit Ségur[27]) und Bongars[28]) eine ausführliche Korrespondenz, in der politische Nachrichten ausgetauscht und Unionspläne beraten wurden. Aus Frankfurt, wo Ségur und nach seinem Tode 1588 auch sein Nachfolger Bongars ihr Hauptquartier aufgeschlagen hatten, kamen laufend Nachrichten über den Stand der Unternehmungen Heinrichs von Navarra, über spanische Truppenansammlungen und englische Kapersiege unter Francis Drake in Amerika nach Bremen. Es handelt sich dabei offensichtlich nicht nur um eine persönliche Korrespondenz, sondern um eine Art Nachrichtenring, in den nach Briefen Pezels auch Menso Alting in Emden, Daniel und Andreas van der Meulen in Amsterdam und Duplessis Mornay gehörten. In den Grußformeln tauchen bremische Namen auf, wie Daniel von Büren, Otto von Düring, Dr. Ewich, Joachim Meister, Nathan Chytraeus und Johann Esych, die ersichtlich in den Plänen der Legaten eine Rolle gespielt haben müssen. Pezels eigener Plan auf Anregung Johanns von Hessen (Brief 12. Okt. 1597) zielte auf einen „reformierten Konvent" im Zusammenhang der protestantischen Union ab. Realisierbar war davon zunächst nur eine „reformierte Korrespondenz"[29]). Ein oder zwei Theologen aus der Schweiz, aus Frankreich, der Pfalz, Zweibrücken, Wetterau, Bremen und Anhalt sollten sich jährlich auf der Herbst- und Frühjahrsmesse in Frankfurt treffen[30]).

Erst nach 1596, in der Zeit, als Heinrich Kreffting in Bremen und für Bremen po-

---

[25]) Gebhard an Pezel vom 14. VI. 1584 (Lipp. Landesbibl. Autogr.).
[26]) Dazu Klugkist Hesse, Menso Alting, S. 476 ff, und Bezold, Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir, 3 Bde. 1882—1903, Bd. III, Nr. 78.
[27]) Ségur an Pezel: 14. II. 1589, 29. IV. 1586 (Lipp. Landesbibl. Autogr.).
[28]) Bongars an Pezel: 7. IV. 1589, 22. IV. 1596, 21. VII. 1599, 22. VIII. 1600 (Lipp. Landesbibl. Autogr.).
[29]) Pezel an Wittgenstein: 10. VI. 1590 (Bezold. a.a.O. III, S. 366).
[30]) Cuno, Tossanus, II, S. 132.

litisch tätig wurde, nahmen die Unionspläne festere Formen an. Es entstanden unter dem Druck der Gegenreformation verschiedene Konföderationen von den Niederlanden bis nach Ungarn, unter denen eine reichsstädtische und hanseatische auf Betreiben Krefftings den landesfürstlichen Verbindungen entgegenkam. Seit 1598, bzw. 1604, wurde Bremen mit den ersten Zeitungen, dem sog. „Aviso", zu dem Pezel vermutlich ebenso wie Kreffting das Material lieferte und formulierte, zur norddeutschen Nachrichtenzentrale der calvinistischen Agitation und Konföderationspolitik[31]). Bremen wurde zu einem Umschlagplatz der alarmierenden Nachrichten aus dem niederländischen Freiheitskampf für ganz Deutschland. Bremische Nachrichten drangen bis nach Schlesien und Böhmen. An der Vorbereitung dieser europäischen Bedeutung des reformierten Bremens ist Christoph Pezel maßgeblich beteiligt gewesen.

c) *Aus der persönlichen Korrespondenz Chr. Pezels*

Die Bedeutung, die die Persönlichkeit Christoph Pezels im deutschen und außerdeutschen Raum genoß, wird aus der umfangreichen im Lippischen Landesarchiv aufgefundenen Privatkorrespondenz und den in vielen anderen Archiven verstreuten Briefschaften einsichtig.

Außer den schon genannten theologischen und theologisch-politischen Korrespondenzen blieb Pezel auch in seiner bremischen Zeit in enger Verbindung mit *Johann VI. von Nassau-Dillenburg*. 1595 schickte er seinen Sohn Caspar nach Nassau, der dort sein studium juris vollenden und sich in der nassau-dillenburgischen Kanzlei betätigen sollte[32]). Graf Johann nahm sich des Schutzbefohlenen väterlich an und schrieb nach Bremen über seine Eindrücke. Er berichtete von gewissen Anfangsschwierigkeiten Caspars in Nassau mit einer für den Herborner pädagogischen Geist sehr bezeichnenden Bemerkung über das Schulwesen und seine Reformbedürftigkeit: „Sinthemal man leider in den Schulen, wie Euch besser denn uns bewußt ist, zuvor hatt allein dahin gesehen, wie nemlich die Jugend nur ettwas auswendig lernen, behalten, und wenn man sie frage, dasselbe erzhelen und nachsagen möge, inmassen man solches auch zum Theil unvernünftige hier lernen kann, was aber entweder ghar nicht oder doch sehr wenig dahin trachtet, wie das judicium formirt, acuirt und der Jugendt ad praxin und zum rechten nutzen und gebrauch ihrer Studien gebracht werden möge. . . Derowegen ist das auch nicht unrathsamb, daz er (— Caspar —) als ein junger angehender man hierinnen animiert und ermahnet würde, das er in betrachtung, quod usum facit artem und audaces fortuna juvat, sich in guten sachen und christlichem fürnehmen, so seiner vocation gemeß nie mehr die gedancken der unmöglichkeit sich mache, noch etwas unversuchtt lasse, sondern nechst und neben dem gebeth sein werck jeder Zeit mit raath verstendiger guter Leut dapfer und freudig angreife"[33]). Auch über innere Schul- und Kirchenangelegenheiten korrespondierte Pezel mit dem Grafen. Der Bremer

---

[31]) *H. Jessen*, „Vorläufer des Journalismus", S. 151.
Ders., „Wo kommt der Aviso her?" (Gazette, I. 3. 1955, S. 182 ff.).
[32]) Dienstleistungszeugnis für Caspar Pezel im Lipp. Landesarchiv, Akte: „C. Petzel. Bedienten und Privat-Personalia".
[33]) Brief vom 22. Juni 1595 (Lipp. LA Autogr.).

Dr. Esych weilte eine Zeit lang (1597) am Hof in Dillenburg und war ein Mittelsmann im Austausch über den jeweiligen Stand des „Religionswerkes". Lebhaftes Interesse nahm Johann VI. an der „reformierten Union und Korrespondenz (inmassen dieselbe in neulichkeit verbessert worden)", die einen „zeiger", eine Art Nachrichtenblatt, herauszugeben sich vorgenommen hatte. Er schickte seine „Bedencken" über kirchliche Reformpläne an Pezel und „andere unserer waren, christlichen reformierten Religion zugethanen gottseligen Männer und reinen Kirchen", um Rat und Hilfe zu finden. Mit einer gewissen Regelmäßigkeit berichtete er auch von seinen Reisen in die Niederlande[34]), den dort vorgefundenen Zuständen militärischer und kirchlicher Art oder von Verhandlungen mit Karl IX. von Schweden, in dessen Diensten sich sein Sohn befand. Eine Abschrift des Briefes Karls IX. an Johann vom 17. August 1602 wurde an Pezel geschickt[35]).

Über Johann von Nassau kam Pezel sehr bald, sicherlich schon vor 1586, in engere Verbindung zu *Graf Simon* VI. zur Lippe (1554 — 1614)[36]). Graf Simon VI. neigte im Gegensatz zu seinem streng lutherischen Vater schon seit seiner Studienzeit in Straßburg zum reformierten Bekenntnis. Im Jahre 1591 ernannte ihn Kaiser Rudolf II. zum Reichskommissar für die Niederlande. 1593 zog er nach Prag, wo er auf Grund seiner Ernennung zum kaiserlichen Reichshofrat und Kammerherrn einen eigenen Palast besaß. 1599 wurde er auf dem Generalkreistag zu Koblenz zum Generalobersten eines gegen die Spanier gerichteten Kriegsheeres ernannt. Diese wenigen Hinweise zeigen, welch eine Bedeutung dem Grafen über die Grenzen seines eigenen Landes hinaus zukam. Dazu wird aus dem vertraulichen Briefwechsel mit Pezel und Sagittarius in Bremen und Menso Alting in Emden das rege Interesse ersichtlich, das der Graf an theologischen, humanistischen und naturwissenschaftlichen Studien nahm. In der reichen Korrespondenz[37]) mit Christoph Pezel finden sich anfangs in großer Zahl Ségurnachrichten, die Pezel an Simon weitergab, um ihn an dem französischen und niederländischen Freiheitskampf teilnehmen zu lassen. Auch versorgte Pezel den Grafen mit theologischer und humanistischer Literatur. Er übersandte und widmete ihm einen großen Teil seiner eigenen Werke und hörte gern auf das Urteil seines fürstlichen Freundes. So schickte er ihm 1589 noch vor der öffentlichen Herausgabe das „libellum confessionis Embdanae Saxonica lingua editum" mit einer von ihm selbst verfaßten Praefatio, die über den Stand und die Geschichte der Emdener Kirche Aufschluß gibt[38]). Zunehmend gestaltete sich im Laufe der Jahre das Verhältnis persönlicher. Graf Simon versorgte den Haushalt Pezels mit Naturalien aus den gräflichen Gütern und Jagden. Pezel seinerseits verwandte sich für die physikalischen Liebhabereien des Grafen und besorgte über Andreas van der Meulen in Amsterdam und Menso Alting einen großen Magnetstein aus Holland für das physikalische Kabinett des Grafen.

---

[34]) Brief vom 25. Sept. 1602 (L. L. A. autogrph.).
[35]) L. L. A.
[36]) Über ihn vgl. *Falkmann*, Graf Simon VI. zur Lippe, Detmold 1869, 3 Bde.; *Fr. W. Cuno*, Gedächtnisbuch, 3. u. 4. Lieferung, S. 1ff.
[37]) L. L. A.
[38]) Brief vom 3. Dez. 1589. Klugkist Hesse, a.a.O. S. 187, kennt offensichtlich nur eine Ausgabe von 1591.

Sein Sohn Caspar wurde später gräflicher Sekretär in Lippe und ließ die gesamte Hinterlassenschaft seines Vaters, Briefschaften, Manuskriptbände und die persönliche Bibliothek, nach Lippe schaffen. Großes Interesse zeigte der Graf an dem Alterswerk Pezels, dem „Mellificium historicum", einem umfangreichen Sammelwerk zur Welt- und Kirchengeschichte, das eine Fortführung der Melanchthonischen Bearbeitung der „Chronica Carionis" darstellt. Immer wieder ermahnte er den schon auf den Tod kranken Theologen, doch dieses Werk noch zu vollenden. Kurz vor Pezels Tod kamen dann 1603 die beiden ersten Teile mit einer Widmung in seine Hände. Zuletzt seien noch persönliche Besuche erwähnt. 1592 hielt sich der Graf in Bremen auf, und aus demselben Jahre haben wir einen Bericht Pezels über seine Nürnberger und sächsische Reise, auf deren Rückweg er auch in Lippe einen Besuch gemacht hat. Im Jahre 1600 begann Simon, die zweite Kirchenreformation in seinem Lande offen durchzuführen. Die Einführung der reformierten Gottesdienst- und Sakramentsordnung, die Errichtung reformierter Schulen und die Durchführung einer ordentlichen Sittenzucht waren die Anliegen, bei denen die Bremer Pezel und Sagittarius ihm die gewichtigsten Ratgeber waren.

Holländische Beziehungen Pezels sind schon verschiedentlich erwähnt worden. Von nicht geringem Interesse sind verschiedene Aufträge und Anträge, die ihm aus dem Mutterland der protestantischen Glaubens- und Freiheitskämpfe zukamen. 1586 bat die *Haager Synode* Pezel um seine Begleitung und Beratung des synodalen Gesandten Gerobulus, der über Emden und Bremen nach Stade reiste, um den wegen seines Libertinismus und seiner sektiererischen Neigungen verfemten und flüchtigen Theologen *Petrus Dathenus*, der sich in Stade als Arzt niedergelassen hatte, zur Rechenschaft zu ziehen[39]). Pezel kam dieser Aufforderung nach und unternahm jene Reise im Anschluß an den Lüneburger Fürstentag zusammen mit seinem Freunde Menso Alting aus Emden[40]). Pezel berichtete darüber an Johann von Nassau, er habe Dathenus im Kreise der „Davidgeorgianer" angetroffen[41]).

1587 erhielt Pezel eine ehrenvolle Berufung an die nach der Befreiung neu gegründete Universität Leiden[42]). Begründend bemerkt Burmann zu dem Brief Pezels an Lipsius: „Postea Bremae Professor fuit Theologiae, et Leidam vocatus, ubi jam pertaesum erat Gallorum, qui tot turbas ediderant, et disciplinam illam Genevensem invitis magistratibus obtrudere volebant. Quare Melanchthonis discipuli quaerebantur, moderati et civilis ingenii Theologi". Ein Gesandter aus Leiden bemühte sich in Bremen persönlich um Pezel und verhandelte mit dem Rat. Doch Pezel lehnte diese Berufung ebenso ab, wie er schon im Jahre zuvor eine Berufung an die Universität Heidelberg an die Stelle des scheidenden Grynaeus zurückgewiesen hatte. Sein Lebenswerk war die neugeordnete, reformierte und weiterhin zu reformierende Kirche in Bremen.

---

[39]) Brief der Haager Synode, 7. Juli 1586 in „Acta van de Nederlandschen Synoden", ed. F. L. Rutgers, 1899, Nr. 15, S. 614 ff.
[40]) *Klugkist Hesse*, a.a.O. S. 483.
[41]) Staatsbibliothek Bern, Mnscr. a. 36.
[42]) Pezel an Lipsius, 1. Febr. 1587 in Burmanns „Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum", Leiden 1727, Tom I, S. 305 f.

Aus dem Jahre 1600 liegt ein Brief der Stadt Wesel vor, die wegen ihres reformierten Bekenntnisses schwer bedrängt war und sich an Pezel wandte mit der Bitte um geeignete Prediger. Pezel befürwortete für Wesel die Einrichtung einer ordentlichen Superintendentur für Kirche und Schulen. Doch war die Lage in Wesel ähnlich der in Bremen, daß nämlich der Rat der Stadt die Aufsicht über Kirchen und Schulen ausübte.

Neben diesen neuen calvinistischen Beziehungen rissen auf der anderen Seite die alten philippistischen Verbindungen nicht ab. In Kursachsen erhob sich unter dem Nachfolger Augusts, dem Kurfürsten Christian I. (1586 — 1591), der Kryptocalvinismus noch einmal und suchte die Formula Concordiae zu beseitigen. Träger dieser Politik war der Kanzler Nikolaus Crell, der durch Reisen in Frankreich und der Schweiz mit dem Calvinismus in Berührung gekommen war. In diesen Jahren wurde Pezel die Möglichkeit gegeben, nach Sachsen zu reisen (1590). Seine Verbannung wurde aufgehoben. Seine Mithilfe bei der Beseitigung des Konkordienluthertums wurde sogar gesucht. In seinem Detmolder Nachlaß findet sich ein Aktenstück von unbekannter Hand, in welchem ausführlich die Berufung Pezels zum Superintendenten und Professor nach Wittenberg empfohlen wird [43]). Pezel stünde auf dem Boden des unlängst publizierten Mandates Christians, des Corpus Doctrinae, der Abendmahlslehre Luthers (sic!) und der Wittenberger Konkordie von 1536. Nächst ihm wurde Caspar Cruciger, Wolfgang Amling (Zerbst), Bernhard Krenchheim (Schlesien), Georg Rollhagen (Magdeburg) und Johann Jakob Grynaeus (Heidelberg) vorgeschlagen. Diese Pläne zerschlugen sich, als der Tod des Kurfürsten 1591 den Umschwung brachte, das Land durch die anticalvinistischen „Sächsischen Visitationsartikel" von 1592 wiederum von „Kryptocalvinisten" gesäubert und Crell verhaftet wurde.

Aus Schlesien, dem Land, in welchem sich der alte Philippismus ungebrochen behaupten konnte, empfing Pezel viele Zeichen der alten Freundschaft. Jakob Monau aus Breslau und Johann Reymann, Kanzler des Herzogs von Schlesien, wandten sich mit verschiedenen Bitten an den dort bekannten Philippisten und Unionsmann[44]). Sie suchten ihn für die Sammlung aller melanchthonischen Hinterlassenschaften zu gewinnen. Sogar Joachim Friedrich, Herzog von Liegnitz und Brieg, trat mit Pezel in Korrespondenz. Er sandte die Werke Jakob Monaus, die „Postilla Melanchthoniana" und die „Rhapsodia Chronicarum", nach Bremen und empfahl seine ganze schlesische Kirche der Aufmerksamkeit des bremischen Superintendenten[45]).

So finden wir in der Pezelschen Korrespondenz eine Fülle zusammenlaufender Beziehungen, die zeigen, welchen Einfluß und welche Bedeutung dieser Mann in reformierten und philippistischen Kreisen besaß. Pezel war nicht nur der zweite Reformator Bremens. Er war eine der tragenden Figuren des europäischen Protestantismus am Vorabend der großen Glaubenskämpfe. Unter seinem Einfluß wurde die Weserstadt bekannt und berühmt als ein „hospitium Ecclesiae" für den Protestan-

---

[43]) Lipp. Landesbibl. Mnscr. 91,4: „Ettliche Persohnen fürgeschlagen zum Superintendenten und Professor zu Wittenbergk Anno 1590" (descr.).
[44]) Reymann an Pezel, Aug. 1595 (Lipp. Landesarch. autogr.).
[45]) Joachim Friedrich an Pezel 1595 (Lipp. Landesarch. autogr.)

tismus von den Niederlanden bis nach Schlesien. Vornehmlich richtete sich die Hoffnung derjenigen Evangelischen auf ihn und sein Werk, die eine Union reformierter und melanchthonisch-lutherischer Kirchen und damit eine Versöhnung von Wittenberg und Genf anstrebten.

Kapitel 2

Pezels Kampf gegen die Abendmahlslehre der spätzwinglianischen Oppositionspartei in Bremen

Den ersten Streit, den Christoph Pezel in Bremen durchzufechten hatte, trug ihm bezeichnenderweise nicht das Luthertum ein, sondern jene bei Molanus und Ewich gekennzeichnete Gruppe der spätzwinglianischen Hardenbergschüler, die ebenso wie die Zürcher Zwinglianer und im engen Kontakt mit ihnen innerhalb der reformierten Kirchen eine ständige Oppositionspartei gegen den Calvinismus der Genfer Schule bildeten. Pezel und Widebram waren schon bei ihrem ersten Besuch in Bremen 1580 nicht nur zur Bereinigung der Wirren, die um den Lutheraner Glanaeus entstanden waren, gerufen worden, sondern ebenso auch zum Vergleich zwischen der melanchthonischen Partei unter dem Superintendenten Mening und den reformierten Predigern Grevenstein und Voß, die, wie gezeigt, sich dem Kreis der alten Hardenbergschüler angeschlossen hatten. Mit dem Streit um die Person und die merkwürdige Abendmahlslehre des Magisters Joseph Naso 1583 bis 1589 wurden die innerbremische Problematik und die internen Schwierigkeiten des Calvinismus vollends aufgedeckt. Dieser Streit zog von Bremen aus seine Kreise zunehmend weiter. Calvinisten, wie Tossanus aus Heidelberg, Beza aus Genf und Menso Alting aus Emden, und Zwinglischüler, wie Piscator aus Herborn und Gualter aus Zürich, griffen brieflich ein und gerieten über dem Konflikt um die Anschauungen Nasos in neue Kontroversen. Noch einmal wurde der Consensus von Calvinisten und Zwinglianern auf eine entscheidende Probe gestellt. Die Naso-Affäre in Bremen war nicht eine bloße Episode, sondern wurde schon von den Zeitgenossen als Symptom für die tiefer liegenden Spannungen innerhalb der reformierten Kirche angesehen. Es handelt sich dabei um Differenzen, die bis ins 19. und 20. Jh. immer wieder Anlaß zu offenen Kontroversen gegeben haben[46]).

a) *Die Entstehungsgeschichte des Streites mit Joseph Naso.*

Joseph Naso, gebürtig aus Halberstadt, war kurfürstlicher Stipendiat und später magister artium der Wittenberger Fakultät gewesen. In den kryptocalvinistischen

---

[46]) Literatur: Brem. Archivakte T1c2b2c3d.
O. Veeck, a.a.O. S. 46—48 (unzureichend).
F. W. Cuno, Daniel Tossanus, I, S. 219—239, gibt eine recht einseitige Verurteilung Nasos und stellt ihn nicht in den gebührenden weiteren Zusammenhang.
F. L. Bos, Johann Piscator, Kampen 1932, S. 150 ff, gibt eine gute Darstellung der christologischen Streitigkeiten zwischen Piscator und Beza. Eine gewisse Voreingenommenheit für Piscator läßt auch Naso in einem günstigen Licht erscheinen. Keine Auswertung der Schriften Nasos nach der Brem. Archivakte.
Klugkist Hesse, Menso Alting, Berlin 1928, S. 289 ff (bietet nur beiläufige Erwähnung ohne neue Ergebnisse).
J. H. *Steubing*, Biographische Nachrichten aus dem 16. Jh., Gießen 1790, S. 179 ff. (Beste, wenn auch unvollständige Dokumentensammlung).

Wirren 1574 war er mit Caspar Peucer zusammen gefangen gesetzt und vier Jahre lang, vom 25. März 1575 bis zum 3. Juni 1579, auf der Festung Hohnstein festgehalten worden, da auch er sich standhaft weigerte, die Torgauer Artikel zu unterschreiben. Aus Sachsen verbannt, hatte ihn dann sein Freund Christoph Pezel nach Nassau geholt, der Zufluchtsstätte vieler vertriebener kursächsischer Melanchthonianer, und ihn zum ersten Diakon oder zweiten Prediger in Herborn gemacht. Am 17. Februar 1582 war er Pezel nach Bremen gefolgt und hatte die Predigerstelle an St. Martini erhalten. Ein Jahr später schon zeigte sich, daß Naso den Übergang zur reformierten Lehre anders vollzogen hatte als Pezel. Schon als „Bilderstürmer" wirkte er ungleich radikaler als Pezel. Heiligenbilder und Kruzifixe verdammte er nicht nur in den Kirchen, sondern auch in Privathäusern. Im September 1583 brach dann der Streit über das rechte reformierte Abendmahlsverständnis aus. Naso verwarf in einer Predigt, die er in Anwesenheit Pezels und anderer Glieder des Ministeriums hielt, jede Gegenwart Christi im Abendmahl: „Die Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl ist ohne Unterschied zu verwerfen, ob sie geistlich oder leibhaftig verstanden würde; und was man sage von der Gegenwart im Brot oder im Abendmahl, solches ist ein Betrug; einer so gut wie der andere eine doctrina Daemonum et figmentum humani cerebri" [47]). Pezel soll während dieser Predigt ostentativ die Kirche verlassen haben mit den Worten: „Was hundert Teufel soll das sein? — Wollen wir denn das Kind mit dem Bade ausschütten?" [48]). In der Tat hat Nasos Abendmahlslehre die junge reformierte Kirche in Bremen schwer erschüttert. Fast alle namhaften Theologen reformierter Länder wurden in diesen Streit mithineingezogen. Gutachten wurden von beiden Parteien aus Emden, Heidelberg und Nassau eingeholt, denn es ist für Bremen bezeichnend, daß Naso durchaus nicht ein Außenseiter war, sondern im Ministerium und im Rat seine Anhänger hatte. Alle Versuche auf einen Vergleich, die Pezel für den alten und kranken Superintendenten Mening zusammen mit Daniel von Büren und den Ratsmitgliedern Schumacher und Salomon unternahm, schlugen fehl. Naso erklärte beharrlich, „der gemeine Mann verstünde doch das Wort von der Gegenwart Christi nicht, möchte man es leibliche oder geistliche Gegenwart nennen, es wäre ein Betrug, das eine so gut, wie das andere, und die ganze Lehre sei wider die Schrifft" [49]). Naso wurde im Winter 1583/4 entlassen, durfte jedoch den Winter über in Bremen bleiben. Durch Fürsprache „vornehmer Personen" wurde sein Aufenthalt als Privatperson bis ins fünfte Jahr verlängert. Erst 1588/9 verließ er Bremen für immer. Unter anderen schützte und verwandte sich für ihn der Bürgermeister Schumacher[50]). Es ist vermutlich wieder der alte Kreis der Hardenbergschüler unter Führung von Dr. von Ewich und dem Rektor Molanus gewesen, der ihn deckte.

---

[47]) Gegenbericht, S. 15.
U. a. hatte Naso in dieser Predigt Pezels bremischen Katechismus Frage 49 und 50 und Conf. Aug. Art. 10 angegriffen. Er wurde genötigt, diese Predigt schriftlich Mening einzureichen.

[48]) Steubing, Biographische Nachrichten aus dem 16. Jh., Gießen 1790, S. 181 f.

[49]) Gegenbericht, a.a.O.

[50]) Gegenbericht, S. 21.
Pezel an Stucki, 23. Jan. 1590 (STA Zürich E II 345, S. 143—144 v.).

Der Fall wurde in den reformierten Kirchen bis in die Schweiz hinein überraschend schnell bekannt und rief eine erstaunliche Anteilnahme für oder gegen Naso hervor. Graf Johann von Nassau ließ aus Dillenburg anfragen und erhielt am 22. September 1585 eine einlenkende Antwort Nasos[51]). Das Emdener Ministerium schickte 1584 eine ernste Ermahnung zum Frieden an Naso und an Pezel. Die Heidelberger Fakultät versuchte 1587 nach persönlichen Vorstellungen des Bürgermeisters Schumacher, der im Sommer 1587 eine Reise in dieser Angelegenheit dorthin nicht gescheut hatte, einen Vergleich[52]). Vornehmlich waren die Nassauer um Naso bemüht, dem man eine andere Predigerstelle verschaffen wollte. Eine Verwerfung der „Irrtümer" Nasos, wie Pezel es gewünscht hatte, erfolgte in den ersten Jahren von keiner Seite. Im Herbst 1587 kam Naso nach Dillenburg und erklärte vor dem Grafen, den Dillenburger Predigern und den Herborner Professoren seine Abendmahlslehre, woraufhin Piscator urteilte, er halte „des Nasonis bekantnus für christlich und Gottes wort gemäß" [53]). Bei dieser Konferenz erbat Graf Johann von seinen Theologen ein Gutachten. Am 6. Oktober 1587 wurde es von Piscator ausgefertigt und enthielt eine positive Einschätzung der Lehre Nasos und eine heftige Kritik am bremischen Philippismus. Vom Grafen zur Vorsicht ermahnt, entwarf er am 12. Oktober 1587 ein zweites Gutachten, das wiederum eine allgemeine Rechtfertigung Nasos darstellte und lediglich die persönliche Schärfe seiner Argumentation tadelte. Auch Piscator verwarf die philippistische Redewendung von der „geistlichen Gegenwart Christi im Abendmahl"[54]). Seine Briefe an Naso vom 18. Nov. 1587 und an Pezel vom 22. Nov. 1587 [55]) gaben Naso eine gewisse Rückendeckung.

Anders lautete das Urteil aus Heidelberg. Zwar kam Schumacher am 7. Juli 1587 mit einem Friedensvorschlag nach Bremen zurück. Doch war der Ton ein anderer als im Herborner Gutachten. Tossanus und Grünrade erkannten darin ihre Übereinstimmung mit Pezels Anschauungen, sahen die Ursache des Streites bei Naso und richteten entsprechend ihre Ermahnungen an ihn. Naso war damit keineswegs einverstanden, sondern sandte am 27. August 1587 eine ausführliche Replik (4 Folioseiten) nach Heidelberg, in der er noch einmal verlangte, daß „die newe und verkehrte Lehr und Rede de praesentia essentialis corporis Christi per fidem aus der Kirche geschafft würde"[56]).

An das benachbarte Emden war Pezel schon 1583 mit einem Hilfegesuch herangetreten[57]). Menso Alting hatte ein Kolloquium der Streitenden vorgeschlagen, war jedoch auf Widerstand bei Pezel gestoßen. Ende 1584 trat dann das Emdener Ministerium in der Nasoaffäre zwar entschieden genug auf [58]), drängte jedoch immer

---

[51]) Cuno, a.a.O. S. 222.
[52]) Cuno, a.a.O. S. 223.
[53]) Piscator an Johann 12. Okt. 1587 (STA Wiesb.)
[54]) Abgedruckt bei Sudhoff, a.a.O. S. 511—515.
[55]) Bos, a.a.O. Beilage X.
[56]) Cuno, a.a.O. S. 225.
[57]) Pezel an Menso 2. April 1583.
[58]) Vgl. „Ministerii Embdani literae postremae ad Josephum Nasonem" im Anhang des „Gegenberichtes".

noch auf Mäßigung und Ausgleich und verwandte sich bei aller Ablehnung der Nasonischen Gedanken für eine neue Stelle für ihn in Wesel und der Pfalz, um einen offenen Konflikt in der reformierten Kirche zu vermeiden. Im Ganzen lag die Emdener Beurteilung auf der gleichen Ebene wie die der Heidelberger.

1587 wurde der Streit aus der vertraulichen Korrespondenz heraus verlagert in gedruckte Streitschriften. Die Opposition, die Naso gefunden hatte, und die Rückendeckung von Seiten Piscators veranlaßten ihn im Sommer 1587, seine „Historia des Abendmahls und fürnehmlich der Wort, welche Christus in Einsetzung desselben geredet, durch sich selbst und andere Schrift gründtlich und eigentlich erkläret"[59]) zu schreiben. 1588 veröffentlichte er einen „Bericht von der geistlichen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl"[60]). Pezel antwortete darauf im Namen des bremischen Ministeriums mit einem „Gründtlichen und bestendigen Gegenbericht des Ministerii zu Bremen auf den vermeintlichen Bericht M. Josephi Nasonis", Bremen 1588.

Im Zusammenhang mit diesen Schriften wandte sich Pezel auch an Beza in Genf[61]) und erbat Bezas Hilfe im Kampf gegen den neuen Gegner, den er hinter Naso in Piscator gefunden hatte. Der Briefwechsel, der daraufhin zwischen Beza und Piscator entstand[62]), zeigt sehr deutlich das verstimmte Verhältnis beider Gelehrter und ist in höchstem Maße aufschlußreich für die erwähnten Spannungen von Calvinisten und Spätzwinglianern. Denselben Sachverhalt gibt der Briefwechsel Pezels mit J. J. Grynäus in Basel und mit Rudolf Gualter in Zürich[63]) kund; denn gerade auf die Theologie der Zürcher hatte Naso sich nächst der Piscators am meisten berufen können.

1588 verließ Naso Bremen und ging auf Empfehlung Mensos nach Dillenburg, wo er sich nach anfänglicher Weigerung endlich dazu bequemte, eine Erklärung des Dillenburger Konvents zu unterschreiben (23. 4. 1589). Im Oktober des Jahres schrieb er ein Traktätlein, das Johann von Nassau so gut gefiel, daß er Pezel um die versöhnliche Geste einer Vorrede bat. Pezel lehnte ab. Doch kam es unter dem Einfluß des Grafen noch im selben Jahre zu einem Vergleich mit dem bremischen Ministerium. 1590 unternahm Naso eine Reise in die Schweiz. Seine Absichten werden deutlich aus der Warnung, die Tossanus dem Zürcher Stucki zukommen ließ[64]). „Joseph Naso hat neulich die Schweiz durchreist, um die Schweizer mit den Bremern und Heidelbergern in Streit zu bringen", schrieb er am 20. Okt. 1590 an Ludwig zu Sayn-Wittgenstein[65]).

1591 finden wir Naso in Hamm. Wieder ist er in die gleichen dogmatischen Streitig-

---

[59]) o.J., o.O. Brem. STA.
[60]) o.J. o.O. Brem. STA.
[61]) Pezel an Beza, 15. 3. 1588, 15. 4.; 24. 4. 1588. (Autogr. Genfer Archiv, Bibl. Sainte Geneviève, Mnscr. 1455, fol. 390—396).
Beza an Pezel, 12. 11. 1588; 22. 8. 1589 in: Festschr. f. E. F. K. Müller, S. 309 ff. (Autogr. Lipp. Landesarchiv).
[62]) Umfangreicher Briefwechsel in der Briefsammlung Cyprians (Titel im Verzeichnis).
[63]) Pezel an Grynaeus, Jan. 1591; 6. 2. 1593; 23. 1. 1589 Basel UB.
[64]) *Cuno*, a.a.O. II, S. 209.
[65]) ebd. Vgl. auch Pezel an Stucki, Zürich, 23. Jan. 1590 (STA Zürich E II 345, S. 643—644 v.)

keiten verwickelt. 1596 wird er nach tumultuarischen Unruhen aus der Stadt verwiesen[66]). Noch einmal gibt er 1597 seiner Abendmahlslehre eine letzte Rechtfertigung in seiner Schrift: „Kurze Erklärung der Einsetzung des Abendmahls". Eine Nachricht liegt noch aus dem Jahre 1604 vor, die von einer Kerkerhaft Nasos berichtet. Wahrscheinlich starb er, wie Cuno vermutet, in dieser Gefangenschaft auf dem Schloß Wilbeck bei Münster[67]).

Als die Wurzel dieses Streites nennt Cuno[68]) den persönlichen Neid Nasos. Naso habe als Witwer um die Tochter Pezels angehalten und sei abgewiesen worden. Das sei die Ursache zu persönlichen Differenzen und weiter zur Schärfe der theologischen Auseinandersetzung geworden. Sudhoff[69]) macht dagegen Pezel für den Konflikt und die Diskriminierung Nasos verantwortlich. Sehr viel tiefer sieht aber O. Veeck[70]), der den Streit mit dem für die reichsrechtliche Stellung Bremens gefährlichen Angriff Nasos auf Conf. Aug. Art. 10 erklärt. Die genannten Erklärungen sind sicherlich wichtige Momente an dem Konflikt. Seine Bedeutung ist mit ihnen jedoch in keiner Weise erschöpft. Nasos Abendmahlslehre ist eine durchaus originelle Weiterbildung der antischolastischen, humanistischen Auffassung des P. Ramus, die uns in Bremen schon begegnete, der Föderaltheologie Olevians und der Christologie und Rechtfertigungslehre Piscators. Naso ist ein typischer, wenn auch extremer und nicht immer sehr klarer Vertreter einer spätzwinglianischen Oppositionspartei, die sich ebenso auch in Zürich, Bern, in Heidelberg und in der französischen Kirche fand. Die Ausweitung des Streites, die sich in den genannten Korrespondenzen zeigt, beweist das. Es ist falsch, wenn Cuno behauptet: „Für solche individuellen Ansichten berief Naso sich mit dem schreiendsten Unrecht ohne Scheu auf die bewährtesten Theologen der reformierten Kirche, auf Zwingli, Bullinger, Piscator u. a." [71]). In der Tat hatte Naso den Zürcher Standpunkt mit piscatorischen Weiterbildungen zur Substanzfrage in der Abendmahlslehre vertreten.

b) *Nasos föderaltheologische Abendmahlslehre.*

Joseph Naso muß in Nassau in sehr enge Berührung und in eine sehr weitgehende Abhängigkeit zu der Herborner Föderaltheologie Piscators und Olevians gekommen sein. Von seinem ursprünglichen Melanchthonismus ist in seinen Schriften nichts mehr zu spüren. Olevian und Piscator waren darüberhinaus Anhänger der ramistischen Philosophie, in deren Bannkreis Naso ebenfalls zu finden ist. Hier liegen die Wurzeln seiner offenbar nicht ganz unmißverständlichen, radikal antimetaphysischen Aussagen zur Abendmahlslehre. Die „biblische Rhetorik" aus der Schule des

---

[66]) Menso an Zepper, 12. Nov. 1597 (Lipp. LA, Mnscr. 91):
„Nasonem se in pejus ruere, ex quaestionibus ejus de foedere et sancta coena cum animi dolore cognovi. Oro vos, fratres pro Christi amore, ut nervoso scripto errores indicatis et refutetis, ne Westphaliam tota inficiat."
[67]) *Cuno*, a.a.O., S. 238.
[68]) *Cuno*, a.a.O., S. 220.
[69]) *Sudhoff*, a.a.O., S. 378.
[70]) *O. Veeck*, a.a.O., S. 47.
[71]) *Cuno*, a.a.O., S. 236.

Ramus und Piscators ließ ihn mit einem entsprechenden biblizistischen Radikalismus alle metaphysischen Denkkategorien der philippistischen Schule als inadäquat verwerfen.

Nur die Unkenntnis dieses neuen philosophischen Hintergrundes hat den Bremern die Behauptung und die Diskriminierung möglich gemacht, Naso habe das Sakrament „entleert" und mache es zu einem „bloßen Erinnerungszeichen", wenn er die substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl leugne. Die Hauptidee Nasos lag vielmehr darin, daß er den herkömmlichen Begriff der substantiellen Gegenwart Christi durch den biblischen Begriff des „Bundes" oder des „Testamentes im Blute Christi" ersetzte. Das bezeichnete Gut im Abendmahl wollte er nicht nach der Substanz oder Person, sondern exklusiv nach dem Werk Christi benennen, als den „Bund, welchen Gott mit einem jeden Gläubigen insonderheit in dem Blut seines Sohnes aufgerichtet hat" [72]). Nicht die mystisch-metaphysisch verstandene „Gegenwart Christi in Person", sondern die „Gemeinschaft mit dem gebrochenen Leib und dem vergossenen Blut Christi", nicht der „Christus totus", wie Melanchthon lehrte, ist die Gabe des Sakramentes, sondern Christus als Mittler des Bundes zwischen Gott und den erwählten Gläubigen. Das Sakrament bietet grundsätzlich nicht mehr und nichts anderes als schon das Wort, das den Gottesbund offenbart: „Foedus autem cum Deo ipse manifesto suo verbo, rem sacramentorum signatam constituit" [73]).

Sehr deutlich wird von ihm jede ontologisch gedachte Christologie, sei es in der Gestalt der lutherischen Ubiquitätslehre oder der melanchthonischen Dialektik abgelehnt und eine rein funktional gedachte Christologie behauptet. Nicht die Person Christi, sondern ausschließlich sein Werk, nicht das Geheimnis der zwei Naturen, sondern die mediatorische Bedeutung Christi für den Bund Gottes mit den Gläubigen steht im Mittelpunkt.

Die Sakramente sind im Zusammenhange dieser Christologie „Siegel" und „Zeugnisse" des Bundes Gottes im Blute Christi. „Dieser ist das Testament und der Vertrag, welchen Gott nach dem Fall mit den Menschen in dem Blut Christi aufgerichtet und darauf allein unser Heil und Seligkeit stehet" [74]). Der ganzen Kontroverse über den „modus praesentiae Christi" geht Naso damit aus dem Wege, daß er die praesentia Christi durch den „Bund in Christus" ersetzt. Er schreibt:

> „Denn ein Siegel, und ein Siegel Gottes, und ein Siegel des Bundes Gottes sein, ist viel höher, als menschliche Vernunft und Sinnen können denken: Schleußt auch ‚Testament in Christi Blut' viel höhere güter in sich, als unter denen Worten von ‚gegenwärtigem Leib und Blut' in, mit und unter und bei Brot und Wein etwa eine Kreatur kann erdenken."
>
> „So nun der Sohn Gottes Brot und Wein zu Siegel und Zeugnis solches Bundes geheiligt und in angeordnetem Brauch auch Dich dieses Bundes dadurch will versichern (namentlich daß sein Opfer und Gehorsam auch Dir von Gott zur Vergebung der Sünden und zur Gerechtigkeit zugerechnet sei, und Du um

---

[72]) Historia, S. 51.
[73]) Naso an Piscator 31. Jan. 1590, (Autograph. Mnscr. Brem. a. 10. Nr. 181 a).
[74]) Historia S. 45.

desselben willen zum Kind und Erben Gottes seist angenommen, der Hl. Geist Dir gegeben, ja daß er Dich dadurch will erinnern, daß Du sein Eigentumb geworden und Du Dich selbst verleugnen und den Lüsten der Welt absterben und durch Kreuz und Tod ihm in seinen Geboten andächtig nachfolgen sollst etc.), wie können sie höher erhaben und zu mehr völligen und vollkömmlichen Zeichen von ihm sein gemacht?"

„Eine jede Ordnung Gottes ist und wird zum Fluch, wo sie mit Menschentand beschmeißet und mit Aberglauben mißbrauchet wird. Die lere aber von der Gegenwart des Leibes Christi ist von Menschen erdacht und verkehret dem Herrn Christo beides, sein hl. Zeichen und den Bund in seinem Blut und verwirret den Auserwelten in ihren Herzen alles, was sie aus der Schrift von ihrem Heil und Seligkeit richtig gefasset und gelernet. Darum notwendig folget, daß man eben durch diese lere von der Gegenwart des Leibes Christi Brot und Wein nicht alleine zu bloßen, sondern auch zu verfluchten Zeichen und sich selbst samt anderen durch solche verkehrungen dem Herrn zu grewel mache."[75])

„Der Bund Gottes im Blut Christi" ist für Naso auf der anderen Seite identisch mit der paulinischen „Gerechtigkeit des Glaubens". Die Sakramente sind für ihn „testimonia voluntatis Dei erga nos" und „sigilla justitiae nostrae". Mit ihnen schließt Gott einen Bund, einen Vertrag auf Gegenseitigkeit, mit den Menschen. Gott bietet den Menschen Vergebung der Sünden, die Gabe des hl. Geistes und das ewige Leben „um des Gehorsams Christi willen" und fordert von ihnen, in diesem Leben nach der Liebe zu leben und Werke der Liebe zu tun. Diese föderaltheologische Behandlung der Abendmahlslehre hat Naso als die einzige, und zwar biblische, Lösung angesehen, um der ganzen Kontroverse über „substantia" und „praesentia" und den „modus praesentiae Christi" zu entgehen, in der der Protestantismus stagnierte. Wenn das Sakrament einen Bund appliziert, dann ist jede „Metaphysik" in der Abendmahlslehre mit all ihren scholastischen Problemen überflüssig. Es entfällt allerdings auch die mit einer Ontologie oder „Substanzschwärmerei", wie Naso zu sagen pflegte, stets verbundene „Christusmystik". Von einer „Christusgemeinschaft" oder einer „insitio in Christum", die noch bei Calvin im Mittelpunkt stand, konnte keine Rede mehr sein, denn das Sakrament repräsentierte nicht mehr Christus in Person, sondern die mediatorische Frucht seines Sterbens. Das Abendmahl wurde ausschließlich zu einem deklarativen, föderaljuristischen Akt der Rechtfertigung. Der „Christus pro nobis" verdrängte den „Christus in nobis". Die „Vita nova" konnte nur noch als die entsprechende Vertragsforderung auf der Seite des Menschen beschrieben werden. Nasos Bundesbegriff läßt das recht deutlich erkennen:

„Gleich wie in einem Vertrag eine jede Part das ihrige dazu sagen, willigen und tun muß, also beut Gott uns Menschen in diesem Vertrag nicht allein Vergebung der Sünden, hl. Geist und ewiges Leben an, um des einigen Opfers und gehorsams Christi willen, sondern er erfordert auch wiederum von uns, die wir seiner Gnade wollen teilhaftig werden, daß wir uns müssen verpflichten,

---

[75]) Historia S. 49 bis 51.

in diesem Leben nach alle dem Vermögen, das er uns gibt, für ihm heilig und unsträflich durch die *Liebe* zu leben, mit dieser Ankündigung, daß nach diesem Leben wir für dem Richtstuhl Christi nach solchen Werken der Liebe gerichtet und ein jeder empfahen wird, nach dem er guts oder böses bei leibs Leben getan habe. Dieses ist das Testament und Vertrag, welchen Gott nach dem Fall mit dem Menschen in dem Blut Christi aufgerichtet und darauf all unser Heil und Seligkeit stehet." [76])

Wörtlich beruft Naso sich für seine föderaltheologische Auffassung auf Olevians Schrift „De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos itemque de mediis, quibus ea ipsa substantia nobis communicatur, libr. duo", Genf 1585 [77]).

Pezels Position dagegen beschreibt Naso Piscator in einem Brief mit den Worten: „Refertur foedus tantum ad Dei promissiones, non pertinet ad rem sacramentorum." [78]) Er folgert dagegen: „In foedere non fit mentio praesentiae Christi, sed remissionis peccatorum. Item: id obsignatur in coena, quod in Evangelio promittitur. Promissio propria Evangelii est remissio peccatorum. Ergo nihil aliud obsignatur." Und die Ablehnung der Pezelschen Präsenz- und Substanzlehre geschieht mit der Logik: „Peccatum non est substantia, ergo justitia non est substantia, ergo: aliud est beneficium Christi, aliud Christus ipse."

Damit ist der dogmatische Punkt genannt, an dem Pezels Kritik einsetzt. Hatte Naso erklärt, er wolle sich nur dem Urteil der Zürcher und Genfer unterwerfen, so weist Pezel auf den Consensus Tigurinus und auf die Confessio Helvetica posterior, in denen erklärt sei: „Non absentem, sed praesentem esse Christum in Ecclesia." Denn wo die „beneficia Christi" seien, da sei auch Christus selbst. Naso reiße mit seiner föderaltheologisch begründeten Beschränkung der Christologie auf das mediatorische Werk Christi die Substanz des Leibes Christi von seinem Verdienst, das Wesen von seiner Kraft und die Person von ihrem Werk. „Das ist eben der Streit, ob die Sakramente allein auf das Verdienst des Opfers Christi und nicht zugleich und am allermeisten auf Christus selbst weisen. Wir sagen: Ja; Naso: Nein." Entsprechend: „Naso sagt: Christi Fleisch und Blut genießen, sei anders nichts, als glauben, daß er für uns in den Tod gegeben und Vergebung der Sünden etc. erworben. . . Er unterscheidet nicht recht: Gemeinschaft mit Christus und imputatio obedientiae Christi, welches letzte eine Folge des ersten ist" [79]).

Menso Alting hat diese Kritik zuletzt auf die treffende Formel gebracht:

„Foedus docet sine mediatore,
sacrificium absque sacerdote,
justitiam promittit, et justificantem negat,
imaginatur corpus crucifixum sine substantia, sine qualitate,
sine quantitate" [80]).

---

[76]) Historia S. 27.
[77]) Historia S. 62. Vgl. auch Tossanus an Naso, übersetzt im Auszug bei Cuno, a.a.O. S. 231.
[78]) Mnscr. Brem. A. 10. Nr. 181 a.
[79]) Im Gegenbericht des Ministeriums.
[80]) „Ministerii Embdani Literae Postremae."

c) *Piscators Christologie in Nasos Abendmahlslehre.*

Noch mehr als der von ihm zweifellos nicht ganz recht verstandenen Föderaltheologie Olevians war Naso der mediatorischen Christologie und imputativen Rechtfertigungslehre Piscators verpflichtet. Von der ramistischen Reform und Reinigung der Theologie von allen ontologischen und scholastischen Zusätzen beseelt, hatte Piscator die Eliminierung metaphysischer Begriffe in der Christologie konsequent durchgeführt [81]). Die lutherische Interpretation der biblischen Zeugnisse mit ontologischen Begriffen, wie sie in der essentiellen Rechtfertigungslehre Osianders, in der substantiellen Sündenlehre des Flacius und in der Ubiquitätschristologie bei Brenz vorlag, galt in seinen Kreisen, wie auch bei den Zürchern, als der eigentliche Sündenfall, den die Theologie mit ihren menschlichen additamenta vollzogen habe. Erstaunlicherweise sah man die genannten Anschauungen, die bekanntlich auch in der lutherischen Kirche nicht unwidersprochen blieben, auf einer Linie und hielt jeden Kompromiß mit ihnen für einen Verrat der „biblischen Theologie". So war aus diesen Kreisen der Ramisten und Zwinglianer ein ständiger Widerspruch gegen die Unionsbemühungen der Genfer laut geworden, der sich speziell gegen die Rede von der „substantiellen Gegenwart Christi" im Abendmahl, wie sie Beza und die Confessio Gallicana Art. 36 gebrauchten, richtete [82]). Der Consensus Tigurinus war mehr als einmal bedroht, zumal die Zürcher und Berner den zweideutigen Bucerschen Unionsformeln, auf die Beza mehrfach zurückgriff, mißtrauten und sich nicht gebunden fühlten, den Kompromißbekenntnissen der Genfer zu folgen.

Für Piscator war zunächst die Frage nach der eucharistischen Christologie besonders aktuell. Er war vom Luthertum (Marbach, Straßburg) zur Reformierten Kirche übergetreten, als er vor die Entscheidung zur Formula Concordiae gestellt wurde. Seine neue kompromißlose Haltung zur Ubiquitätschristologie brachte ihn dann nicht nur in Konflikte zum Luthertum, sondern auch zum Calvinismus, sofern dieser aristotelisch-scholastisch dachte und auf den Unionsformeln Bucers und Calvins bestand. Die christologischen Formeln, die hier entwickelt wurden, die Auffassung von der

---

[81]) Piscator an Beza, 25. März 1594 (Cyprian XLIII):
„Interim tamen fateor nonullas reprehensiones nimis duras mihi visas esse: Qualis est illa statim ab initio, cum ais: te semper totum ab *illa Ramea tum in pervertendis logices regulis* tum in plerisque ac fere omnibus ante hac usitatis vocabulis innovandis audacia sic abhorruisse, ut in eorum scriptis, qui ducem illum sequuntur, multa non satis intelligas, neque sane de iis intelligendis magnopere tibi laborandum putes. *Ego vero de logica Ramea longe aliter sentio:* et lucem veritatis, perspicuitatis, ordinis et denique genuini disserendi usus in illa agnosco, ac proinde in meis qualibuscunque scriptis ducem illam sequi me non pudet nec poenitet."

[82]) Zu den Differenzen über den Substanzbegriff in der Abendmahlslehre zwischen Beza und den Zwinglianern vgl. H. *Heppe*, Beza, 1861, S. 51 ff; *Schmidt*, Petrus Martyr, S. 211; *Pestalozzi*, Bullinger, S. 396. Zusammengefaßt ergibt sich folgendes Bild: 1557 reiste Beza im Auftrage der Schweizer ev. Städte nach Würtemberg, Heidelberg und Frankfurt, um die deutschen Fürsten für die verfolgten Waldenser zu mobilisieren. Die politischen Verhandlungen wurden durch den Einfluß Andreaes und des Heßhusius mit konfessionellen Bedingungen verknüpft. Beza legte ein Abendmahlsbekenntnis vor, das auf Bucers (1536) und Calvins (1549) Formeln fußte. Es wurde von den Lutheranern alsbald zur Isolierung der Zürcher von den Genfern benutzt und rief daher Bullingers und Martyrs Protest hervor, der sich namentlich gegen den verwandten Substanzbegriff richtete. Auf dem Wormser Kolloquium erreichte Beza eine Art Ultimatum der Zürcher gegen seine Unionsversuche, die sich durch

„communicatio idiomatum dialectica", lehnte er sowohl in der Wittenberger, als auch in der Genfer Form ab.

Aus einer brieflichen Kontroverse[83]) mit Beza aus dem Jahre 1580 wird seine christologische Differenz zum orthodoxen Calvinismus sichtbar. Wieder ging es um die Frage, ob die philippistische Formel: „Christus homo est ubique" legitim festgehalten und in den Unionsverhandlungen mit Lutheranern gebraucht werden dürfte.

Beza behauptete diese Formel, mit der Einschränkung freilich, daß diese Realpräsenz als eine Personpräsenz, nicht als eine Naturenpräsenz an sich zu verstehen sei: „Nisi enim fatemur, Christum etiam quatenus homo est, esse filium aeternum: personam dividimus cum Nestorio" [84]).

Piscator hielt dagegen die Communicatio idiomatum auch in der philippistischen, dialektischen Form für eine Inkonsequenz und stellte die These auf: „Personalitas filii Dei non est communicata carni Christi. Ea personalitas est aeterna et immensa. At humana natura Christi non est ab aeterno generata a Patre, nec est immensa." Eine Personeneinheit ohne Natureinheit zu denken, wenn auch die eine konkret und die andere abstrakt zu verstehen sei, hielt er für unlogisch[85]). Damit lud Piscator alsbald den Vorwurf des „Nestorianismus" auf sich, den ihm sowohl Beza, als auch die französische Nationalsynode von Gap 1603 einbrachten. Dieses Urteil aus dem Ketzerkatalog der alten Kirche ging jedoch an den ganz anders gearteten, positiven christologischen Aussagen Piscators vorbei. Seine Christologie ist nach dem ramistischen Programm des Antiaristotelismus rein funktional gedacht und mediatorisch aufgebaut. Die Substanz des Heilswerkes Christi ist nicht die gottmenschliche Person in der konkreten Einheit beider Naturen, sondern die Bestimmung, das Amt und die mediatorische Funktion, die Christus in seinem leidenden Gehorsam „quatenus homo" erfüllt hat. Der „Tod Christi" ist eine Metonymie für sein satisfaktorisches Erleiden des Zornes Gottes gegen die Sünde des menschlichen Geschlechtes. Die Voraussetzung dafür ist, daß Christus für seine eigene mensch-

---

[83]) Sehr gute Darstellung bei *Bos*, Johann Piscator, 1932, S. 78 ff, S. 150 f. Vgl. ferner die umfangreiche *Briefsammlung Cyprians*.

[84]) Zitat bei Bos, S. 151.

[85]) Zitat bei Bos, S. 151, Anm. 3.

---

den Cons. Tigurin. nicht gebunden fühlten, die Conf. Aug. in irgendeiner Form anzunehmen. 1559 nahm Beza seine Bemühungen wieder auf, um den verhafteten Ann de Bourg zu retten. Calvin selbst setzte hier das Bekenntnis auf, und wieder protestierten die Zürcher und Berner. Beza erklärte sein Verständnis des Abendmahls: „Christus selbst wird uns dargereicht, doch nicht allein Frucht und Wirkung des Todes Christi, sondern Christi Substanz und Wesen, wodurch in der Vereinigung mit ihm alles aus ihm in uns geleitet wird" (Heppe. a.a.O. S. 73). Von dem Religionsgespräch zu Poissy 1561 schrieb Martyr an Bullinger: „Den Ausdruck ‚Substanz' müssen sie gezwungenermaßen gebrauchen, weil er sich in ihrem Bekenntnis findet." (Heppe, a.a.O.). In Frankreich wurden diese Differenzen auf der 7. Nationalsynode zu La Rochelle 1571, die unter dem Vorsitz Bezas tagte, entschieden. Außer ihm und seinem Gegenspieler P. Ramus waren anwesend u. a. Condé, Coligny und Graf Ludwig von Nassau. Ramus und Jean Morell hatten die Genfer Kirchendisziplin bestritten und die Eliminierung des Substanzbegriffes aus der Abendmahlslehre der Conf. Gall. Art. 36 gefordert. Beides wurde abgelehnt (vgl. E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften, S. 230, und Aymon a.a.O. I, S. 99 ff). Ramus schrieb daraufhin an Bullinger, daß in La Rochelle der Zürcher Lehrbegriff anathematisiert worden

liche Person das Gesetz Gottes in vollkommenem, aktivem Gehorsam erfüllt hat. Aus einer Christologie, die so rein von der Funktion und vom Werk aus gedacht ist, folgt mit Notwendigkeit eine rein imputative Rechtfertigungslehre. Nur der leidende, stellvertretende Gehorsam Christi wirkt die Rechtfertigung des Menschen, nicht aber die Heiligkeit seiner Person und der Gehorsam seines Lebens, denn diesen hat er für seine eigene Person dem Gesetz geleistet. Christi Gesetzeserfüllung enthebt den gerechtfertigten Menschen nicht der eigenen Gesetzeserfüllung, sondern stellt ihn vielmehr wieder in das ursprüngliche Verhältnis zum Gesetz innerhalb des Bundes Gottes: „Non enim Christus nos redemit e necessitate observandi legem moralem." Es gibt nur eine Beziehung Christi zum Menschen, nämlich die der Satisfaktion und Rechtfertigung, durch die der Gottesbund im Gesetz wiederhergestellt ist für den Gläubigen.

Für Piscator, und das gehört hinein in die Vorgeschichte der Dordrechter Synode, ist Christus die „causa salutis", und zwar die „causa instrumentalis", nicht aber „materia salutis". Schon hier in der Kontroverse zwischen Beza und Piscator brechen die Differenzen der calvinistischen Partei auf der Dordrechter Synode auf [86]).

Ihren kritischen Punkt erreichte seine Christologie in den Folgerungen, die sich für die Abendmahlslehre ergaben. Hier finden wir Piscator in voller Übereinstimmung mit dem umstrittenen Joseph Naso. Seine briefliche Kontroverse mit Beza aus den Jahren 1587 bis 1589 zeigt im Grunde genau dieselbe Front, die Naso gegen Pezel aufgerichtet hatte. Auf der anderen Seite wurden Beza und Pezel über dem gemeinsamen Feinde zu Freunden.

Als Naso im Herbst 1587 nach Dillenburg kam, fand er in Piscator eine starke Rückendeckung. Piscators Gutachten vom Oktober 1587 enthalten genau den gleichen Angriff auf die philippistische Formel der Bremer von der „praesentia essentialis corporis Christi per fidem". In seinem Begleitschreiben vom 6. Okt. faßt er seine Anschauung zusammen:

„Dasz die gemeldte Parteien durch Gottes Gnade möchten versöhnet werden, wenn die Kirchendiener zu Bremen die Wort des Apostels Paulus 1. Kor. 10 von der

---

[86]) Beza an Piscator, 17. Dez. 1588, Cyprian XXXIV: „Christum pro materia salutis nostrae constituo, propterea quod et in ipso ut subjecto inhaerent et justitia, cujus imputatione servamur et vis illa nos sanctificans: et ab ipso nobis vere communicato et mystice unito vita omnis spiritualis emanat et gloriosa tandem illa immortalitas emanabit, sicut in ipso ab aeterno ad salutem praedestinati sumus, ut non dubitem, quin sine multorum offensione non possit Christus etiam ut Mediator, et in iis quae pro nostra salute peregit, atque adeo etiam quatenus Homo est per se, inter causas duntaxat instrumentales numerari."

---

wäre (Heppe, a.a.O. S. 249). Damit erneuerte sich die alte Spannung. Beza bestritt jedoch diesen Vorwurf und wollte das Anathem der Synode nur auf gewisse frz. Kirchen (Lyon) anwenden, in denen er die Kreise der „italienischen Häretiker der Spätrenaissance" (Cantimori) vermutete, die unter Leib und Blut Christi nur die „energia", d. h. den Erfolg, anstatt der Sache selbst, verstehen wollten und damit nicht den „Christus totus", sondern nur die Frucht und Wirkung seines Opfertodes zur res signata im Abendmahl erklärten (Cantimori, a.a.O. S. 257 ff).
Die Geschichte dieser Differenzen zwischen Zürchern und Genfern um den Substanzbegriff in der Abendmahlslehre auf der einen, und um die Kirchendisziplin auf der anderen Seite macht die Bremer Problematik in ihrer Weitläufigkeit und historischen Bedeutung besonders interessant.

gemeinschaft des leibes und blutts Christi recht und grundtlich auszlegten, und dann die dunkle und der hl. Schrifft unbekannte reden von Gegenwart des leibs Christi im hl. Nachtmal als nicht erbewlich, sonder vil mehr ergerlich und schedlich (— etwas später: „die einfeltigen mögen durch dieselbe leichtlich in seltsame und irrige gedancken gerathen") fahren ließen, und dargegen von den sacramenten redeten wie die hl. Schrift davon redet . . . : dasz die sacramenta seien zeichen des bunds, nemlich des gnadenbunds, den Gott mit Abraham und allen glaubigen gemacht hat, welcher bund mit vergießung des blutts Christi bestetigt ist: dasz das hl. Nachtmal seie ein gedachtnus oder gedenckzeichen des tods Christi, und gleichmit ein sigel oder pfand, dasz uns Christus mit seinem tod erlöset habe, und endlich, dasz Christus sampt seinem hl. Geist kreftiglich in den herzen seiner auserwelten durch die sacramenta als zeugnisse eben das wirket, welches er auch wirkt durch das zeugnis des Evangelii, nemlich sterckung des glaubens und also vermehrung unserer gemeinschaft mit Christo an dem ewigen leben" [87]).

Wort und Sakrament weisen für ihn allein auf das Opfer Christi hin. Die Lehre von der Gegenwart des Leibes Christi gehört nicht in die Lehre vom Abendmahl, denn es ist für Piscator nicht die Frage, w o sein Leib ist, sondern w o z u das gebrochene Brot verordnet ist [88]). Auch die philippistische und calvinistische Auskunft von der „praesentia spiritualis" ist schlecht, weil sie noch auf die falsche Fragestellung, wo der Leib Christi sei, antwortet und dazu verführt, sich solche Gedanken zu machen, daß Leib und Blut Christi wunderbarerweise in die Seele kommen durch den Glauben. Für Piscator gibt es daher keine „mystische" Christusgemeinschaft im Sinne der calvinischen „concorporatio" [89]), sondern nur eine „ethische" Christusgemeinschaft im Sinne der ramistischen „consociatio". Die „conjunctio seu unio fidelium cum Christo" ist nach seiner These die „mutua Christi et fidelium obligatio ad sese mutuo amandum, nec non inter ipsos amor" [90]). Daher ist das Abendmahl die Bezeichnung dieses ethischen Gnadenbundes gegenseitiger Liebe, den wir auch schon in den Schriften Nasos kennengelernt haben. Dieser Angriff, der sich zunächst nur gegen den bremischen Philippismus richtete, brachte Pezel in schwere Bedrängnis. 1588 schreibt er an Graf Johann, „M. Joh. Piscator habe sich etwas zu weit in Nasonis Streit, auch mit allerhandt geschriebenen und gedruckten Schriften eingelassen und verteidige gleich desselben Meinung von der re signata", und Menso ermahnte Piscator im Okt. 1588, „dubium non esse, si Naso illos legat, quin statim gloriaturus sit, se inter alios etiam invenisse patronum eum,

---

[87]) Ausführlich bei *Bos*, a.a.O. S. 155 f.

[88]) Argumentation im 2. Gutachten vom 12. Okt. 1857, abgedruckt bei Sudhoff, a.a.O. S. 511 ff.

[89]) Beza an Piscator, 17. Dez. 1588, Cyprian XXXIV: „Nec illud etiam facile feretur nisi commoda interpretatione declaretur, quod in quaestione caeteroquin a te diligenter explicata περι τον ρητον in verbis coenae Domini dicis ipsum Christi corpus (quod etsi pro nobis in mortem traditum, tamen nunc non est nobis seorsim ab anima sua considerandum, quum de ipsius efficacia quaeritur) in nos nihil agere nec in animas, nec in corpora nostra: quod manifeste videtur illa vitis parabola refelli, et eo quod caput nostrum secundum eam certe naturam, qua nos contingit, particeps nostrae carnis et sanguinis factus, vocatus et est: unde spiritualis ille omnis sensus et motus in membra corporis ejus, ex carne ejus, et ex ossibus ejus facta *mysterio illo magno mysticae concorporationis*, cujus σφραγίς est coena Domini, derivatur."

[90]) Thes. theol. I. Loc, XIII.

quem praecipuo loco habeat generosus Dominus Comes Nassoviensis" [91]). Ganz ähnlich äußerte sich auch Beza am 20. Aug. 1589: „Nec ignoras, opinor, D. Nasonem, hominem mihi alioqui non aliunde, quam ex magnis turbis in Ecclesia, in qua versabatur, excitatis notum, errori illi suo gravissimo nominis etiam tui auctoritatem, si satis vera sunt, quae non obscure feruntur, praetexuisse" [92]). Pezel wandte sich über diesem neuen Gegner durch Vermittlung des bremischen Theologen Johann Esych, der gerade in Basel und Genf studierte, an Beza. Er ließ Beza den „Gegenbericht" des Ministeriums unterbreiten und beschwerte sich am 15. März 1589 brieflich über Piscators Haltung im Naso-Streit. Naso beweise seine Irrtümer mit Briefen Piscators und einem Brief Piscators an Beza, der unwidersprochen geblieben sei. In diesem nämlich seien nicht nur die papistische, flacianische und ubiquitistische Lehre von der „praesentia corporis Christi ad locum panis" bestritten, sondern auch die „orthodoxe" Sentenz von der als „koinonia" verstandenen Gegenwart Christi im Abendmahl. Pezel schließt mit der Bitte, Beza möge Piscator zur Einsicht rufen [93]). Beza hatte zuvor, schon am 12. Nov. 1588 Pezel seine Freundschaft versichert mit einer großzügigen Rechtfertigung sowohl seiner vermittlungstheologischen Arbeit als auch seiner Haltung im Naso-Streit. Bei und hinter Naso und seinen Anhängern vermutet Beza die gleichen zwinglianischen und ramistischen Kräfte, die schon mehrfach versucht hätten, die calvinistischen Formulierungen des Consensus Tigurinus zu beseitigen. Es seien die „Emissäre des Satans", die 1572 von Zürich aus den Consensus der Genfer mit der französischen Kirche zu untergraben gesucht hätten. Ohne den Namen des Märtyrers der Bartholomäusnacht zu nennen, spielt Beza ersichtlich auf die Partei des P. Ramus an, die ihn auf der Synode zu La Rochelle 1571 zu einem harten Anathem brachte [94]). Mit der Elimination des Substanzbegriffes aus der Abendmahlslehre, wie es Ramus, die Zür-

---

[91]) Bos. a.a.O. S. 20.

[92]) Briefsammlung Cyprians Nr. XXXVII.

[93]) *Pezel an Beza* (Genfer Archiv, Bibl. Sainte Geneviève Mnscr. 1455. fol. 390): „Reliquam ad Nasonis libellos maledicos responsionis nostrae partem Esychio nostro mitto, in quam, antequam tuae ad nos literae allatae essent, quintam illam epistolam tuam allegavimus, Embdanis etiam 65, atque utramque quidem cum collegis meis toto pectore subscribo. Ille vero pseudadelphos noster nondum quiescens hoc agit, ut non modo nostram nobis ecclesiam aliis atque aliis molitionibus turbare pergat, sed alibi etiam ecclesias reformatas inter se committat. Nam quod mireris, glossatur ille se in suas partes pertraxisse virum alioqui doctum et pium, *Joannem Piscatorem*, qui Habano est, cujus et epistolas privatim ad amicos, et unam ad te quoque scriptam passim ostendit: in quibus non modo Papistarum, Flacianorum, Ubiquitariorum de praesentia corporis Christi ad locum panis, sed etiam Orthodoxorum de praesentia quae est tes koinoneseos sententias et loquutiones in universum abjici affirmant ii, qui epistolas illas legerunt, quas videre mihi nondum contigit. Sed non ita pridem edidit Piscator libellum Aphorismorum, eumque, ut video, Reverendae tuae Dignitati inscripsit, in quo de re signata sacramentorum atque adeo de koinonia fidelium cum Christi carne nimis dilute loqui videtur. . . . Nolim autem virum bonum et eruditum litem alienam tuam facere, nolim communibus adversariis novam criminandi ac calumniandi Orthodoxos materiam ab eo objici, nolim plausibili nominis tui praetextu simpliciter damnari phrases ab Orthodoxis recte explicatas de praesentia et koinonia spirituali corporis Christi. Et abs te monitum de re tota diligentius cogitaturum non dubito."

[94]) *Beza an Pezel*, 12. Nov. 1588 (Festschr. f. Müller, S. 309 ff)
„Caeterum Nasonem illum Ecclesiae vestrae turbulatorem valde gaudeo dentem, ut ait ille, solido impegisse, sicut ex vestrae adversus illius calumnias apologiae

cher hin und wieder, jetzt aber Piscator und Naso forderten, sieht Beza eine umstürzende Verwirrung kommen, die darin besteht, daß man für die „res signata" des Sakramentes nicht mehr Christus selbst, sondern nur noch seine „merita et beneficia" nimmt. Das aber ist für ihn das gefährliche Gift der „italienischen Häresie", der Alamani, Capponi, Blandrata u. a., deren Subjektivismus jede kirchliche Ordnung zu unterwandern droht[95]. So warnt er Piscator (14. Februar 1589): „. . plane videaris in eorum transire sententiam, qui pro re sacramenti non ipsum Christum, sed ejus duntaxat merita et beneficia constituunt. . . Tantum illud addam, ut in D. Calvini scriptis diligenter observes Christum ipsum, et nostram cum illo ipso et ejus substantia spiritualem quidem, sed veram unitionem, a meritorum et beneficiorum ipsius participatione, ut nunquam separari, ita semper distingui . . ."[96].

Beza stand also in der gleichen Auseinandersetzung mit jener spätzwinglianischen, ramistischen und den italienischen Häresien nicht unzugänglichen Oppositionspartei, wie Pezel in Bremen mit Naso und Piscator. Der Briefwechsel zeugt von der Annäherung beider. Das Ergebnis war, theologisch gesehen, die Tatsache, daß sich der aristotelische Melanchthonismus, den Pezel vertrat, eher dem aristotelischen Calvinismus Bezas als dem ramistischen Zwinglianismus akkommodieren ließ.

Das zeigt zuletzt auch Pezels Memorandum an Stucki und die Zürcher vom 23. Jan. 1590[97], deren verborgene Unterstützung Nasos und deren offener Widerstand gegen Bezas unionistische Abendmahlslehre ihm wohlbekannt waren. Weil Naso sich nur dem Urteil der helvetischen Kirchen unterwerfen wollte, hatte Pezel bis dahin keine Verbindung zu den Zürchern aufgenommen. Jetzt aber ruft er ihnen noch einmal die umstrittenen Sätze ins Gedächtnis: „Ea ex hyperbole illa, quam propter omnium expectationem in suggestu et protulit et defendit, orta est: Quod vocem ipsam praesentiae corporis Christi in coena Domini in universum damnaret, et sive in pane, sive coenae praesens esse fidei nostrae corpus Domini, doceret mihi nisi meram imposturam et figmentum humani cerebri, imo diaboli ipsius esse, acriter contendebat. Ab hac hyperbole postea ulterius progressus, paradoxon illud vehementissime propugnare, cepit: Koinoniam corporis Christi nullam aliam esse, quam sacrificii seu meriti ipsius: Et objectum fidei nostrae . . . aliud non esse, quam mortem et passionem Christi, utpote qua sola nitatur justitia fidei." Naso sei vor

---

[95]) *Cantimori*, Italienische Häretiker der Spätrenaissance, S. 258 f.
[96]) Beza an Piscator, Briefsammlung Cyprians XXXV.
[97]) „De nova controversia super re coenae Dominicae exorta in Ecclesiae Bremensis in Saxonia inter eique ministros: D. Christopherum Pezelium et M. Josephum Nasonem: Christoph. Pezelius Stuckio", 23. Jan. 1590 (STA Zürich E II 345 S. 643 ff).

---

praefatione cognovi, quam optimus *Esychius* noster est mihi Latine interpretatus. Eandem tragoediam per emissarios nonnullos conatus est Satan jam olim inter Tigurinos carissimos fratres et D. Calvinum beatae memoriae excitare, editam postea, anno videlicet 49 utriusque Ecclesiae consensione mutua abolitam. Sed ne sic quidem Satan conquievit, adeo ut parum admodum abfuerit quin anno 72 hac occasione eadem Ecclesia Tigurina per male furiatum quendam, cujus nomini nunc demortui parco, cum Gallicis et hac nostra committeretur. Sed de re tota intellecta, sicut ex epistola nostra 5 et 65 tibi videbitur cognosces, irritus etiam hic fuit Sananae conatus, adeo ut nihil ab eo tempore fuerit his omnibus Ecclesiis conjunctius, quam consensionem perpetuam fore confido."

fünf Jahren vom Magistrat — „etiam propter politicas causas quasdam" — entlassen worden, doch habe er — „affinitate et patrocinio unius ex Consulibus" (Schumacher) — bis jetzt in der Stadt bleiben können. Eindringlich führt Pezel den Zürchern die Gefahr der Nasonischen Häresie vor Augen, indem er sich auf Beza beruft und den Vergleich zu gewissen Zürcher Häretikern zieht: „Comparat (scil. Beza) autem Nasonem turbatorem cum male feriatis quibusdam hominibus, qui in vestris quoque Ecclesiis diversis temporibus similem controversiam moverint, et Genevensem ac Tigurinam Ecclesiam committere inter se studuerint. Citat autem nominatim Epistolam quintam et 65 in tomo Epistolarum ipsius". Pezel schließt mit einer beschwörenden Warnung vor Naso, der sich aufmache, die Schweizer Kirchen zu besuchen und durcheinander zu bringen.

Einen letzten Beweis für den Zusammenhang, in dem Naso mit den Zürcher Opponenten und den ramistischen Streitigkeiten in Frankreich zu sehen ist, gibt der „Gegenbericht" des Bremischen Ministeriums:

> „Et recordamur similem fere concertationem in Ecclesiis Gallicis ante annos 15 fuisse excitatam: quam gravi judicio pie ac prudenter statim compressit et consopivit Synodus Rupellana, uti patet ex literis Nemauso ad Helveticos datis 15. Mai 1572 (vide in Epistolis Bezae 65)" [98]).

d) *Die theologiegeschichtliche Bedeutung des Naso-Streites.*

Aus dem Nachweis dieser Hintergründe wird klar, welch eine entscheidende Rolle der ganze Nasostreit für die geistige Gestalt der reformierten Kirche in Bremen spielte. Es sind die Anschauungen der alten Hardenbergschüler, das neue ramistische Denken, das aus der Schule des Bremischen Gymnasiums durch Molanus und Dr. Ewich den Philippismus untergrub, und die spätzwinglianischen Abendmahlslehren Saleburgs und Langens, die hier im Nasostreit noch einmal und zwar jetzt mit einer ganz anderen theologischen Tiefe und viel breiterer Rückendeckung aus anderen reformierten Kirchen wiederkehrten. Es mußte für Pezel um eine kompromißlose Entscheidung gehen, wollte er sein Programm des „reformierten Philippismus" durchführen und sowohl die Verbindung zu den alten Melanchthonianern, als auch zu den neuen calvinistischen Freunden in Heidelberg, Emden, Nassau und Genf aufrechterhalten und seine Unionsbemühungen zu den Kirchen der Confessio Augustana fruchtbar gestalten. Für den Rat der Stadt war in der Tat der reichsrechtliche Boden der Confessio Augustana, auf dem man ja stand, gefährdet. Die drohende Isolierung auf kirchlichem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet mußte vermieden werden. Aus diesen Gründen erklärt sich die Schärfe des Konfliktes.

Für die Theologiegeschichte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist der Nasostreit in allen seinen, nicht auf Bremen beschränkten, Auswirkungen insofern von großer Bedeutung, als hier m. W. einmalig die alten Spannungen zwischen Genf und Zürich in der Abendmahlslehre auf deutschem Boden nicht verdeckt, sondern in einem harten Kampf ausgetragen wurden. Der Ramusstreit auf der französischen Nationalsynode zu La Rochelle 1571 fand in Bremen 1584 bis 1589 auf einer viel breiteren

---

[98]) Act. Eccl. Brem. Nr. 4.

Ebene seine deutliche Wiederholung. Daraus ergibt sich für das Bild und die Beurteilung der sog. „deutschreformierten Tradition" ein bisher kaum genügend beachteter Akzent.

Christoph Pezel hatte seine Stellung innerhalb des reformierten Lehrbereiches stets gegen zwei Seiten zu verteidigen, gegen die lutherische Streittheologie und gegen diese Oppositionspartei im eigenen Lager. Es ist daher verständlich, wenn seine eigene Theologie unter dem Druck dieser beiden Gegner zu einer sehr selbständigen Form fand, die weder „calvinisch", noch „zwinglianisch", noch „melanchthonisch" zu nennnen ist, sondern eben „reformiert-philippistisch" war und damit eine durchaus selbständige Reform der philippistischen Tradition darstellt. Seine Abendmahlslehre im Consensus Bremensis von 1595 fixiert im Art. II, 12,8 noch einmal die Verwerfung der Naso-Piscator-Ramus-Theorie und begründet die These von der „geistlichen Gegenwart Christi im Abendmahl".

Kapitel 3

Pezels Kampf gegen die Abendmahlslehre und das Reformationsverständnis des Luthertums bei Selneccer

Der Streit um das lutherische Ubiquitätsdogma ging bei Pezels Ankunft in Bremen schon fast dreißig Jahre lang hin und her. Der Bucerschüler Hardenberg war daran gescheitert. Ebenso waren die Lutheraner wie Simon Musaeus 1563 und Jodocus Glanaeus 1580 damit zu Fall gekommen. Mit der Berufung Marcus Menings 1570 und seinem „des Ministerium zu Bremen einfältigen und einhelligen Verstand und Vergleichung in den vornehmsten Stücken der christlichen Lehre, insonderheit im hl. Nachtmahl", 1572, hatte man mit Unterstützung des Senates unter Daniel von Büren versucht, sich auf die Vermittlungsformeln des Vulgärmelanchthonismus zu einigen. Die Superintendentur M. Menings von 1570 bis 1584 ist jedoch charakterisiert von der unklaren theologischen Position dieser mehrdeutigen Vermittlungsformeln, die gegen die zwinglianisch-ramistische Opposition (Molanus, Ewich, Voß und Grevenstein) ebensowenig zu halten waren, wie gegen die lutherischen Angriffe. Erst der „reformierte Philippismus" Christoph Pezels brachte ab 1580 eine klare Richtung gegen beide Positionen und hatte die Kraft, sich gegen Luthertum und Zwinglianismus durchzusetzen. Für die Stadt Bremen selbst war das Luthertum seit der ersten Berufung Pezels und Widebrams, die der Rat der Stadt 1580 zur Schlichtung beider Streitigkeiten, mit denen Mening nicht fertig wurde, eingeladen hatte[99]), und mit der Suspendierung des Glanaeus 1580 [100]) erledigt. Um so stärker regten sich die lutherischen Theologen aus den umliegenden Landschaften und Städten und verwickelten Pezel in eine literarische Fehde, die sich bis zum Ende des Jahrhunderts hinzog[101]).

Die ausführlichste Kontroverse führte Pezel in Schrift und Gegenschrift mit dem

---

[99]) Ergebnisse abgedruckt bei Cassel, Brem. I. S. 144—150.
[100]) Dazu Veeck, a.a.O. S. 36.
[101]) Gegen *Lic. Hamelmann*, Oldenburg, richtete Pezel drei Schriften: „Widerlegung etlicher Tractätlein des lic. Hamelmann", Brem. 1581; „Notwendige und wahrhaftige Verantwortung . . gegen Hermann Hamelmanns . . ehrenrührige Schmähe- und Lester-

Lutheraner philippistischer Herkunft Nicolaus Selneccer. Es sind mindestens 5 Schriften von jeder Seite[102]). Wegen der Fülle des Materials halten wir uns in dieser Untersuchung nur an die Selneccerkontroverse. In ihr treten alle charakteristischen Differenzpunkte ans Licht.

a) *Das apokalyptische Selbstverständnis der lutherischen Frühorthodoxie.*

Um die Differenz zwischen der lutherischen Frühorthodoxie und dem humanistischen Philippismus bei der Wurzel zu fassen, ist es notwendig, den Blick vorerst auf das geschichtliche Selbstverständnis beider reformatorischer Gruppen zu richten. „Das Selbstbewußtsein jeder Konfession erscheint am deutlichsten in ihrer Geschichtsphilosophie" (Seeberg, Studien zu Luthers Theologie, S. 57). Dieser Hinweis Seebergs zu Luthers Theologie gilt auch für die nachreformatorischen Parteien. An ihrem historischen Selbstverständnis, ihrem verschiedenartigen reformatorischen Sendungsbewußtsein und ihren gänzlich andersartigen Zukunftserwartungen spricht sich die Kontroverse am tiefsten aus. Während Pezel von seinem Lehrer Melanchthon an bis zum Reformwerk der „2. Reformation" im Bannkreis des christlichen Humanismus stand, trat ihm in Nic. Selneccer die Apokalyptik der flacianisch lutherischen Orthodoxie entgegen und verurteilte jede gelehrte Auseinandersetzung und jedes irenische Religionsgespräch von vornherein zum Scheitern. Selneccer konnte und mußte erklären:

> „Wir bekennen die Lehr, die Gott, der Herr, durch sein Werkzeug D. Lutherum wider eröffnet und deutlich und klar wider alle Verfälschung gegeben und verwahret hat. Unter solchen Verfelschungen ist die zwinglianische und calvinische nach dem päpstlichen Grewel . . die fürnehmste."

---

[102]) Selneccer: „14 Ursachen von der Verdammung der Calvinisten", 1589.
Pezel: „Widerlegung der vermeintlichen Ursachen Selnecceri", 1590.
Selneccer: „Ungefehrliche kurze Entwerfung . . .", 1591.
Pezel: „Defensionsschrift wider die unwahrhaftige . . . Entwerfung", 1591.
Selneccer: „Calvinismus redivivus", 1592.
Pezel: „„Ob es wahr sey, daß Nic. Selneccer . . .", 1592.
Pezel: „Beweisung der unvorneinlichen Wahrheit . . .", 1592.
Selneccer: „Letztes Bekenntnis und Testament", o. J.
Pezel: „Wahrhafftiger Bericht von dem verbesserten Exemplar der CA" o. J.

schriften", Brem. 1582; „Dictorum fere omnium quae de sacramentali verborum coenae interpretatione citari . . . solent explicatio contra Hamelmann", Brem. 1592.
Gegen *Jacob Andreae*, Württemberg, „Abfertigung Jac. Andreä, wider die christliche Verantwortung der Prediger in Bremen", Brem. 1583.
Gegen *Daniel Hoffmann*, Helmstedt: „Rechenschaft vom Lehr- und Ceremonienstreit in der ev.-ref. Kirche contra Dan. Hofmann", Brem. 1592; „Christliche und bescheidene Gegenantwort auf die von Dan. Hofmann für diese Zeit ausgegebene Antwort von den Kennzeichen, wie u. wobey man eigentlich die rechten Sakramentierer und Schwermer erkennen soll", Brem. 1591;
„Abermals christl. u. bescheidene Gegenantwort auf das Büchlein von Dan. Hofmann zu Helmstedt von der Moderation und Messigung Phil. Melanchthons", Brem. 1592.
Gegen *Aegidius Hunnius*, Marburg: „Demonstratio imposturarum et fraudium, quibus Egid. Hunnius . . . pro defensione dogmatis ubiquitarii contra veritatem orthodoxam pugnat", Brem. 1591.
Gegen *Marbach*, Straßburg: „Defensio contra Marbachium", Brem. 1589;
Gegen *Fr. Petri*: „Epistolae contrariae Pezelii et Fr. Petri num fides ipsam substantiam rei absentis apprehendat, an vero solam ejus imaginem pictam in spiritibus cerebri: ad recte intelligendam praesentiam corporis Christi in coena Domini", Witt. 1596.

„Er (— Luther —) ist groß für Gott und das Werkzeug, das Gott lange zuvor in seinem Wort gedacht, das er durch ihn wollt das höchste Werk ausrichten *für dem jüngsten Tage*, so nach Christi geburt geschehen ist. Nemlich das er durch ihn den verfluchten Antichristen offenbart und mit dem Geist des Mundes umgebracht hat."

„. . Daß Gott diesen Mann zu dem seligen Werk hat brauchen wollen, damit die reine Lehr in allen Stücken durch ihn sollte *zu guter Nacht für dem jüngsten Tage am Ende der Welt* wiederumb gereinigt und herfürgebracht werden." („14 Ursachen . .", Nr. 10)

Damit ist deutlich die apokalyptische Orthodoxie des flacianischen Luthertums markiert. Flacius Illyricus hatte im schmalkaldischen Krieg und in den darauffolgenden Interimskämpfen die apokalyptische Deutung der mit Luther angebrochenen Zeit für das Luthertum zum Tragen gebracht. Er war vermutlich der erste, der Apk. 14,6 auf Luther und sein Werk deutete, wie nach ihm die Mehrzahl der lutherischen Exegeten und Dogmatiker im Lehrpunkt „de vocatione Lutheri". Luther wurde hier heilsgeschichtlich glorifiziert als der Erneuerer der wahren Religion, der Elia der Endzeit, der die „reine Lehre" gebracht habe, und als der in der Apokalypse verheißene Engel, der Vorläufer der Wiederkunft Christi[103]). Mit dieser heilsgeschichtlich-apokalyptischen Legitimation der Person Luthers mußte folgerichtig auch seine Lehre als „pura doctrina" zum endzeitlichen Kriterium aller Verkündigung werden, denn die „reine Lehre" ist immer nur möglich als ein Kriterium der Endzeit. Der apokalyptische Hintergrund ist recht eigentlich die Wurzel der lutherischen Frühorthodoxie. Es ist nicht „rationale Durchdringung" und nicht „epigonäre Vergötzung" des Reformators, sondern ein doch auch gegenüber Luther selbst neues, apokalyptisches Reformationsverständnis, das seit 1549 im flacianischen Luthertum aufbricht und seine Parallele zu gewissen täuferischen Stimmungen nicht verbergen kann. „Orthodoxie" und „Ketzerei", die kompromißlose Haltung im Abendmahlsstreit, ja sogar das lutherische Konkordienwerk wurde in weiten Kreisen apokalyptisch verstanden. Die sog. „Streitlutheraner" waren in diesem Sinne weithin Apokalyptiker der „reinen Lehre" der Endzeit[104]).

Es ist von daher verständlich, wie verhängnisvoll dieser apokalyptische Akzent die

---

[103]) *Moldaenke*, Flacius Illyricus, Band I, S. 333 ff. Vgl. auch *H. Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955, S. 5: „Nichts ist für die Erregung, die Luthers kühnes Auftreten hervorrief, bezeichnender, als daß bereits Ende 1519 unter den oberrheinisch-schweizerischen Humanisten im Stile humanistischer Pseudonyme der Name Elias, des nach Mal. 3,23 in den mittelalterlichen Endzeitmythen erwarteten Vorläufers des wiederkehrenden Christus, für ihn diskutiert und bald allgemein gebraucht wurde. Dieser prophetische Sinn seiner Sendung ... blieb der feste Grund des kanonischen Ansehens, das Luther in der ganzen Periode der lutherischen Orthodoxie genoß".

[104]) So Selneccer: „Wer das nicht glauben will, der tue seinen Namen aus dem christlichen Glauben und Concordienbuch, ja aus dem Buch der Lebendigen und fahre und schwerme immer hin biß zur Hellen . . ." „Man sieht in beiden Schriften, die man Lere und Streitschriften nennet, wie der hl. Geist krefftig gewest ist in seinem thewren Werkzeuge D. Luthero. ... Sollte nu ein Diener des Wortes die Streitschriften beiseit setzen und nur zu den Lehrschriften sich bekennen, so handelt er wissentlich wider die Wirkung und Krafft des hl. Geistes und wider sein eigen Gewissen und were ein lauter Heuchler verdammt in Ewigkeit." („14 Ursachen", Nr. 1).

ganze Abendmahlskontroverse belastet haben muß und alle Unionsversuche der Philippisten im Keime erstickt hat.

b) *Der „protestantische Humanismus" bei Christoph Pezel.*

Im Verhältnis zu dieser apokalyptischen Autorität Luthers und der entsprechenden Orthodoxie der sich nach ihm benennenden Kirche finden wir bei Pezel das typische Unverständnis und Mißbehagen eines Humanisten für solche Entwicklung. Luthers Reformation als ein apokalyptisches Zeichen zu begreifen, war für ihn unvollziehbar. Pezel sah in der Reformation mehr eine Renaissance im Sinne der humanistischen Wiedergeburt echter Bildung, eine „reformatio" des Corpus Christianum auf dem Boden der wiederentdeckten Quellen des Evangeliums. Luther besaß für ihn die Autorität eines „Kirchenvaters", nicht aber die eines endzeitlichen Propheten. Dieser Haltung korrespondiert auch Pezels leidenschaftlicher Kampf gegen die „parteiischen Namen", wie „Calvinisten", „Zwinglianer", „Lutheraner". „So gereicht es doch zu einem Schandfleck dem Herrn Luthero und allen evangelischen Kirchen, welchen die Papisten zu großen Hon fürwerffen, als hette Lutherus ein newes Evangelium auffgebracht, das sie quintum Evangelium nennen, und als hette man keinen anderen noch besseren Grund der evangelischen Lehr, denn das Lutherus also geschrieben und gelehrt habe" („Widerlegung . ."). Gewiß erkennt auch Pezel Luther als ein „fürnehmes und treffliches Werkzeug Gottes" an, doch niemals als unfehlbaren Propheten. Als Argument wiederholt er in diesem Zusammenhang beständig die These der Unvollkommenheit der lutherischen Reformation, speziell im Punkte der Abendmahlslehre und des Abendmahlsbrauches: „Es ist keineswegs zu vorwerffen und zu vorkleinern, was Gott der Herr sunsten durch Lutherum gutes gethan und außgerichtet hat, auch nit zu vorwundern, daß Herr Lutherus nit alles thun und außrichten konnte, was under dem Papsttumb von so vielen hundert Jahren sonderlich mit der Meß eingeführet worden, welcher Fundament und Pfeiler die leibliche Gegenwart des Leibes Christi in der Hand des Priesters ist" (Aus „Widerlegung . .").

Damit ist ein in dieser Kontroverse sehr schwerwiegendes Urteil über die Unvollkommenheit der Reformation — „Luther konnte nicht alles tun" — und über die daraus entspringende Aufgabe der Nachkommen gefällt. Gerade in Lehre und Brauch des Abendmahls wissen sich die reformierten Philippisten als Vollender der Reformation, wenn sie über Luther hinausgehen und seine Anschauung von der leiblichen Gegenwart Christi modifizieren. In der lutherischen Lehre von Konsubstantialität und Realpräsenz erkennen sie scholastische Reste, die zu überwinden seien auf dem Wege „ad fontes sacrarum literarum".

„Daß D. Lutherus ein fürnehmes und treffliches Werkzeug Gottes gewesen sey und das Pabsttumb männlich und stedtlich angegriffen und gestürmet habe, bekennet man zum Lobe Gottes von Herzen gern. Aber was er dem Pabsttumb abgebrochen, hat er durch die Schrift und Wort Gottes gethan, hat seine Schriften nit wöllen Gottes Wort vorziehen oder gleich setzen, hat nie gewollt, daß man ihm weiter Glauben zustellen sollte, dann er aus Gottes Wort beweisete, hat sich für keinen Propheten noch Apostel außgegeben, der nit auch straucheln und fallen könnte, hat sich nit geschemet zu bekennen, daß er gelehrter und geschickter geworden sey

durch lehren, schreiben und disputieren, und daß er nit alles auf einmahl habe endern noch bessern können. So ist unleugbar, daß vier unterschiedene Meynung vom Handel des Nachtmahls in seinen Büchern zu finden sind, unter welchen diejenige (so Selneccer allein für die lutherische Meynung gehalten haben will von der leiblichen Gegenwart des Leibes Christi in und unter dem unvorwandelten Brot) von dem Cardinal Camerach, Petro de Aliaco, entlehnt ist, als solches mit Lutheri eigener Hand so wol als auch aus seinen gedruckten Schriften dargethan werden kann" (Aus „Widerlegung . .") [105]).

Aus diesem grundsätzlichen Gegensatz von apokalyptischem und humanistischem Reformationsverständnis ergeben sich die Einzelpunkte der Kontroverse zwischen Pezel und Selneccer, die sich über den Dissensus in der Abendmahlslehre hinaus auf fast alle Gebiete der Dogmatik ausdehnen. So sei denn zunächst eine Übersicht der Argumente und Gegenargumente für und wider den „Calvinismus" gegeben. Selneccer hatte 1591 40 häretische Lehren des „Calvinismus" aufgezählt, und Pezel hatte im gleichen Jahre zu allen 40 Punkten Gegenargumente aufgestellt.

c) *Argumente und Gegenargumente zum „Calvinismus" Pezels*[106]).

Selneccer:	Pezel:
1. Die Zwinglischen Lerer schreiben, das mündliche gepredigte Wort Gottes könne dem innerlichen Menschen nichts dienen zum Glauben, denn es sey allein ein toter Buchstabe.	1. Ein anderes ist es zu reden, was die Stimm und Schrift des Worts, oder auch das Wasser, Brot und Wein an und für sich selbst seyn, ein anderes ists zu reden von dem Gott verordneten brauch des Worts und der Element, so ferne der hl. Geist in und durch dieselben kreftig ist.
2. Die erste Verheißung von des Weibes Samen sey nicht von Christo zu verstehen.	2. Das ist Calvins Auslegung zu Gen. 3. Hier meinet Calvinus, daß der Schlange Samen heißet der gantze Haufen der Gottlosen und des Weibes Samen fasse alles, was zur waren Kirche Gottes gehöret.
3. So wenig ein Ochs kann ein Esel sein, so wenig könne Gott Mensch oder Mensch Gott sein, wo nicht ein tropus und figur das beste hierinnen tue. Die menschliche Natur Christi habe nichts vermocht bei den Mirakeln.	3. Die gantze alte Kirche lehret: Christus ut homo tetigit, ut Deus sanavit. Damit angezeigt wird, daß die Kraft Wunderwerke zu tun eine Eigenschaft der göttlichen, nicht der menschlichen Natur sei. Das hat Danaeus gemeinet, da er gegen Chemnitzium schrieb.

---

[105]) „De sacrosancta coena Domini", 1590: „In nos etiam de Luthero et aliis viris piis et doctis dictum putemus, quos etsi eximios Dei servos agnoscimus, homines tamen fuisse. Ipsum etiam D. Lutherum constat, non fuisse autorem sententiae illius, quam de coexistentia corporis Christi ad locum panis defendisse putatur: sed ex Cardinale Cameracensi eam hausisse. Et extant tamen in scriptis ejus sententiae dissimiles, quae si ex autoritate Lutheri aestimandae sunt, contrarium sibi ipsi in hac causa fuisse, aliquoties defendi potest, aut si una aliqua sententia Lutheri coeteris anteferenda est, ut plus uno verum esse non potest: ea haud dubie deligenda erit, quae ad analogiam fidei congruat: atque ita seposita autoritate humana ad fontes ipsos sacrarum literarum recurrendum erit". Vgl. Seeberg, a.a.O. III, S. 789.

[106]) Aus Pezel: Widerlegung der vermeintlichen Ursachen . . ., 1590.

6. Christus sei nach seiner menschlichen Natur nicht anzubeten.	6. Denn so jemand dichten wollte, daß die Menschheit Christi vergöttert und also anzubeten sei, als Schwenkfeld und die Ubiquitisten träumen und Nestorius vorzeiten Christum Gott gleich gemacht, . . der were freilich nach Gottes Wort (1. Gebot) verflucht.
8. Die Fülle der Gottheit soll in der Menschheit Christi nicht gesucht werden.	8. In solchem Verstand findet man freilich in der Menschheit Christi die Fülle der Gottheit, namlich persönlich vereinigt. Folget aber nicht, daß die Fülle der Gottheit also in der Menschheit gesucht werden sollte, als were die Menschheit selbst worden die Fülle der Gottheit, als die Ubiquitisten fürgeben.
9. Die Taufe bringet und wirket nicht die Wiedergeburt, sondern ist allein ein Zeichen der Wiedergeburt, die bereits geschehen ist. Es werden viel tausend getauft, da doch keiner new geboren wird.	9. Aus der Erfahrung und a posteriori ist leider alzu bekannt, das Selneccer gerne zum Irrtumb machen wolte, es werden viel tausend getauft, da doch keiner new geboren wird. Siehe Simon Magus.
11. Der Gleubigen Kinder sind schon newgeboren, darum ist die Tauff bey ihnen mehr nicht denn ein Kennzeichen. Die Kinder haben keinen Glauben, doch mag man sie teuffen, weil sie in den Bund begriffen sind.	11. Ohne zweifel ist dies neben dem Befehl Christi . . die rechte Hauptursach, darumb die Kinder der Glaubigen zu teuffen, weil sie im Bund Gottes begriffen sind. . . Nun haben zwar die Kinder noch nicht fidem actualem, als sie auch nicht haben usum rationis: Werden aber dennoch unter die Gleubigen gerechnet, wie sie auch vernünftige Menschen geheißen werden, quia habent dynamin fidei, sicut etiam rationis, quae suo demum tempore se exserit.
13. Wenn wir zweifeln, ob wir in der Gnade Gottes seien, so müssen wir uns unserer Taufe nicht erinnern, sondern wir müssen darauf Achtung geben, ob wir die Bewegung des hl. Geistes in uns fühlen.	13. Weil auch viel Geteufte in ihrem Unglauben vorderben, ists nicht genug in oder außer der Anfechtung a l l e i n auf die Tauff sehen, sondern: Prüfet euch, ob ihr im Glauben seid. Wer da gleubet, der weiß, daß er gleubet (Augustin). Es ist aber auch ein Glaub oder je ein Anfang des Glaubens, ein sehnliches Verlangen zu haben nach dem Gleuben.
19. Das Abendmahl ist allein eine Bedeutung und Figur, Abbildung und Gemelde des Leibes Christi.	19. Sonst ist freilich das Abendmahl pictura promissionis. Aber es sind die sacramenta auch zugleich signa exhibitionis et applicationis. . . Man soll im Abendmahl Vergebung der Sünden

nicht suchen, nemlich als wenn das opus operatum Vorgebung der Sünden brechte, welches ist ein Bepstischer Irrtumb.

31. Christus ist nicht kommen, alle Menschen selig zu machen, er bittet auch nicht für alle.

31. Es ist nun wieder ein anderes: alle Menschen sollen durch Christum selig werden, und: Nicht alle Menschen werden durch Christum selig . . Christus ist kommen, alle Menschen selig zu machen, nemlich cum hac restrictione, so ferne sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, Buße thun, glauben, bis ans Ende verharren und im Herrn selig absterben.

32. Die Auserwelten sündigen nicht zum Tode, wenn sie gleich sündigen; denn sie sündigen aus Gottes Anordnung und stifftung.

32. Nichts geschieht ohne den Rat Gottes und werden doch die vernünfftigen Kreaturn, wenn sie sündigen, nicht damit entschuldigt. Herodes und Pilatus haben sich vorsammelt wider Jesum zu thun, was dein Hand und Rath zuvor bedacht hat, daß es geschehen sollte (Act. 4).

33. Welche aber verworfen sind, denen kann keine Sünde vergeben werden, und Gott will nicht, daß sie Busse thun, sich bekehren, gleuben und selig werden.

33. Gleich wie von der Wahl der Auserwelten also auch von der Vorwerfung deren, die nicht erwelet sind, geburet uns nicht zu urteilen nisi a posteriori. Denn die sich bekehren und glauben sind ohne zweifel außerwelet. Die aber sich nicht bekehren oder die vom Glauben abfallen, die mussen wir dem verborgenen Gericht Gottes befehlen. . Beide Predigt der Buß und Verheißung der Gnaden sollen als ein Mittel von Gott verordnet bei jedermann für und für getrieben werden. Daß aber die Erfahrung lehrt, daß nicht alle Menschen sich bekehren . . gehört in Pauli Spruch: O welche Tiefe des Reichtumbs . . . Und Augustinus sagt: „Cur hunc trahat, alium non trahat, noli investigare, si non vis errare."

34. Christus ist nicht für aller Menschen sünde gestorben, und wenn er sagt: Kommet her zu mir alle, so meint er nur die, welche Gott zum ewigen Leben nach seinem heimlichen Rat erschaffen hat.

34. Denn also ist Christus nicht gestorben für aller Menschen sünde, nemlich daß nicht alle Menschen die Frucht und Nutz des Todes Christi empfinden und solches durch ihre eigene Schuld. . . Christi Vorheissung gehöret allen, die so in fühlung ihrer Sünden und Jammers Trost begehren. Diesen verspricht Christus, daß er sie erquicken

wolle. Eine andere Frag aber ist, von dem heimlichen Rath der Auserwehlung, davon kurtz zuvor gesagt ist, daß derselbe nicht a priori zu erforschen ist, ausser dem Wort und Offenbarung Gottes, sondern nach dem Wort Gottes a posteriori, oder aus den effectis von uns erkennet werden muß. . . Denn so wenig es einander zuwider ist: Alle Auserwelten gleuben an Christum, und: Alle Rechtgleubigen sind außerwelet, also wenig sind auch diese Reden wider einander: Alle Außerwelten fühlen entlich ihre Mühseligkeit und kommen zu Christus, und: Alle, die ihre Mühseligkeit fühlen und zu Christo kommen, sind außerwelet.

35. Die anderen gehet die Stimme Christi nichts an, denn er hat sie von Ewigkeit her an vorgehende Ursach gehasset und vorworfen.

35. Soviel den effectum anlangt, sind die reprobi nicht gebessert von den Bußpredigten und vorheissungen der Gnad, und wirdt doch durch das Predigtamt allen diese Stimme Christi vorkundigt, und zwar den reprobis zum zeugnis über sie und daß sie keine Entschuldigung haben in ihrem Unglauben. Wo aber hat Selneccer gesehen: das Hassen und vorwerfen ohn vorhergehende Ursach? — Findet Gott nicht ursach genug, daß er das gantze menschliche Geschlecht in Adam durch die sunde verdorben und verdammt findet? — Daß er aber auß dieser vordorbenen massa etliche erwelet zur ewigen Seligkeit, die er zu seiner Zeit krefftig beruffet, gerecht und herrlich macht, ist seine lauter gute und Erbarmung.

Aus dieser Gegenüberstellung wird ein neues Stadium der Pezelschen Theologie sichtbar. Während er 1580 noch bemüht ist, den Philippismus dem Calvinismus der Heidelberger anzugleichen, steht er gegen Selneccer in der Verteidigung echt calvinistischer Lehrpunkte. In dieser Kontroverse von 1589 bis 1592 hat er in der Tauflehre — Nr. 9 und 10 —, in der Perseveranz- und Prädestinationslehre — Nr. 31 bis 35 — einen gegenüber Melanchthon neuen, calvinistischen Augustinismus ausgeprägt. In seiner Schrift: „Ob es wahr sey . . .", 1592, liegen zum Teil wörtlich die Vorlagen zu den Formulierungen des „Consensus Bremensis" von 1595. Es ist daher abwegig, wenn Iken[107]) vermutet, die Prädestinationslehre des „Consensus Bremensis" sei ein späterer Einschub von fremder Hand. Es ist genuin Pezelsches Gedankengut, wie diese Darstellung seiner Entwicklung zeigt.

---

[107]) Brem. Jahrb. IX, S. 26 ff.

d) *Der christologische Gegensatz*

In der Bestreitung der lutherischen und in der Rechtfertigung der reformierten Abendmahlslehre bewähren sich die christologischen Grundsätze des Pezelschen Philippismus. Zwar steht auf beiden Seiten die melanchthonische Grundthese: „Totus Christus, der ganze Christus, ist im Abendmahl gegenwärtig". Doch ist die Frage nach dem modus kontrovers: „Personaliter" oder „corporaliter". Der Streit erhebt sich an der philosophischen Spezifizierung der „praesentia Christi".

Selneccer versucht, die aristotelischen Kategorien ab absurdum zu führen, die Pezel für die „wahre Menschheit Christi" anführt: „Christus ist Mensch worden und nimpt raum, stete und Ort nach eigenschafft seiner menschlichen Natur wie ein anderer Mensch mit seinem Leibe ein. Aber dabey bleibt es nicht, und so es dabey bliebe, so hetten wir an Christo, Mariens Sohn, einen schlechten Menschen und wir bedürfften seiner Menschheit wenig, sondern es were genug, daß wir uns bloß an seine Gottheit hielten. Es lesset aber der große Gott, der unser Bruder worden ist, es nicht dabey bleiben, daß er uns nach seiner angenommenen Menschheit gleich sey, sondern er erhöhet seine Menschheit über alle Himmel. . . Nicht daß Gott allein ohne seine menschliche Natur überall sey, dort aber an einem gewissen, engen reumichen, etwa einem Luftschloß oder sonderlichen Pallast, Gott und Mensch zugleich sey, sondern er hat seine menschliche Natur dahin gesetzt, da sie alles unter sich hat gegenwertig" („Ungefehrliche kurze Entwerffung . . ."). So ist für Selneccer im status exaltationis sowohl der „Christus totus", als auch das „totum Christi" gegenwärtig, die personale Einheit beider Naturen, als auch die im Begriff der Person mitgemeinte „communicatio idiomatum realis". „Jedoch, wenn wir jetzt nachdem der Herr Christus superato statu exinanitionis suae, nach seiner menschlichen Natur zur Rechten der Majestet Gottes, des Allmechtigen erhöhet ist, von seiner Herrschaft und Regierung reden, . . so ist es ja recht wahr und unleugbar, daß Christus Mensch und Gott, und Christus nach beiden Naturn, alles wisse, alles vermöge und alles gegenwertig regiere." („Ungefehrliche kurze Entwerffung . . .")

Diese allmächtige Gegenwart Christi ist eine Gegenwart sui generis und kann nicht nach physikalischen Gesetzen begriffen werden. Nicht die ontologische Möglichkeit, sondern die theologische Wirklichkeit steht für Selneccer in Frage: „Christus hat alle gewalt im Himmel und auf Erden, ob wir gleich die Weise weder verstehen noch begreiffen können mit unserer Vernunft und Philosophei. Christus kann mit seinem Leibe sein, wenn, wo und wie er wil, an einem, an vielen und an allen Orten diverso tamen modo. Von seinem Willen aber urteilen wir nicht aus unseren Gedancken, sondern aus und nach seinem offenbarten Wort, wie er die gradus selbst unterschieden und angezeiget hat, als von der Gegenwart im Himmel, und seiner Gegenwart in der christlichen Kirchen und im Reich der Gnaden, item, in den Hertzen der Gleubigen, item, im hl. Abendmahl . . . Diese unterschiedliche Gegenwart müssen wir aus seinem Wort nehmen, und davon nicht nach unsern Gedancken urteilen" („Ungefehrliche kurze Entwerfung . .") [108].

[108] „Ungefehrliche kurze Entwerffung . . .": „Hie gilt keine Fantasey von der diffusion, expansion, deduction oder reumlicher Gegenwart, inclusion oder ausdehnung des weit ausgespannten Leibes Christi da und dort und überall . . . Wir reden von göttlichen himmlischen Dingen, und sind hie in einer anderen Welt ,denn nur in dem natürlichen Leuff dieses vergenglichen Lebens."

Pezels Argumentation leidet dagegen oder ist bewußtermaßen verknüpft mit metaphysischen Gedankengängen. Seine Schrift „de sacrosancta coena Domini . . .", 1590, ist ein vollendeter Kampf gegen Selneccers Irrationalismus und eine Apologie des legitimen Gebrauches der wahren Philosophie: „Non sunt praetextu mysterii, fingenda miracula nova, nec usus rationis et sensuum tollendus est, propter figmenta superstitiosa, quae non tantum rationi humanae absurda sunt, sed omnium maxime cum articulis fidei pugnant, in quibus non est ponenda implicatio contradictionis . . . Qui vero simpliciter, et sine discrimine clamant perpetuo, de excludenda ratione humana, ii, ut non discernunt rationem expertem Spiritus et rationem illuminatam luce verbi et Spiritus Sancti . . . (ebd. s. 17).

Dennoch wäre eine Verurteilung des sog. philippistischen „Rationalismus" falsch. Nicht philosophische Axiome, sondern die Artikel des Glaubens sind die Motive seiner Theologie von der „wahren Menschheit Christi": „Non philosophicum Axioma, sed articulus fidei est: tribuere Christo corpus physicum, i. e., essentiam et proprietates essentiales veri et naturalis corporis" (ebd. S. 21).

Seine Abwehr des Ubiquitätsdogmas vollzieht sich jedoch über weite Strecken in der Darstellung der logischen Unmöglichkeit, nicht so sehr im Nachweis der theologisch falschen Konsequenzen. So behauptet er gegen den Ubiquitätsnachweis aus der omnipotentia Dei: „Derwegen gilt dieses folgende nicht: Gott könnte es tun, darum tut er es. Sondern man soll wissen, daß Gottes Allmächtigkeit nicht wider seine unwandelbare Weisheit und Wahrheit streitet. Und daß man allezeit zuvor des Willen Gottes muß gewiß sein, ob und wie er denselben in seinem Wort hat geoffenbaret" („Summarischer Inhalt . . . ", S. 10). Gegen die „exaequatio" der menschlichen Natur mit der Gottheit setzt er die absurde Folgerung, daß dann von zweierlei Gottheit in Christus zu reden sei, der mitteilenden und der mitgeteilten („Widerlegung . . .").

Zusammengefaßt stellt er seine Anschauung von der personalen Gegenwart Christi für den Glauben in einer katechetischen Frage dar:

„Glaubestu, daß unser Herr Jesus Christus, der da warer Gott und Mensch ist, allenthalben sey und alle Ort erfülle mit seiner Gegenwart? — Gleich wie ich von Herzen glaube und bekenne, daß Christus nicht allein Mensch, sondern auch wahrer Gott sey, also glaube ich und bekenne ich auch und laß diß meinen höchsten Trost sein, daß dieser mein Herr Jesus Christus allmechtig und allenthalben und bey mir in allen Nöten und an allen Orten gegenwertig sey.

Glaubestu, daß Christi Menschheit, das ist sein Seel und Leib, allenthalben sey und Christus alles mit seinem Fleisch und Bein erfülle? — Ein anderes ist es zu reden in concreto, d. i. von einem solchen Wort oder Namen, damit die Person angezeigt wirdt, — ein anderes in abstracto, d. i. von einem solchen Namen, damit die eine oder andere Natur in der Person Christi beschrieben wirdt." („Summarischer Inhalt . .", S. 1)

e) *Die Konsequenzen in der Abendmahlskontroverse.*

Da für Selneccer die Gegenwart Christi nicht ein correlativum zum Glauben ist, sondern eine dem Glauben vorhergehende und auch den Ungläubigen treffende Wirklichkeit ist, muß er die Realpräsenz nicht allein für das Sakrament, d. h. für

die Abendmahlsfeier mit Austeilung und Empfang, sondern auch für das Element des Sakramentes, d. h. für Brot und Wein selbst, unabhängig von würdigem oder unwürdigem Genuß behaupten. „So lehren und bekennen wir, daß der Leib und das Blut Christi, für uns gegeben und vergossen, nicht allein gegenwärtig im Sakrament vorhanden sey, sondern auch in dem Brot ausgeteilet und leiblich gegessen werde von wirdigen und unwirdigen Leuten . . . Mit dem Brot, oder unter oder in dem Brot, ist wahrhefftig der Leib Christi gegenwertig. . ." („Wiederholte christliche Lehre . . .").

Für Pezel jedoch muß „alles, was Christus ist, hat und vermag, von dem Glauben ergriffen werden, oder man wird weder des einen, noch des anderen genießen und teilhafftig werden. Dieser Glaube wird erweckt und gestärkt durch das mündliche Wort und Brauch der Ceremonien. daher sie auch Mittel genannt werden der Gemeinschaft Christi. Aber der Glaube ist immediatum organum apprehensionis." („Beweisung. ."). Aus dieser exklusiven Korrelation ergibt sich die Anschauung von der „psycho-physischen Parallelhandlung" im Abendmahl, eine Anschauung, die wir im Laufe seiner theologischen Entwicklung seit Wittenberg 1574 zunehmend sich herausstellen sahen. „Es ist zu bedencken, daß im hl. Abendmahl zwei unterschiedene Dinge sind, die äußerlichen Gnadenzeichen Brot und Wein, und die himmlische Gabe des Leibes und Blutes Christi sampt allem seinem Verdienst und Kraft" („Widerlegung . ."). „Was wir mit dem Mund essen, das gehet durch den Bauch, was wir aber glauben, das gehet in das Gemüt. Es ist ein paradoxon, daß der Leib und das Blut Christi also und auf gleich weiß ein Speis unser Leib sey, als es ein Speis sey der Seelen" („Beweisung. .").

Als theologische Begründung für die so verstandene Spiritualpräsenz Christi gibt Pezel den heilsgeschichtlichen Zwischenzustand der Gläubigen zwischen erster und zweiter Ankunft Christi an. Die Abendmahlsfeier der Kirche liegt zwischen dem ersten Abendmahl Christi auf Erden und dem letzten Abendmahl in Herrlichkeit. Die behauptete Spiritualpräsenz ist somit eschatologisch ausgerichtet auf die Realpräsenz des wiederkommenden Christus. Sie ist begründet einerseits in der dichotomischen Anthropologie von Leib und Seele und hat andererseits den unverkennbaren eschatologischen Akzent der „meditatio vitae futurae" und des Vollendungszieles der humanistischen Christologie vom exemplarischen „homo coelestis". „Es gehört dazu, daß wir im Brauch des geheiligten Brotes und Weins, Christum waren Gott und Menschen und alle seine Wohltaten mit Glauben und herzlichem Vertrauen annehmen und uns zueignen und seinem waren Leibe als Glieder irem Haupt eingeleibt werden. Es sey gleich Christus mit seinem Leib im Himmel und wir, die wir an ihn glauben, auf Erden: wie jetztund, oder er sey selbst mit und bey seinen Gläubigen auf Erden, wie im ersten Abendmahl, oder aber wir einmal mit ihm zugleich im Himmel sein werden, als in Ewigkeit geschehen wird." („Summarischer Inhalt und Bericht. .").

Trotz der Fülle der Streitschriften und der systematischen Anhäufung aller nur möglichen Argumente und Gegenargumente gab es in der Kontroverse zwischen Pezel und Selneccer kein echtes, geschweige denn ein fruchtbares Gespräch. Dafür war die Grundlage von vornherein durch die apokalyptische Orthodoxie des Luthertums auf der einen und den philippistischen Humanismus auf der anderen Seite zer-

stört. So finden wir in der Kontroversliteratur bei dem Wust ermüdender Wiederholungen alter Sätze allenfalls eine Profilierung, nicht aber eine Modifizierung der Pezelschen Theologie. Der Streit um das Abendmahlsverständnis war bereits zum tragischen Dissensus verurteilt, bevor er begann. Sein Inhalt war ein ergebnisloser Nachtrag zu den Entscheidungen, die in der Wurzel auf ganz anderen Gebieten gefallen waren.

Kapitel 4

Der „Consensus Bremensis Ecclesiae" von 1595

Die Bremische Kirche wurde im echten Sinne eine „reformierte" Kirche, als seit dem Jahre 1581 die Purifikation der Kirchen und des Gottesdienstes durch Christoph Pezel und Daniel von Büren vollzogen wurde. Denn das heißt im historischen Sinne „reformiert", die konsequente Formation der Reformation in Kult, Ordnung und Leben und die Eliminierung der mittelalterlichen und vom Luthertum zum Teil noch beibehaltenen Zeremonien im Zuge der „2. Reformation". Die Bezeichnung „reformiert" wurde in den Kirchen der „2. Reformation", in der Pfalz, in Nassau und in Bremen für die neue Gestalt verwendet, die die Kirche mit der Emendation gewonnen hatte. Es ist also im Ursprung kein dogmatischer Begriff, mit dem, wie oft unrichtig dargestellt, der Übergang zum Calvinismus benannt werden soll. Der vorbildhafte Einfluß der westeuropäischen calvinistischen Kirchenordnungen wurde nicht als „calvinistischer" Einfluß, sondern als die „Vollendung" der mit Luther begonnenen Reformation aufgefaßt. In diesem Sinne war Pezel seinem Selbstverständnis nach nicht „Calvinist", sondern ein „reformierter" Schüler der unabgeschlossenen, fortlaufenden Reformation, wenngleich seine im Consensus Bremensis ausgereifte Theologie starke Züge des pfälzischen Typs calvinistischen Denkens trägt.

Nachdem sein Reformwerk mit Hilfe des Rates durchgesetzt war, nachdem im Streit mit Glanaeus und den auswärtigen Lutheranern und im Streit mit der innerbremischen spätzwinglianischen Oppositionspartei die Ordnung und der dogmatische Consensus gefestigt und bewährt war, entschloß sich Pezel in Übereinstimmung mit dem Ministerium, der reformierten Kirche in Bremen als Abschluß und Krönung seines Werkes ein neues Bekenntnis zu geben. „Das ist das kurtze und richtige Bekenntnis der sämptlichen Prediger zu Bremen von den fürgefallenen Streyten in der Lehr und Ceremonien, von einem jeglichen approbiert und unterschrieben." [109]) Es enthält nach dem Vorbild der calvinistischen Bekenntnisse nicht nur ein Lehrbekenntnis, sondern auch eine Bekenntnisordnung der Kirche, die von dem dogmatischen Teil unabtrennbar ist. Es wurde am 2. Mai 1595 von allen Predigern mit eigener Hand unterschrieben mit dem Zusatz: „Haec dogmata approbant". Damit war Pezels Theologie und sein Reformwerk vom Ministerium anerkannt, als Zusammenfassung der um diese Zeit geltenden Lehre und Gottesdienstordnung bestätigt und als Programm für die zukünftige Gestaltung der Bremischen Kirche aufgenommen. Denn es ist das Merkwürdige an dieser Consensusschrift, daß sie nur zu einem Teil die

---

[109]) E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften der ref. Kirche, S. 739 ff.

Zusammenfassung des bisher Erreichten ist, zu einem anderen Teil aber eine programmatische Forderung für die weitere Vollendung des Reformwerkes enthält. Der theologische Teil fand in Kirche und Magistrat selbstverständliche Anerkennung. Der zeremoniale Teil faßte nur zusammen, was Rat und Ministerium seit 1581 neu gestaltet hatten. Der Artikel III „von der Kirchendisziplin" aber war die programmatische Spitze des Ministeriums gegen den Rat mit der Forderung nach Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Kirche und war die Ursache für die ablehnende Haltung des Rates zu dem ganzen Consensuswerk und für die fortgesetzten Klagen des Ministeriums in der folgenden Zeit. An der Frage der Kirchendisziplin ist der Consensus Bremensis und damit das Reformwerk Pezels gescheitert, während Bremen in Lehre und Zeremonien eine „reformierte" Kirche wurde.

a) *Die theologische Zusammenfassung des reformierten Philippismus.*

Der Consensus Bremensis beginnt mit der Feststellung der Bekenntnisgrundlage. Mit deutlichen Anklängen an Art. 1 der Confessio Helvetica posterior nennt er die Hl. Schrift die Offenbarung Gottes an seine Kirche von Anfang an, den „unbeweglichen Grund" und die „unfehlbare Regel", danach rechte und falsche Lehre „von Gottes Wesen und Willen und allen anderen Stücken der Religion" zu erkennen und zu unterscheiden sei. „Als bekennen wir von dem gantzen Corpore oder Inhalt der Christlichen Religion uns mit mund und hertzen zu derselbigen einigen und warhafften Lehr, die in der Propheten und Apostel Schriften verfasset ist, lassen dieselbe in rechten warhafften Verstand, der auß Zusammenhaltung der Schrifft, welche sich selbest am allerbesten erkleret, zu nehmen ist, die einige Richtschnur sein, darnach alle lehren zu jeder zeyt geurtheilet und denen aller Menschen schrifft und bekenntniß unterworffen sein und bleiben müssen." [110])

Es folgt das Bekenntnis zur „allgemeinen, rechtglaubigen Kirchen Gottes", die verstreut zu allen Zeiten und an allen Orten der Welt im einzelnen an drei notae ecclesiae erkannt wird, „der rechten Lehr des Evangelium, dem rechten brauch der Sakramente und dem gehorsam gegen das Predigtampt nach göttlichen geboten" [111]). Die Bremische Kirche weiß sich einig mit allen deutschen und außerdeutschen Gemeinden, „in denen die Lehr des hl. Evangeliums lauter und rein gepredigt und die hl. Sakramente nach Christi einsetzung gehandelt werden, auch christliche Disziplin (ob wohl an einem orth mehr als an dem anderen) jedoch etlicher massen angerichtet und erhalten wird" [112]). Damit ist von vornherein die calvinistische Auffassung von der dreifachen Gestalt des kirchlichen Amtes genannt, wie wir sie in der Confessio Belgica, Art. XXIX.[113]), bei Calvin, Beza und Zanchi finden. „Porro sacri ministerii tres sunt partes: Christi tum doctrina, tum sacramentorum dispensatio, tum etiam disciplinae administratio" [114]). Über C. A. VII hinaus wird die Forderung nach rechter Kirchendisciplin zur Forderung nach der apostolischen Gestalt der wahren

---

[110]) E. F. K. Müller, a.a.O S. 739.
[111]) Ebd. S. 740.
[112]) Ebd. S. 740.
[113]) Ebd. S. 244: „Notae quibus vera Ecclesia cognoscitur, hae sunt: Si Ecclesia pura Evangelii praedicatione, si sincera Sacramentorum, ex Christi praescripto, administratione, utatur: si disciplina Ecclesiastica, ut vitia corrigantur, . . ., obtineat."
[114]) Zanchi an Friedrich III. von der Pfalz, Epp. Zanchii I, S. 166 ff.

Kirche. Die Frage der Kirchendisziplin ist in den Kreisen, denen Pezel sich hier anschließt, nicht eine Angelegenheit menschlicher Einsicht und der gegebenen Umstände, sondern ein Grundsatz der rechten Kirche. Einerseits kann der Dienst des Wortes und Sakramentes nicht ohne Kirchenzucht rein erhalten werden. Auf der anderen Seite steht und fällt mit der Entscheidung über die Kirchenzucht die Selbständigkeit, Eigengesetzlichkeit und politische Unabhängigkeit der Kirche[115]). Im Zeitalter des beginnenden staatlichen Absolutismus wurde deshalb der Kampf um die Kirchendisziplin in den calvinistischen Kirchen ein status confessionis. Pezels Bemühungen um die Kirchenzucht in der Bremischen Kirche sind zweifellos weniger aus der derzeitigen Not des bremischen Kirchenzustandes, als vielmehr aus der von ihm angestrebten Verbindung und Gleichgestaltung mit dem mehr oder weniger engen Verband der europäischen calvinistischen Kirchen zu erklären. Nicht ein Notstand, sondern ein Bekenntnisstand der reformierten Kirchen bewog ihn zu diesen Anstrengungen.

Die Bremische reformierte Kirche bekannte sich ferner „nechst Gottes Wort" zu den fünf altkirchlichen Symbolen, der Confessio Augustana variata („in dem rechten und gründtlichen Verstand, so mit dem gewissen und unfehlbaren Wort Gottes, dem alles billich unterworffen bleibet, übereinstimmt"), und den philippistischen Erklärungen, der Apologie und der Repetitio Confessionis Saxonicarum Ecclesiarum. Das Fundament der christlichen Religion findet Pezel jedoch in der „Harmonia Confessionum Evangelicarum"[116]). Es handelt sich dabei um das reformierte Konkordienbuch, das, von Wilhelm von Hessen als Gegenkonkordie zum Luthertum 1577 angeregt, von Zanchi 1581 in Genf veröffentlicht wurde und zu den einzelnen Dogmen eine Synopse aus Helvetica I und II, Basilienis, Bohemia, Gallicana, Anglica, Belgica, Augustana, Saxonica, Wirtembergica und Suevica zusammenstellt. Die Nationalsynode zu Vitré approbierte 1583 dieses Werk und machte es zur Unionsgrundlage der schon erwähnten Konföderationsbemühungen Heinrichs von Navarra. Es wurde auch in das Englische übersetzt und hat zu seiner Zeit eine gewisse Bedeutung gehabt. Es ist in diesem Zusammenhang von hohem Interesse, daß Pezel seinen Consensus Bremensis in den Rahmen dieser europäischen reformierten Unionstheologie und Unionspolitik stellte. War er doch selber an der theologischen Seite dieser Verhandlungen maßgeblich beteiligt.

Zuletzt legt der erste Abschnitt der Bekenntnisschrift den Predigern zu Bremen auf, außer der hl. Schrift diese „Harmonia" Zanchis, die theologischen Lehrbücher Melanchthons, Calvins, Bezas, Bullingers, Martyrs und anderer reformierter Theologen fleißig zu lesen.

Damit ist im Abschnitt I die schrift- und bekenntnismäßige, die theologische Grundlage der jetzt dezidiert „reformierten" Kirche Bremens fixiert. Mit der Aufnahme

---

[115]) Ebd. S. 168: „Illud certum est, Ministerium ipsum verbi et sacramentorum diu purum custodiri sine disciplina non posse."
S. 167: „Illud autem, quo Regnum Christi instauratur, conservatur, propagatur, est sacrum, seu ut vocant, Ecclesiasticum Ministerium, cujus Ministerii et quidem totius, non functio, sed cura penes Principes esse debet."

[116]) Dazu Gillet, a.a.O. II, S. 205 ff und Zanchii Epp. II, S. 404 ff.„Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum Eccl.", Genf 1581 (Lipp. Landesbibl. Th. 369).

der Kirchendisziplin in das Bekenntnis von der „Kirche" ist ihre innere Gestalt, mit der „Harmonia Confessionum" ihre äußere Verbindung zur europäischen calvinistischen Union festgestellt.

Im Abschnitt II folgen dogmatische Entscheidungen in den streitigen Artikeln „von der Person des Herrn Christi, und was solchem Artikel anhengig ist, von der application der woltaten Christi, von der göttlichen Providenz, von der ewigen Praedestination, von den sünden und fellen so auch den auserwelten widerfahren, und dero widerauffrichtung mit wahrer Buß und beharrung im glauben, auch vom Dienst des Wortes und der Sakramenten und vom Verstandt der lehr von der hl. Teuff und Abendmahl . . . "[117]).

b) *Die Christologie.*

Die Christologie des Cons. Brem. ist die Theologie der Wittenberger Philippisten, vermehrt und erweitert um die Argumente, die Pezel im Selneccerstreit entwickelt hatte. Wieder wird mit den Formulierungen des Chalcedonense die persönliche Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus gegen die Ubiquitätschristologie verteidigt. Gegen „Ubiquitisten und Schwenkfeldianer" wird die Lehre von der „communicatio idiomatum realis" eliminiert und ersetzt durch die alte Wittenberger These, eine communicatio idiomatum sei nur „in concreto", d. h. von der Person Christi, nicht aber „in abstracto", d. h. von den beiden Naturen an sich, auszusagen (II, 2). Auch die Himmelfahrtslehre (II, 3) entspricht genau derjenigen, die in der Wittenberger Zeit Pezel den Verdacht auf Calvinismus eintrug, weil sie die melanchthonische und bezaistische war.

c) *Die Prädestinationslehre.*

Ein interessantes Phänomen der dogmatischen Entwicklung Pezels ist die Neuorientierung der Prädestinationslehre aus der Ekklesiologie, wo sie noch in den „Argumenta et objectiones", 1580 — 1589, nach dem Vorbilde Melanchthons zu stehen kam, in die unmittelbare Nähe der Christologie, nämlich in die Erörterungen über die Applikation des satisfaktorischen Opfers Christi. Nicht mehr die Analytik des Glaubensaktes und der Beständigkeit der Kirche, sondern der nach der synthetischen Methode dargestellte Akt des göttlichen Erwählens und Verwerfens bestimmt diesen Lehrpunkt. Das ist, wie am Beispiel Zanchis gezeigt, typisch calvinistisch. Die Applikation des Verdienstes Christi, die Vorsehung, die Erwählung und Verwerfung werden im Consensus Bremensis zusammengefaßt als „die dem Artikel von der Person Christi anhengigen" Loci.

Iken hat vermutet[118]), daß die prädestinatianischen Stellen nicht von Pezels Hand seien, sondern vielleicht von Tobias Pezel später eingefügt worden seien, da einmal die Vorlage zum Consensus Bremensis, die nassauische Bekenntnisschrift, die prädestinatianischen Stellen nicht enthielte und diese zum anderen unmöglich philippistischer Herkunft sein könnten. Iken hat sich später, nach Kenntnisnahme der von Pezel mit einer aus dem Consensus entnommenen Vorrede über die Prädestination

---

[117]) E. F. K. Müller, a.a.O. S. 741.
[118]) Brem. Jahrbuch IX, S. 26 ff.

versehenen Schrift „De praedestinatione", 1602, korrigiert[119]). Aus der dargestellten Entwicklung der Pezelschen Theologie und wörtlich aus der Kontroverse mit Selneccer und den darin benutzten Heidelberger Vorlagen ergibt sich, daß die Prädestinationslehre des Consensus genuin Pezelsches Gut ist, auch und gerade wenn sie nicht mehr als philippistisch, sondern als calvinistisch anzusprechen ist.

Pezels Ausführungen im Consensus zeichnen noch einmal deutlich sichtbar die Umgestaltung des ursprünglichen Philippismus im Banne der calvinistischen Theologie und des reformierten Kirchenwesens nach. Gegen die ubiquitistische Theologie, aus deren falscher christologischer Grundposition Pezel den bedingungslosen Universalismus der Gnade Samuel Hubers als logische Konsequenz erkennen zu können glaubt[120]), wird von ihm zunächst die echt melanchthonische und für den ganzen Philippismus grundlegende Relation gesetzt: „Promissio gratiae et fides sunt correlativa". Alle Gnadenverheißungen Christi gelten demnach nur „sub conditione fidei". „Recht ist es, daß Christus für alle inn gemein gestorben ist, weil die wirdigkeit und vollkommenheit seines opfers überflüssig und genug ist, aller sünde zu büssen und zubezahlen; nicht für alle inn gemein, sondern allein für alle glaubigen und außerwelten, sofern sich die frucht und wirkung seines todes allein inn den glaubigen erzeiget" (II, 4, 3,). Wenn also, so schließt er weiter, die Schrift von „allen" und von der „Welt" redet, so sind damit, wie schon Augustin gegen die Pelagianer lehrte, nicht alle Kreaturen und nicht alle Menschen, sondern exklusiv nur das „eigentümlich, außerwelte und heilige volck Gottes, die schaff Christi, die ihres Herrn Stimme hören, erkennen und ihr folgen, die gemeind und Kirche Gottes, die er ihm in ewigkeit inn Christo erwecket und angenommen hat, und die er aus allen völckern und stenden der Menschen durch wahre Buß und Glauben zu Christo bekehret", (II, 4, 8) gemeint. Der extreme, auch von den Konkordienlutheranern bekämpfte, Universalist Samuel Huber hatte dagegen behauptet: „Omnibus ex aequo condonata sunt peccata generali remissione peccatorum, sive credant, sive non", denn durch den Tod Christi sei der Zorn Gottes ausgetilgt „mit der tat, wahrhaftig und eigentlich". Das sind ersichtlich Formulierungen der ubiquitistischen Abendmahlslehre, mit denen von einem ontologischen Bezug Christi zu den Menschen geredet wurde. Für Pezel besteht dagegen die philippistische, fideistische und spiritualistische Relation Christi exklusiv nur zu den Gläubigen. Diese aber wird im Consensus in einer neuen Weise ontologisch unterbaut mit der Voraussetzung einer doppelten Prädestination der Menschheit, auf die die an sich universale Gnadenverheißung Christi trifft und sie offenbar macht in der Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen. Das melanchthonische Korrelativverhältnis ist damit von Pezel nach der Seite der fides hin aufgelöst durch die Auffassung von der hinter und in der fides sich offenbarenden prädestinatianischen Scheidung.

Derselbe Vorgang wird zuletzt deutlich an der Behandlung der Prädestinationslehre

---

[119]) Brem. Jahrbuch X, S. 93 ff.

[120]) Samuel Huber (1547—1624), Berner Gnesiolutheraner, vertrat gegen die Schweizer die lutherische, brentianische Abendmahlslehre und über die Konkordienformel hinaus einen die ganze Menschheit umfassenden realen Universalismus der Gnadenwahl. Pezel hat hier sein „Compendium thesium de universali redemptione generis humani per Christum facta", Tübingen 1590, vor sich und versucht in historisch nicht ganz zutreffender Weise, darin den konsequenten „Ubiquitismus" zu entdecken.

selbst. Hatte Melanchthon geschwiegen über den göttlichen Akt der Prädestination und sich gleichfalls über die Reprobation beharrlich nicht äußern wollen, sondern sich auf Grund der oben genannten Korrelation von Verheißung und Glauben auf die analytische Darstellung der psychologisch greifbaren Seite des Glaubens beschränkt, so teilt Pezel seinen Artikel von der Prädestination bewußt ein in die synthetische Darlegung der Prädestination an sich (II, 7, 1 u. 2) und die analytische Entfaltung des „Nutzens und Brauches dieser Lehre" und entwirft im Art. II, 8 eine auch gegenüber seinen bisherigen Schriften neuartige Lehre von der Reprobatio. Mit Beza und Zanchi stellt er fest, daß „die wahl, so in Christo geschehen, ehe der welt grundt gelegt ist, nicht auf dem zuvor ersehenen Glauben[121]), oder einiges gutes werck in uns, sondern allein auff dem gnedigen wohlgefallen und fürsatz Gottes, welcher den glauben an Christum und gute wercke zu seiner Zeit inn den außerwelten wirket, bestehe; daß auch die ewige Wahl unwandelbar sey, und die außerwelten nimmermehr umbkommen; in genere davon zu reden, dieses sey, uff das Gott an den gefessen seyner barmherzigkeit, die er bereitet hat zur herrlichkeit, den reichtumb seyner güte: an den gefessen des Zornes, die da zugerichtet sind zur verdammnis (rom. 9), seyne gerechtigkeit und die macht seynes Zornes inn ewigkeit kundt thete und erweysete" (II, 7, 2).

Die Verwerfung beschreibt er mit Augustinzitaten in einer doppelten Relation: „Den Gottlosen ist die Strafe verordnet" und: „Die Gottlosen sind zur Strafe verordnet". Beide Redewendungen, die analytische und die synthetische, beschreiben das Geheimnis der Verwerfung gleichsam von beiden Seiten. In heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise beschränkt sich Pezel auf den augustinischen Infralapsarismus: „Gott hat nach seinem fürsatz nicht alle menschen zum leben erwelet, sondern ettliche in der Gnadenwahl übergangen, in ihrer verderbnis (darinnen sie in Adam geboren wurden, und darinnen sie sich selbst je länger je mehr stürtzen würden) bleiben zu lassen beschlossen und sie zur ewigen Verdammnis und Tod verordnet" (II, 8, 1).

Die applikative Seite seiner Prädestinationslehre ist im Zusammenhang dieser Untersuchung schon dargestellt. Hervorzuheben ist noch einmal der eigentümliche Versuch Pezels, die analytische Methode Melanchthons und die synthetische des Calvinismus miteinander zu verbinden und zu verschmelzen. Nachdem er synthetisch die Faktizität der doppelten Prädestination festgestellt hat, kommt er auf dem Wege der Analyse des Glaubensaktes noch einmal zu demselben Ergebnis der prädestinatianischen Scheidung des Menschengeschlechtes. Es ist falsch, wenn Veeck[122]) darin eine „Milderung der schroffen Lehre" zu erkennen glaubt. Es handelt sich lediglich um zwei Aspekte, um die theologische Aussage von der Gnadenwahl und die psychologische Aussage vom Glaubensakt.

Der Erkenntnisgrund der Gnadenwahl liegt nicht im geheimen Ratschluß Gottes, sondern in den „effectis oder offenbarung desselben, inn dem Beruf durch das Wortt und folgender Bekehrung zu Gott und wahrem Glauben, der sich mit rechtschaffenen

---

[121]) So lehrten Armianer und Jesuiten eine Erwählung auf Grund der „fides praevisa".
[122]) Veeck, a.a.O. S. 53.

früchten guter werck erweiset und biß ans ende bestendig bleybet und verharret, welches man inn Schulen nennet aposteriori gleichsam zurück und aus dem werck selbst den willen Gottes erkennen" (II, 7, 3). Wiederum wird nach thomistisch-melanchthonischer Psychologie schon der intentionale Akt des Glauben-wollens als ein Argument des Erwähltseins genommen: „Welche nun über ihre eigene erwehlung recht urteilen wöllen, die müssen sich . . . also prüfen, ob sie inn Christo sindt, doran sie doch nicht hindern soll die unvollkommenheit und schwachheit ihres glaubens, denn auch das wöllen oder begehren, oder ein wahrhafftes vorlangen zu haben, das man glauben möge, ist schon ein anfang des glaubens und ist ein schwacher glaub, dennoch ein glaube, wenn er nuhr auffrichtig und ohne heucheley ist" (II, 7, 3).

Das Urteil über das Erwähltsein hat sich nach Pezel an Luthers Regel zu halten: „De nostra electione judicamus canone fidei, cujus est non falli: De aliorum vocatorum canone charitatis, cujus est falli". Weiter wird das Urteil aus der Erfahrung eingeschränkt durch die melanchthonische Erkenntnistheorie: „Es ist ein gar anderer prozeß und ordnung inn den natürlichen und weltlichen sachen ettwas für war zu halten: Ein anderes aber inn denen sachen, die zum Christlichen glauben und trost gehören. Inn der Artzney und gemeynem menschlichem leben gehet das erfahren und fülen vorher, und folget als dann erst, das mans für war helt. Aber inn bekehrung und trost des Hertzens an Gott, muß man zuvorn dem wort des Heren stadt und beyfall gegen, den sünden wider das gewissen allem zweyffel und kleinmütigkeit inn und durch das wort Gottes widerstreben, und mit dem betrübten Vater, Mk. 9, 24, umb hülff bitten. Als dann findet sich je mehr und mehr der trost und freud des Hertzens, sampt der heilsamen regung und bewegung des heiligen geistes . . . " (II, 7, 6). Der Abschnitt schließt mit dem 12. Vers aus dem Lied von Paul Speratus: „Es ist das Heil uns kommen her . . . ": „Wenn sichs anliß, als wolt er nicht, laß Dich es nicht erschrecken, denn wo er ist am besten mitt, da will ers nicht entdecken. Sein Wort las dir gewisser sein, und ob dein hertz sprech lauter neyn, so laß doch dir nicht grauen" und hat damit neben dem theologisch-lehrmäßigen Charakter auch den erbaulichen nicht unbeachtet gelassen.

d) *Die neue Lehre von der Taufe.*

Ein gewichtiges und bezeichnendes Dokument für die Verschiebungen innerhalb der Theologie Pezels und für den calvinistischen Consensus der reformierten Kirche in Bremen ist die eigentümliche Tauflehre. Hier wird an einem Punkt die philippistische Auffassung nicht nur modifiziert, sondern vollständig umgewandelt und neu bearbeitet zu einer an Zwingli von ferne erinnernden, wörtlich aber aus der Heidelberger Schule stammenden Föderaltheologie.

Noch 1580 hatte Pezel in den „Argumenta et objectiones", Band VIII, die Kindertaufe nach dem Vorbilde Melanchthons begründet mit dem Begriff der „invocatio": Wo der Name Gottes angerufen und ausgerufen wird, da ist die Kirche. Denn die „invocatio Dei" erfüllt und begrenzt den Raum der Kirche gegenüber der Welt, d. h. gegenüber den Heiden. Wo aber die so sich ausweisende Kirche ist, da ist das Reich Gottes, lehrte Pezel im Sinne der typisch melanchthonischen „Verkirch-

lichung des Reichsgottesbegriffes"[123]). Das Reich Gottes ist wiederum eben dort zu finden, wo die Verheißung der Gnade und des ewigen Lebens laut wird. Es erstreckt sich der Raum der Kirche nicht nur auf Erwachsene, sondern auch auf die Kinder, die durch die Taufe in diesen Bereich hineingenommen werden, indem der Name Gottes über ihnen angerufen wird: „Magna res est invocatio nominis Dei, quae fit per ministerium"[124]). Auch wenn nicht einzusehen ist, auf welche Weise diese Kinder glauben können und Gott an ihnen wirksam ist, so ist doch gewiß, daß Gott in ihnen auf irgendeine Weise am Werke ist[125]). Sie werden mit Sünden geboren und werden ohne die Sündenvergebung nicht Erben des ewigen Lebens. Es hat aber Gott in der Kirche das Amt der Sündenvergebung und der Verteilung der Vergebung durch die Sakramente eingesetzt. So wird denn den Kindern diese Gnadengabe durch die Taufe zuteil[126]).

Der Consensus setzt dagegen ein mit der bereits erwähnten allgemeinen Sakramentslehre des „psycho-physischen Parallelismus" und nennt als conditio sine qua non für den Sakramentsempfang bei der Kindertaufe nicht mehr die objektive „invocatio nominis Dei", sondern den subjektiven Glauben der Erwählten. „Daher ist auch inn der Tauff, so aus dem wasser und wort bestehet, zweyerley waschung, ein eußerliche, davon die Augen und andere sinnen zeugen, und ein innere, davon das wort der Vorheißung redet. . . . Die innere geschihet inn kraft der Vorheißung durch das blut und geist Christi, reiniget die Seele, wirdt durch Gott Vater, Sohn und heiligen Geist selbst an uns vorrichtet . . . Aus welchem unterscheid aber der zweyerley waschung nicht folget, das darumb zwo Tauff und nicht einerley Tauff sein soll . . . , sondern mit und durch die äußerliche abwaschung gibt und vermehret Gott den bekehrten und gleubigen auffs allergewisseste die innerliche" (II, 11, 3).

„Die jungen Kinder, so entweder in der christlichen Kirchen geboren werden oder mit ihren Eltern in dieselbe sich begeben . . . , sollen zum Sakrament der Tauffe zugelassen werden. . . . Und ob es wohl eine schwere und dunkle, und die Kindertauff zu erwysen unnötige disputation ist, . . . ob und wie die kleinen Kinder der Christen den glauben haben, so ist uns doch genug, das sie mittnichten für unglaubig, wie die Juden und Türken Kinder, söndern für glaubig zu halten sind. Denn sie glauben nach ihrem Maß, das ist, sie haben einen samen des Glaubens, durch die geheime wirkung des heiligen Geistes, auch vor, inn und nach der Tauffe, welche durch die heiligen Tauffe ihnen versiegelt und vermehret wird, als denen der bundt der Gnaden und der Hl. Geist vorheißen ist, der kann inn ihnen nicht müßig sein, wie von dem kindlein Johannes im Mutterleib St. Lukas bezeuget" (II, 11, 5). „Solche Erneuerung zum Reich Gottes haben die Kinder der Christen, ob sie es wol nicht wissen, wie sie auch die vernunft haben, wiewol sie es nicht

---

[123]) *Gottlob Schrenck*, Gottesreich und Bund, S. 48 ff. Zwar hatte Melanchthon selbst im „Examen ordinandorum" die Kindertaufe als „mutuum foedus, mutua obligatio" und als „stipulatio bonae conscientiae" darstellen können. Pezel bezog sich jedoch 1580 noch ausschließlich auf den philippistischen Oberbegriff in der Tauflehre, der „invocatio Dei".

[124]) Arg. et obj. VIII, S. 74.

[125]) Arg. et obj. VIII, S. 77.

[126]) Arg. et obj. VIII, S. 75.

vorstehen" (II, 11, 6). Weiter wird die Taufe das „rechte Bundeszeichen" genannt, welches das „geistliche Bürgerrecht der christlichen Kirchen versiegelt und allen Bundtsangehörigen, so wol Kindern wie Alten" zukommt. Denn vom Mutterleib an gehören die Kinder der Gläubigen kraft göttlicher Verheißung zum Gottesbund. „Weil", nicht „damit", sie zum Bund gehören, sollen sie auch das Bundeszeichen empfangen und soll ihnen die Gotteskindschaft versiegelt werden, nicht anders als Abraham die Beschneidung und Cornelius die Taufe recht empfangen haben, weil sie zuvor durch den Glauben Gottes Kinder waren und zum Bund gehörten.
Verworfen wird auf der einen Seite das magisch-sakramentale Taufverständnis der „Papisten und Ubiquitisten", und auf der anderen Seite das ethisch-humanistische Taufverständnis der Wiedertäufer, denen die Taufe kein Gnadenzeichen Gottes, sondern nur eine „Losung" der Christen und eine Verpflichtung zu Gehorsam und Kreuzübernahme ist.

Neu sind also im Consensus gegenüber Pezels ursprünglichem Philippismus folgende Punkte:

1. Der ekklesiologische Begriff des „Bundes", der speziell den coetus electorum umfaßt und an die Stelle der die Kirche im weiteren Sinne des Wortes umgreifenden Formel von der „invocatio nominis Dei super infantes" tritt; —

2. die erst vom Perseveranzgedanken aus der Schule Bucers und der Heidelberger Föderaltheologie her mögliche Auffassung vom „semen fidei" in den unmündigen Kindern der Gläubigen; —

3. die exklusive Relation der Taufe auf den vorausgesetzten Glauben und den vorausgesetzten Bund Gottes anstelle ihrer sakramentalen und medialen Bedeutung für die Sündenvergebung. Hier heißt es, die Taufe „versiegelt", „verstärkt" und „vermehrt" den aus dem Bund der Gnadenwahl Gottes entspringenden Glauben. Dort war die Taufe als ein Institut der Kirche verstanden, durch das Gott die Sündenvergebung austeilt (distribuit).

e) *Zeremonien und Adiaphora.*

Es ist im Verlauf dieser Untersuchung schon auf die Wandlung im Begriff der Adiaphora hingewiesen worden. Hatte Pezel in Wittenberg noch mit Luther und Melanchthon die Zeremonien und Ordnungen der Kirche als ein pädagogisches Hilfsmittel für das einfache Volk angesehen und gegen den Begriff der Bekenntnisordnung bei den Flacianern polemisiert, so war er schon in Nassau zu der reformierten Unterscheidung von Gottesordnung und Menschensatzung gekommen und hatte die mittelalterlich-katholischen Zeremonien und Bilder als „des Papstes Hoffarben und Feldzeichen" stürmisch bekämpft. Im Consensus wurde in einer neuen Darstellung der Adiaphora die Quintessenz der vorangegangenen Kämpfe gezogen und dem bremischen Reformwerk von 1581 die Rechtfertigung gegeben.
Zweierlei Zeremonien gibt es in der christlichen Kirche: die von Gott eingesetzten Sakramentshandlungen, die allein nach der göttlichen, biblischen Ordnung zu handhaben sind und nur im Glauben recht gebraucht werden, und die Kirchensatzungen, von denen kein ausdrückliches Gebot oder Verbot besteht, die zu „bequemer Verrichtung" des Gottesdienstes gebraucht werden und in „christliche Freiheit und der

Kirchen willkür" gestellt sind. Von ihnen gilt, daß sie, sobald sich Mißbrauch und Aberglaube daran hängt, zusammen mit dem Mißbrauch abzuschaffen sind, denn sie sollen zum „inneren, geistigen Gottesdienst" anleiten, nicht aber zu Aberglauben und Abgötterei verführen, wie Pezel schon 1578 in der Erklärung der Dillenburger Synode gefordert hatte[127]). Solche sind Fasten- und Heiligentage, die Elevation, die Heiligenbilder und Altäre, „welche nichts anderes als des Bapstes hoffarben und feldzeichen sind, die man je so wenig behalten soll, als ein ehrbares weibes person in leichtfertiger Kleidung einhergehen, oder die Kriegsleute des Feindes Feldzeichen zutragen sich underfangen sollen." (III, 3, 6). Menschensatzungen sind in der wahren christlichen Kirche nicht zu dulden, wenn sie den Gottesdienst, den sie befördern und erklären sollten, verhindern und verdunkeln, wie z. B. das Gebet und die Gesänge in lateinischer Sprache und die brennenden Kerzen (III, 3, 7).

Für die Änderung der Zeremonien sind die christliche Obrigkeit und das kirchliche Ministerium gemeinsam zuständig (III, 3, 8). Damit wird noch einmal die Aufgabe deutlich, die Pezel der dezidiert „christlichen Obrigkeit", die ihr jus reformandi recht übt, im Reformwerk der „zweiten Reformation" zuerkennt. Es ist dieses Werk in Bremen, wie schon in der Pfalz und in Nassau, ausgesprochenermaßen eine „Reformation von oben" gewesen.

f) *Die Kirchendisziplin.*

Der interessanteste, weil programmatische Punkt des Consensus ist der Artikel III: „Von der Kirchen Disziplin". Schon die Bekenntnisgrundlage des Consensus hatte die Kirchenzucht als das dritte Zeichen der wahren Kirche neben Wort und Sakrament genannt. Nun wird zum Schluß diese Forderung ausführlich begründet, denn an der Einführung der Kirchendisziplin hing es, ob die reformierte Kirche in Bremen zur Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit kommen oder aber zur Magistratskirche werden würde. Man versteht die Schwierigkeit dieser Forderung nur, wenn man sich klar macht, daß sie im Zusammenhang einer „Reformation von oben" erhoben wurde und mit magistratlicher Unterstützung erfüllt werden sollte. Eine klare Scheidung von kirchlicher und weltlicher Rechtzuständigkeit und eine doppelte und gleichberechtigte Regierung einer so kleinen „civitas christiana" durch Ministerium, bzw. Konsistorium, und Magistrat war von vornherein nahezu unmöglich geworden durch die starke Inanspruchnahme des magistratlichen episkopalen Reformrechtes für das Werk der „zweiten Reformation". Außerdem fehlte die Fremdengemeinde, mit deren Hilfe und an deren Vorbild eine „reine" Gemeinde mit rechtem Gebrauch der Kirchenzucht exemplifiziert werden konnte, wie es in London, in Genf, in der Pfalz und in Emden der Fall gewesen war, wo sich die Kirchenzucht durchsetzen konnte und die Kirche teils gegen den Willen, teils mit Hilfe der Obrigkeit zur Unabhängigkeit und Selbständigkeit neben dem weltlichen Bereich kam.

Doch sei zunächst wieder die geschichtliche Situation genannt, wie sie sich im Bewußtsein des Reformators Christoph Pezel widerspiegelte und seine Forderung aktuell begründete. Wieder ist es das Bewußtsein von der Unfertigkeit der „ersten", lutherischen Reformation, die nur eine Reformation der Lehre des Evangeliums ge-

---

[127]) E. F. K. Müller, a.a.O. S. 739.

wesen sei und daher zur Verwirrung im Bereich der Ordnung und des christlichen Lebens, zur „laxation", geführt habe. So war denn für Pezel die Reformation der Zucht und des Lebens, der „Neubau der Sittlichkeit", das Gebot der Stunde.

„Also ist hiergegen nach dem die lehr des Evangelii gereinigt worden, leider allzu große laxation und fast eine gentzliche dissipation der Kirchen disciplin bei den Evangelischen Kirchen Deutzschlandes eingerissen, ohne das ettliche wenige Reformirte Kirchen, die ihre ordentlichen presbyteria oder consistoria haben, ettlicher massen noch über die Kirche disciplin mit gebührendem maß halten, wiewoll sie dennoch auch ihre viele vorhinderniß darinnen erfahren. Sonsten hatt inn mehrer theyls Kirchen des Deutzschlandes die zuvorn gemeldte laxation, oder viel mehr undergang der kirchendisciplin, so sehr überhandt genommen, das nuhnmehr solchem übel schwerlich zu steuern, oder dasselbe inn besserung zu bringen. Und müssen auch wir an diesem unserm orth beklagen, das bishero von unsern antecessorn und vorfahren im ministerio solches auch nicht groß in acht genommen, und wir noch heutigs tags durch vielfeltige vorhinderung zu keiner anordnung einiger rechtmessigen und ordentlichen stendigen Kirchendisciplin kommen mögen, die wir doch mitt hertzen wünschen, und uns oder unsern nachkommen gerne gunnen möchten, das sie mitt hilff und zuthuen unser gebührenden Obrigkeit ins werck gerichtet, und nicht alleine wol anfangen, sondern auch inn guttem schwanck und stetwerender übung underhalten werden köndte" (III, 1).

Im Einzelnen werden nach dem Vorbilde der Emdener und der Genfer Kirche folgende Forderungen erhoben:

1. Zur rechten, biblischen Verwaltung des Predigtamtes gehört die „potestas ordinis", die Lehre der Evangeliums und der Gebrauch der Sakramente, dazu das öffentliche Strafen der Sünden, die Vergebung der Sünden, die Examination der zum Kirchendienst gerufenen Personen und ihre Bestätigung durch Gebet und Handauflegung. Dazu gehört aber auch die „potestas jurisdictionis", die Ausschließung öffentlicher und unbußfertiger Sünder aus der Gemeinde und die Wiederaufnahme derselben, wo sie wahrhaftige Buße zeigen.

2. Diese „potestas jurisdictionis" erstreckt sich auf den sog. „kleinen Bann", die „separatio vel suspensio ab usu sacramentorum", und auf den „großen Bann", die Ausstoßung aus der christlichen Kirchengemeinschaft nach dem Vorbilde von 1. Kor. 5 und der alten Kirche. Mit solchen Verbannten gibt es keine Gemeinschaft, weder in geistlichen noch in zeitlichen Dingen, weder im Sakrament und Gebet noch „im essen, trinken, grüßen, zusprechen, kaufen, verkaufen, oder einigem anderen contract". Die Obrigkeit hat die verbannte Person auch im bürgerlichen Stande nicht bei sich bleiben zu lassen (III, 2).

3. Zur Handhabung dieser Kirchenzucht soll die Obrigkeit verständige und angesehene Leute dem Ministerium der Prediger zur Bestellung eines ordentlichen Presbyteriums zuordnen und einem Konsistorium aus Geistlichen und Laien für die gesamte Stadtkirche — nicht für die Einzelgemeinden — nach Genfer Vorbild zustimmen (3, 6), welche über eine „gewisse Form der öffentlichen poenitentz und absolution mit einander beratschlagen, inn maßen dieselbe in der Landtgrevischen Hessischen Kirchen üblich und gebreuchlich ist. Oder auch inn besonderen grossen

fellen von form einer öffentlichen vorbannung von den cantzeln anzustellen, als inn ettlichen Chur- und fürstlichen Kirchenordnungen (vide Brunsvicensem agendam) und in der von herrn Philippo Melanchthone zu Wittenberg gestellten publica absolutione, begriffen und vorformt ist (vide Lippiensem agendam)" (3, 6).

4. Der Unterschied von kirchlichen und weltlichen Strafen wird darin erkannt, daß die kirchlichen Strafen nur durch das Wort geschehen als durch das von Gott verordnete Mittel, die Herzen inwendig zu bekehren, während die weltliche Obrigkeit öffentliche Laster mit leiblichem Zwang zu strafen hat, sofern sie Hüterin der äußeren Zucht, des bürgerlichen Friedens und der rechten Kirchenordnung ist.

Um die große Bedeutung des Kampfes, den Pezel um die Kirchenzucht in Bremen führte, recht zu verstehen, muß man ihn im Zusammenhang mit gleichlaufenden Bestrebungen in anderen reformierten Kirchen und Ländern, wie etwa in der Schweiz, in der Pfalz, Nassau und Schottland sehen. Wie Pezel im Eingang des Consensus Bremensis betont, waren die Motive seiner Bemühung die apostolische Reinheit und die ökumenische Ausweisbarkeit der Bremischen Kirche innerhalb der reformierten Kirchen Europas.

Der Kampf um die Einführung der Kirchenzucht war analog und im Zusammenhang mit dem schon erwähnten Streit um den Substanzbegriff in der Abendmahlslehre in den genannten Kirchen und Ländern eine Kontroverse innerhalb der reformierten Kirche zwischen dem calvinistischen Typ der Genfer und dem zwinglianischen Typ der Zürcher und Berner Kirchenverfassung. Waren sich Calvinisten und Zwinglianer einig in der Abwehr des römischen Katholizismus und des Luthertums, so zeigten sich doch allerorten bei der inneren Gestaltung des reformierten Kirchenwesens grundsätzliche Differenzen an der Frage der Kirchenzucht und der Frage nach dem rechten Verhältnis von Kirche und Staat. Es traten Spannungen auf, die schon in dem verschiedenartigen reformatorischen Ansatz angelegt waren.

> Für Calvin war die Reformation die Reinigung und Erneuerung der „ecclesia apostolica et catholica". Er betrat das Feld der reformatorischen Bewegung in dem Augenblick, da die Zersprengung in Individualismus, partikularen Territorialismus, in Schwärmerei und Renaissancepaganismus zur drohenden Gefahr wurde und die zur Hilfe und zur Ordnung gerufenen Obrigkeiten die Kirchen zu bevormunden begannen. So lag seine Aufgabe in der konstruktiven und organisatorischen Formation der Kirche. Autorität und echte Katholizität der evangelischen Kirchen waren seine Motive. So war sein Kampf um die Selbständigkeit der beiden Genfer Kircheninstanzen, der „venerable compagnie des Pasteurs" und dem „consistoire", im einzelnen ein Ringen um die staatlich unabhängige, geistliche Disziplinargewalt und die kirchlich kontrollierte Sittenzucht gegen die nationalen und national-kirchlichen Bestrebungen der Genfer Signorie. Mit Hilfe französischer Flüchtlinge und veranlaßt durch die verschiedenen Genfer Ketzerprozesse setzte er 1555 mit der Hinrichtung Betheliers die so verstandene „Theokratie" durch und gab damit der Genfer Kirche ihre internationale, europäische Bedeutung. Das Recht der Exkommunikation, der Absolution und der Sittenkontrolle lag fest in den Händen des Konsistoriums. Diese Genfer Kirchenordnung wurde in den folgenden Jahren zum Vorbild

für die evangelische Kirche Frankreichs (1559), für das Pfälzer Reformwerk Olevians und Ursins (1563), für die Gestalt der Emdener Kirche und für den schottischen Presbyterianismus.

Den innerreformierten Gegensatz zur calvinistischen Kirchenverfassung gab der zwinglianische Typ der Reformation ab, dem eine gleiche europäische Bedeutung zukam. Zwinglis Reformwerk war eine humanistische Renaissance des „corpus christianum in civitate christiana". Auf dem Rücken der helvetischen Landesreform vorgetragen, war sie die moralisch-soziale Wiedergeburt des christlichen Gemeinwesens. Sie war von vornherein etwas anderes als die Genfer, bzw. die Wittenberger Reformation. Staat und Kirche wurden in Zürich und Bern nicht als zwei nebeneinander bestehende civitates aufgefaßt, sondern, um das bekannte Wort aus Zwinglis Vorrede zum Jeremiakommentar zu zitieren, „urbem Christianam nihil quam ecclesiam Christianam esse". Entsprechend handelte und sprach der Rat der Stadt „anstatt ihrer gemeinen Kylchen" und war das Zürcher Ehegericht in der Zuständigkeit des betont „christlichen" Magistrates. Verschiedene Versuche Ökolampads, in den eidgenössischen protestantischen Städten eine gleichgeartete Kirchenzucht durchzusetzen, scheiterten immer wieder an dem Widerstand der Zürcher. Es mögen diese wenigen Andeutungen genügen, um auf die Ursprünge der späteren, staatskirchlichen Konzeption der Zwinglianer hinzuweisen. Über Gualter in Zürich und Musculus in Bern wurde in Umwandlung und Weiterbildung der Zwinglischen Gedanken eine Ekklesiologie entwickelt, die die Kirche als ein Dominium des christlichen Staates verstand. Die Auswirkungen dieser Vorstellungen der Spätzwinglianer in Zürich und Bern auf Thomas Erastus und seine Opposition gegen das Pfälzer Reformwerk [128]) und auf das anglikanische Staatskirchentum[129]) sind neuerdings wieder untersucht und nachgewiesen worden. Sie sind auch für den Widerstand gegen Pezels Reformwerk in Bremen von nicht geringer Bedeutung gewesen.

Im Zusammenhang dieser Untersuchung ist zunächst der Konflikt zwischen dem calvinistischen Presbyterianismus und dem anglikanischen Staatskirchentum im Jahre 1596 zu beachten. Aus dem Detmolder Nachlaß ist uns ein Band mit Briefen und Abschriften erhalten, der Auskunft gibt über eine schottische Anfrage über das Exkommunikationsrecht und das rechte Verhältnis von Kirche und Staat.

In Schottland bestand eine feste, presbyterianisch geordnete Kirche, gegen die sich 1596 intrigante und gewaltsame Angriffe Jakobs von Schottland richteten. Menso Alting berichtete über die Vorfälle 1597 an Wilhelm Zepper: „Schottland beseitigte im Gegensatz zu England das ganze Papsttum auf einem Mal und folgte Christus sowohl in der Lehre, wie in den Zeremonien, so daß der König mit eigener Hand das Bekenntnis der Kirche billigte und auch der ganze Hof sich der Ordnung und Zucht unterwarf. Um so mehr ist es zu beklagen, daß der König mit großer Gelehrsamkeit und nicht geringem Eifer mit den Predigern in Streit geriet. Der Anlaß, so hat der Führer der vereinigten Provinzen von Schottland den Ständen berichtet,

---

[128]) *R. Wesel-Roth*, Thomas Erastus, 1954.
[129]) *H. Kreßner*, Schweizer Ursprünge des anglikan. Staatskirchentums, 1953.

sei dieser gewesen: Ein gewisser gefallener Graf hatte jede summarische Exkommunikation verworfen und an den König appelliert. Der wollte seine Autorität einschalten und betrübte die Prediger, die ihren Schmerz öffentlich vor Zuhörern beklagten und den König ungeachtet ihrer Berufung tadelten. Deshalb ergriff das Volk von Edingburg die Gelegenheit, den König mit seinem ganzen Hof zu umzingeln und in die Enge zu treiben, sodaß der König plötzlich Hilfstruppen vom Lande heranziehen mußte, durch die er beschützt und das aufrührerische Volk gezähmt wurde. Als der König so die Überhand bekommen hatte, streckte er seine Hand nach den Predigern aus, besonders nach denjenigen, die durch ihre Predigt die Gemüter entzündet hatten, und ließ sie ins Gefängnis werfen" [130]).

In den an diesen Vorfall sich anschließenden Auseinandersetzungen suchten die schottischen Presbyterianer Rat und Hilfe in Nassau. Bernhard Textor schickte ihre Anfragen auf Befehl Johann des Älteren an Pezel und Menso Alting zur Beantwortung weiter[311]). Der Überbringer war der als Mittelsmann zu calvinistischen Fürsten und Theologen bekannte, junge bremische Theologe Johann Esychius. Pezel war nicht sehr glücklich über die ihm zugedachte Aufgabe. Ihm waren die schottischen Dinge nur aus Freundesbriefen bekannt, und er vermutete — zu Unrecht —, daß die vorgelegten Fragen „insidiosae, obscurae et ambiguae" seien. Dennoch wollte er sie als rein akademische Fragen behandeln und sich, eingedenk der Abweichungen der Schweizer und savoyischen Kirchen von der Kirchenzucht, an die Lehre Melanchthons halten, wie er sie in den „Argumenta et objectiones", Band VIII, 430 ff, dargelegt habe.

Seine Antworten sind in höchstem Maße aufschlußreich für seine Ekklesiologie und Staatsauffassung im zweiten Stadium seines Reformwerkes nach 1595 und seien zur Abrundung des Bildes hier wiedergegeben. Der Übersicht halber sind die Antworten aus Bremen und Emden zu den fünf Fragen nebeneinander gestellt und im Auszug übersetzt.

Die schottische Anfrage und ihre Beantwortung durch Christoph Pezel und Menso Alting.

1. Frage: Hat eine christliche Obrigkeit, sofern sie christlich ist, mehr Jurisdiktionsgewalt als eine heidnische Obrigkeit nach der Art ihres Amtes, und fügt das Christentum zum Wesen des Amtes irgendein Recht hinzu? —

PEZEL: Jede Obrigkeit muß, wenn sie ihr Amt recht versehen will, Wächter des Gesetzes sein, soweit es zur äußeren Zucht gehört. Aber von diesem Amt weiß die christliche Obrigkeit, daß es für sie ein göttliches Mandat ist, nicht nur Wächter der zweiten Tafel, sondern auch der ersten Tafel des Dekalogs zu sein. Daraus ergibt sich, daß sie Gott Rechenschaft ablegen muß für die Verwaltung des Amtes, und darauf sind nur wenige der heidnischen Obrigkeiten bedacht. Es ist jedoch das Amt des politischen Magistrates selbst eine Sache „extra christianismum", die sich wesentlich auf das Gewissen vor Gott bezieht und das ewige Leben und Heil betrifft.

---

[130]) Lipp. Landesbibl. Mnscr. 91,7 (descript.); übersetzt.
[131]) Vgl. vollständ. latein. Text in Beilage II.

MENSO: Allem voraus muß unterschieden werden zwischen einer Obrigkeit, die Paulus eine Gewalt von Gott nennt, und einer Tyrannis, die eine Gewalt der Finsternis ist und dem Drachen gleicht. Die Obrigkeit aber, sofern sie Obrigkeit ist, ist, von wem sie auch immer ausgeübt wird, der Definition nach eine Einheit. Es kann daher ihr Amt von den Inhabern wohl erschwert und entstellt, nicht aber vermehrt oder vermindert werden. Deshalb sprechen Christus und die Apostel über das Amt der Obrigkeit und fordern die Unterwerfung, die jenen in hervorragenden Stellungen von allen geschuldet wird, wobei kein Unterschied zwischen Christentum und Heidentum gemacht wird. . . . Es steht bei allen Christen fest, daß die heidnische Obrigkeit, sofern sie Obrigkeit ist, keine Jurisdiktionsgewalt in der Kirche Christi hat. Deshalb hat sie auch die christliche Obrigkeit nicht. Denn jeder, der sich diese Jurisdiktionsgewalt in der Kirche Christi anmaßt, macht sich zum König, Haupt und Herrn der Kirche. Eine christliche Obrigkeit ist nicht König in der Kirche Christi, sondern Untertan. Ihr ist befohlen, d e n König zu küssen (Ps. 2). Sie ist nicht Herr, sondern Ernährer, nicht Haupt, sondern Glied der Kirche. Sie steht nicht über der Kirche, sondern in der Kirche, wie Ambrosius die Kaiser Valentinian und Theodosius lehrte. Also gibt es für sie keine Jurisdiktionsgewalt in der Kirche.

2. F r a g e : Ist das kirchliche Amt der zivilen Herrschaft subaltern, und welche Zivilgewalt besteht in den zu ordnenden oder zu ändernden kirchlichen Dingen? —

PEZEL: Das Evangelium hebt die Staatseinrichtungen (politias) weder auf, noch beseitigt sie diese. Es sind nämlich Zivilgewalt und kirchliches Amt nicht einander gegensätzliche Ämter, sondern einander untergeordnete. Dennoch sind sie nicht Befugnisse einer Person, sondern verschiedener gesetzlich berufener Personen. In den zivilen Lebensgewohnheiten sind die Diener der Kirche der politischen Gewalt unterworfen. Die christliche Obrigkeit aber, sofern sie nicht nur politische Obrigkeit ist, sondern aus den vornehmsten Gliedern der Kirche besteht, darf nicht gegen, sondern muß gemäß dem göttlichen Wort ordnen oder ändern, was zur Förderung des wahren Gottesdienstes, zur Abschaffung von Irrtümern, Aberglauben und Götzendienst und zur rechten Ordnung einer gut gelenkten Kirche dient.

MENSO: Wenn in dieser Frage die Unterordnungsverhältnisse genannt sind, die sich nicht widersprechen, sondern sich gegenseitig dienen (mutuo sibi serviunt), so bekenne ich, daß die Zivilgewalt dem kirchlichen Amt ebenso sehr untergeordnet ist, wie dieses jenem, denn die eine bedarf der Hilfe der anderen und unterstützt sie freundlich. Wenn aber ein Untergeordneter genannt wird, der dem anderen untersteht, von ihm abhängig ist und Kraft und Autorität von ihm empfängt, so verneine ich, daß das kirchliche Amt der Zivilgewalt untertan ist. Denn von Christus allein, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, hat das kirchliche Amt Autorität und Würde, und von ihm, nicht von der Zivilgewalt, empfängt es die Schlüssel des Himmels. Das Evangelium ist die Kraft Gottes zum Heil, nicht die Zivilgewalt. Wir sind Mitarbeiter Gottes, nicht der Zivilgewalt. Deshalb war auch in der Urkirche, die bis zu Konstantins Zeit von der Zivilgewalt verfolgt war, unter den Christen der Eifer größer und die Einheit des Hl. Geistes sichtbarer

als in den folgenden Zeiten, so daß es in der ganzen Welt feststand, daß der König Christus selbst mächtig genug ist, ohne fremde Hilfe sein Reich zu bewahren und auszubreiten.

Zum anderen Teil der Frage sage ich, wenn es sich auf rein kirchliche Dinge bezieht und nicht auf Personen, dann hat die Zivilgewalt darin keine Macht, weder im Aufbau, noch in der Änderung. . . .

Die Obrigkeit ist zur äußeren Form und Zucht verpflichtet. Wenn sie diese aufhebt, ist sie keine Macht von Gott, sondern aus der Finsternis und verdient keinen Gehorsam. . . .

Die Obrigkeit darf niemals den Unterschied verneinen, den Christus für beide Ordnungen festgesetzt hat.

3. Frage: Ist die Macht der evangelischen Pastoren heute dieselbe, die einst die Propheten hatten, zum Tadel, zur Drohung und zur Ankündigung des Gerichtes gegen die Sünden einzelner? —

PEZEL: Es ist zu unterscheiden die prophetische und apostolische Berufung als eine außerordentliche von der ordentlichen Berufung der Pastoren und der übrigen Amtsträger der Kirche. Fest steht, daß die Propheten besondere Aufträge hatten zum Tadel, zur Drohung und zur Gerichtsankündigung gegen die Sünden einzelner, gegen Könige und gewisse andere Personen. Da die einzelnen Pastoren solche Aufträge nicht haben, müssen und sollen sie ordentlich in privaten Gesprächen, wenn die Notwendigkeit es erfordert, durch Drohungen angemessen ermahnen. Öffentlich ist es jedoch genug, die Delikte im Allgemeinen aufzudecken, damit nicht vor einer privaten, eindringlichen Ermahnung und nach voller Erkundigung aller Umstände zur Verdammung einzelner geschritten wird.

MENSO: Propheten sind in diesem Zusammenhang unmittelbar von Gott berufene Personen, die entweder besondere Aufträge Gottes, die ihnen offenbart wurden, vollstreckten, oder das priesterliche Gesetz Moses, das durch Nachlässigkeit oder Bosheit entstellt war, durch richtige Deutung wiederherstellten und es den Zuhörern insgesamt oder im einzelnen auf die derzeitigen oder persönlichen Verhältnisse applizierten. Das erste war eine Eigentümlichkeit der Propheten. Das zweite hatten sie mit den Priestern gemein. Was aber schon den ordentlichen Priestern im Tadeln, Drohen und Gerichtsankündigen gegen die Sünden einzelner nach dem Gesetz erlaubt war, das ist auch den Pastoren des N.T. erlaubt nach dem Zeugnis der apostolischen Vorschriften an Timotheus. Denn es ist die Macht, zu lösen und zu binden, zu tadeln, zu drohen und das Gericht Gottes über die Sünden einzelner anzukündigen, von Christus gegeben.

4. Frage: In welcher Form und in welchen Fällen ist die Exkommunikation geboten? —

PEZEL: Die Ordnung des kirchlichen Rechtes ist in Matth. 18 von Christus überliefert. Es soll gerecht und angemessen an der Exkommunikation derer festgehalten werden, die durch notorische Delikte der Kirche Ärgernis gegeben haben. Paulus hat in Korinth (1. Kor. 5) die Sache der ganzen Gemeinde übergeben, damit sie vorher prüfen, ob jener Unzüchtige heilbar oder widerspenstig sein werde, wenn

sein Vergehen erkannt und beklagt wird. Viel weniger sind heute die Pastoren mit dem Exkommunikationsrecht bewaffnet gegen jeden Beliebigen ohne gesetzliche Ordnung des Urteils.

MENSO: Die Exkommunikation hat in Gottes Wort und in der Praxis der alten Kirche ihre Autorität, wie aus den verschiedenen Stufen des Ausschlusses und der Satisfaktion, die bei den Alten Brauch gewesen sind, zu schließen ist. Christus befiehlt, die nicht-öffentlichen Vergehen durch private Ermahnungen zu beseitigen. Paulus will aber, daß der Sünder vor der Gemeinde vom Presbyterium widerlegt werde, damit es die Gemeinde betrauern möge und für den Sünder vor Gott eintrete. Ein öffentlich gegebenes Ärgernis soll auch öffentlich beseitigt werden, damit der Sünder sich schäme und den übrigen Furcht eingegeben werde.

5. Frage: Soll die Exkommunikation nur wegen der Widerspenstigkeit oder wegen der Tat, nicht für die dazu kommende Widerspenstigkeit, geschehen? —

PEZEL: Es gibt einen Unterschied von politischer und kirchlicher Gewalt. Die politische Gewalt straft körperlich ohne vorhergehende Ermahnung. Wenn ein Delikt bekannt wird, so straft sie zu Recht den Schuldigen, ob er sich zu Gott bekehrt oder nicht. Diese Rechtsprechung des politischen Magistrates ist eine Angelegenheit außerhalb der Kirche.

Die kirchliche Gewalt straft nur durch das Wort nach der Ordnung, die Christus Matth. 18 kund gibt. Immer ist vor dem Urteil die Anklage vorzubringen und vor der Verdammung die Ermahnung, denn die kirchliche Gewalt fragt nach Besserung, während die politische Gewalt nicht nach der Besserung des Delinquenten, sondern nach der Bestrafung fragt. . . . Es ist das schlimmste Vorurteil für die kirchliche Jurisdiktion, die Rechtsordnung nicht zu beachten und nicht die Heilbaren von den Verstockten zu unterscheiden.

MENSO: Die Exkommunikation hat nicht wegen der Tat allein und nicht wegen der Verstockung allein, sondern um beider willen zu geschehen. Wie eine Wunde als unheilbar erkannt wird, nicht allein wegen der Abtrennung eines Gliedes vom Körper, sondern auf Grund der Zurückweisung der Medizin, so verhält es sich an dem mystischen Leib Christi, der Kirche.

Es ist deutlich erkennbar, wie Pezel aus der bremischen Situation heraus seine Antworten in ständiger Auseinandersetzung mit der Zivilgewalt gibt und bei jeder Frage nach der rechten Abgrenzung sucht, während dem Emdener Ministerium unter Menso Alting dieser Gesprächspartner um diese Zeit (1596) zu fehlen scheint und man hier viel weiter in die Richtung einer selbständigen, unabhängigen und sogar politisch ihr Wächteramt wahrnehmenden Kirche vorstoßen kann. Geht es Pezel um die erst noch zu erkämpfende, rechte Symphonie beider Gewalten, so haben die Emdener schon die Gefahr des tyrannischen Absolutismus gleich welcher Konfession und die prophetische Verantwortung der Kirche im Blick. Gibt es für Pezel eine spezifisch „christliche Obrigkeit" als eine Obrigkeit von Christen, die ihre Aufgabe auch für die erste Tafel des Gesetzes wahrnimmt, so richten sich die Emdener nach dem Vorbild des „goldenen Zeitalters" der apostolischen, vorkonstantinischen „ecclesia pressa" und erkennen bei aller Anerkennung der freundschaft-

lichen Hilfe, die von Seiten der Zivilgewalt gegeben werden kann, sogleich die Gefahr der bevormundenden Tyrannis. In Pezels Aussagen kristallisiert sich noch einmal der Melanchthonismus in seiner positiven Einschätzung der staatlichen Ordnungsmacht für das Evangelium, während sich im Votum der Emdener die negativen Erfahrungen der französischen und niederländischen Glaubenskämpfe gegen den beginnenden Staatsabsolutismus niedergeschlagen haben. Es handelt sich jedoch, wie figura zeigt, nicht um grundsätzliche Differenzen, sondern um unterschiedliche Akzentsetzungen, die sich aus dem ungleichen Stadium der reformierten Kirchengestaltung in Bremen und Emden ergeben. In der Abwehr des zwinglianischen und anglikanischen Staatskirchentums und in der Ablehnung der lutherischen Lehre von den zwei Regimenten in Staat und Kirche sind sich beide einig.

Kapitel 5

Bürgermeister Heinrich Kreffting und das Scheitern der Kirchenzuchtordnung des Consensus Bremensis

Das Schicksal des Consensus Bremensis im 17. Jh., die vergeblichen Kämpfe des Ministeriums um die Einführung der projektierten Kirchenzucht und die Errichtung eines ordentlichen Presbyteriums, das Ringen um die Selbständigkeit der Kirche bei der Wahl der Prediger und Lehrer, bei der Visitation der Landgeistlichen und eine kirchliche Sittenkontrolle und die zunehmende Behauptung und Ausdehnung der in der „zweiten Reformation" gewonnenen Rechte auf Kirche und Schule von Seiten des Magistrates können in dieser Untersuchung nicht mehr behandelt werden. O. Veeck[132]) hat den Ansatz für die weitere Entwicklung der Bremischen Kirche zu einer abhängigen Magistratskirche im 17. Jh. sehr schön herausgestellt mit der ersten Beschwerdeschrift des Ministeriums und dem vielsagenden Antwortschreiben des Rates aus dem Jahre 1601. Es bedürfte einer neuen umfangreichen Darstellung der bremischen Kirchen- und Stadtgeschichte im Jahrhundert des staatlichen und konfessionellen Absolutismus, um diese Verwicklungen im einzelnen zu entfalten. Hier sei zum Schluß nur noch auf den mächtigen und einflußreichen Gegenspieler Pezels im Senat, den späteren Bürgermeister *Heinrich Kreffting*[133]), hingewiesen. Denn bei Krefftings wird der neue Geist des absolutistischen Jahrhunderts am besten greifbar. Bei ihm begegnet uns eine neue, durchdachte Konzeption politischer und kirchlicher Gestaltung innerhalb der Konföderationen der Evangelischen Union, die auch für die Geschichte der innerbremischen Verhältnisse von großer Tragweite war. Heinrich Krefftings, geb. 5. Okt. 1562, gest. 11. Aug. 1611, war adligen Geschlechtes. Das Haus Krechting bei Wesel war die Heimat seiner Familie. Sein Großvater hatte sich den Wiedertäufern in Münster angeschlossen und hatte nach der Katastrophe in Münster bei Christoph von Oldenburg Unterschlupf gefunden. Als Baumeister und Armenvorsteher zu Gödens in Ostfriesland hatte er dann unter dem

---

[132]) *Veeck*, Gesch. d. reform. Kirche Bremens, S. 60 ff.

[133]) *H. Entholt*, Bürgermeister Krefftings, In: Brem. Jahrb. 29, 1924, S. 7 ff; *W. v. Bippen*, H. Krefftings und das engere Bündnis der 6 korrespondierenden Hansestädte, In: Brem. Jahrb. 18, S. 151 ff; *G. Fink*, die rechtliche Stellung der deutschen Hanse, In: Geschichtsblätter 61, 1936, S. 122 ff.

Einfluß a Lascos und Hardenbergs die wiedertäuferischen Ideen aufgegeben und sich zur „vera religio" der reformierten Kirche bekannt. Sein Vater Hermann Kreffting war dann nach Bremen gezogen. Heinrich Kreffting selbst besuchte hier das lateinische Gymnasium und galt als der Lieblingsschüler des Rektors Molanus[134]). Durch Molanus wurde er auch zum Studium nach Heidelberg empfohlen. Daselbst studierte er Jura, wurde 1587 kurpfälzischer Rat und Professor in Heidelberg und kehrte als Syndikus 1591 nach Bremen zurück, wo er alsbald in den Rat gewählt wurde. Von 1605 bis 1611 leitete er als Bürgermeister die Geschicke der Stadt.

Als Kreffting sein Amt antrat, hatten sich in der alternden Hanse schon Anzeichen eines neuen merkantilen und politischen Lebens bemerkbar gemacht. Nach den Katastrophen des 16. Jh.'s hatten die wenigen Städte, die noch zusammenhielten, versucht, ihre Handelsprivilegien im Ausland zurückzugewinnen und neue zu erwerben. Schon 1579 war von ihnen eine Konföderation der Städte nicht nur in commerciis, sondern auch zu gegenseitiger Assistenz gegen Übergriffe der Fürsten angestrebt worden. Wir waren darauf schon gestoßen bei der Darstellung der Vorwürfe, die Ewich gegen Menings Vermittlungstheologie erhoben hatte. Die treibende Kraft für den weiteren politischen Ausbau des Konföderationsgedankens war der bremische Ratsherr Heinrich Kreffting. Ihm schwebte als Ziel eine merkantile, politische und militärische Union der Hansestädte nach dem Vorbild der Schweizer Eidgenossenschaft vor. Das foedus von 1579 hielt er nicht für ausreichend, denn „das foedus müsse ad tuitionem non tantum commerciorum, sed ipsarum civitatum und ad defensionem mutuam gerichtet sein"[135]). Es sei vielleicht sogar notwendig, sich um einen Schutzherren und conservatorem privilegiorum nach Anleitung früherer Rezesse zu bewerben. Auf Krefftings Betreiben hin kam es 1605/1606 zu einer militärischen Hilfeleistung für die bedrängte Stadt Braunschweig und 1607 zu einem defensiven Schutzbündnis der sechs korrespondierenden Hansestädte in Lüneburg. Sein Ziel war zuletzt der Anschluß dieser hanseatischen Konföderation an die 1608 neu entstandene Evangelische Union. So kam durch Krefftings Politik eine umfangreiche hanseatische und reichsstädtische evangelische Bündnispolitik der landesfürstlichen calvinistischen Unionspolitik entgegen.

Kreffting war der erste Staatsmann in Bremen, der das neue Zeitalter des politischen und konfessionellen Absolutismus und der Gegenreformation realisierte. Die theoretische Quelle dafür war bezeichnenderweise die absolutistische Staatslehre der unbedingten Souveränität und Staatsraison des Franzosen *Jean Bodin*[136]). In seiner „Refutatio compendii Hanseatici", 1603/1604, die sich in Verteidigung der hanseatischen Privilegien an Jakob I. von England wandte, zitierte er ausgerechnet Bodins Schrift „de republica" und stützte sich auf Bodins Abschnitt über die „teilweise freien Städte". Bodin aber war es, der mit seiner Souveränitätstheorie eben die Entwicklung krönte, die den freien Städten nachteilig war. Denn Bodin ist der erste und gewichtigste Staatsrechtler, der die Staatssouveränität abgelöst von ihrer

---

[134]) Molanus an Glandorpius, 17. Mai 1581.
[135]) Bippen, a.a.O. S. 155.
[136]) *Joh. Bodin*, De Republica Libri sex, zuerst 1576. Über seine Bedeutung am besten *Fr. Meinecke*, Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte, 2. Aufl. 1925.

konstitutionellen und kirchlichen Bindung und Beschränkung in ein unmittelbares Verhältnis zur kosmischen Souveränität Gottes stellte, den konfessionslosen Begriff des „citoyen" prägte und damit der absolutistischen Bewegung in Frankreich und England — übrigens auch in reformierten Kreisen — ihren bleibenden Ausdruck verlieh[137]).

Während Pezel in Bremen politisch auf dem Boden der altcalvinistischen monarchomachischen Resistenzpolitik und der naturrechtlichen Staatstheorie stand und kirchlich um die innenpolitische Freiheit und Verantwortung der Kirche rang, erwachte mit Heinrich Krefftting der „moderne", absolutistische Geist in Bremen, dem die Staatsraison anstelle der konfessionellen Einheit zur Grundlage des Staatsgefüges wurde.

Krefftting war auf der anderen Seite Calvinist neuer Prägung. Die Quelle seiner theologischen und kirchenpolitischen Ideen ist zweifellos im Heidelberger „Synkretismus" zu suchen, wie er in der irenischen Theologie des Schlesiers *David Pareus*, 1584 bis 1622 in Heidelberg, und in der unionistischen Kirchenpolitik Friedrichs IV. (1592—1610) programmatisch entworfen und vorangetrieben wurde[138]). Diese positive Einschätzung des Synkretismus als Zusammenschluß streitender Brüder gegen einen gemeinsamen Feind war in der Zeit des gegenreformatorischen Angriffs das Gebot der Stunde. Pareus forderte in seinem berühmten „Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum liber votivus" (1614) den Zusammenschluß aller evangelischen Kirchen auf dem Boden der gemeinsamen Fundamentalartikel [139]) und eine allgemeine evangelische Generalsynode der deutschen Reichsstände mit den Königen von England und Dänemark. Schon bei Pareus findet sich der Satz: „Nur die Theologen sind das Hindernis solchen Friedens" [140]), und entsprechend verbot Friedrich IV. seinen Geistlichen, die Unterscheidungslehren auf der Kanzel polemisch zu erörtern[141]). Eben diesem Synkretismus mit den gleichen kirchenpolitischen Folgerungen war Heinrich Krefftting in Bremen verpflichtet. In den Verhandlungen mit den lutherischen Hansestädten verlangte er, daß im Sinne der angestrebten Union konfessionelle Polemik auf den Kanzeln nicht mehr zu dulden sei. In dem von ihm redigierten „Aviso" finden sich zahllose Ausfälle gegen die Geistlichkeit und ein Antiklerikalismus, der so in anderen, auch calvinistischen, Zeitungen jener Zeit nicht wiederkehrt. Das kirchenpolitische Ziel des aufgeklärten Absolutisten Heinrich Krefftting war die „Religionsfreiheit, ‚auch für den einfachen Bauersmann', die Anerkennung sämtlicher Religionsgemeinschaften durch Kaiser und Reich unter Einschluß aller Sekten. Er wandte sich gegen die ‚Priesterherrschaft', in welchem Gewande sie sich immer zeigte" [142]). Krefftting vollzog in Bremen und im erneuerten

---

[137]) *Fr. Meinecke*, a.a.O. S. 70 ff.

[138]) *K. Bauer*, Aus der großen Zeit der theol. Fakultät zu Heidelberg, 1938. S. 34 ff.

[139]) Als grundlegende Unionsbekenntnisse nennt Pareus: Marburger Artikel von 1529, Wittenberger Konkordie von 1536, Vergleich von Sendimor 1570 und die Confessio Bohemica von 1575. Von dem pfälzischen Synkretismus war auch die hugenottische Theologie von Saumur beeinflußt, deren Hauptvertreter Camero und Amyraut sich übrigens ähnlich wie Krefftting dem bodinistischen Absolutismus anschlossen.

[140]) Pareus, Irenicon, c. 15—23.

[141]) K. Bauer, a.a.O. S. 58 Anm. 207.

[142]) *H. Jessen*, Wo kommt der Aviso her? — Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Deutschen Zeitung, Gazette, Vol. I, Nr. 3, 1955, S. 184 ff.

Bund der Hanse die gleiche Entwicklung, die in Frankreich nach dem ergebnislosen Verlauf der jahrzehntelangen Hugenottenkriege Jean Bodin theoretisch, der Kanzler l'Hopital praktisch und die bourbonische Dynastie dann staatlich vorantrieben, nämlich eine konfessionelle Toleranz auf der Grundlage einer überkonfessionellen Staatsraison. Die praktischen, merkantilen und politischen Gesichtspunkte verdrängten seit Heinrich Krefftings Zeiten zunehmend die konfessionellen aus der Tagespolitik und ließen die Kirche in Bremen mehr und mehr zu der rein geistigen, unpolitischen Größe eines staatskirchlichen Gefüges werden.

An diesem neuen, absolutistischen Geist, der mit Kreffting in das Rathaus einzog, ist Pezels Reformwerk endgültig gescheitert. Das Programm für Pezels Mission in Bremen, das Johann der Ältere 1579 entworfen hatte, und dessen Durchführung der Magistrat Pezel nach dessen eigenen Worten zugesichert hatte, wurde nicht eingehalten. „Der Rat hat so selbstherrlich, wie nur ein lutherischer fürstlicher summus episcopus jener Zeit, immer mehr seine Kirchenhoheit auch auf die interna der Kirche ausgedehnt." [143]) Die Bremische Kirche wurde zur Magistratskirche, nachdem ihr die jurisdictio ecclesiastica, die Pezel gefordert hatte, versagt worden war. Damit folgte Bremen dem allgemeinen staatskirchlichen und absolutistischen Zuge des neuen Jahrhunderts. Es war dafür disponiert durch die staatskirchlichen Ideen der Spätzwinglianer, gegen die sich Pezel zwar theologisch, nicht aber kirchenpolitisch durchzusetzen vermochte. Die „reformierte Religion" war in Bremen zur Staatsreligion geworden, aber die Bremische Kirche war nicht zu einer reformierten Kirche im Sinne einer genuin reformierten Kirchenordnung geworden.

---

[143]) O. Veeck, a.a.O. S. 78.

Beilage I:

Von der philippistischen Geschichtswissenschaft zum apokalyptisch-heilsgeschichtlichen System des Coccejus

Von Anfang an war die philippistische Tradition stark an der Chronologie der Welt- und Kirchengeschichte interessiert. Es meldete sich hier ein vorreformatorisches humanistisches Interesse an den evangelischen Universitäten zu Wort, und es ist wie kaum an einem anderen Punkte an dieser Stelle die neue Synthese von Reformation und Humanismus greifbar, wo die biblische Chronologie und Topographie mit den Angaben der Profanhistorik in Einklang zu bringen gesucht wurde, wo die antike humanistische Wertschätzung der Historie als „Lehrmeisterin des Lebens" mit der Bedeutung der kirchlichen Heilsgeschichte für die gegenwärtigen Entscheidungen verbunden und wo das gesamte Wissen der Zeit in dem Rahmen einer kirchlichen Weltgeschichte von der Weltschöpfung bis zum Weltuntergang gesammelt, geordnet und gedeutet wurde. Nirgend anders als in diesen kirchen- und weltgeschichtlichen Entwürfen ist zudem das Bewußtsein von der Anforderung der eigenen Zeit und der eigenen Sendung bei den reformatorischen Gruppen besser greifbar.

Gegenüber den „Magdeburger Centurien", dem großen Geschichtswerk des Gnesioluthertums, begann *Melanchthon* seinerseits die „Chronica Carionis" zu bearbeiten[1]). 1558 gab er sie neu heraus, versehen mit einem Vorwort über den Nutzen der Historie und der exakten Zeitrechnung. Melanchthon teilt hier mit, er habe die Anregung zu solchen Studien schon in seiner vorreformatorischen humanistischen Zeit aus dem Humanistenkreis um Reuchlin, Rudolf Agricola und Bischof Dalburg, Worms, bekommen. *Caspar Peucer* führte die Arbeit an der Chronik weiter (1573). Sein Mitarbeiter war der durch seine Antrittsvorlesung 1568, die „Oratio de argumento historiarum et fructu ex illarum lectione petendo", als Historiker bekannte *Christoph Pezel*.

Die so philippistisch aufgenommene und weitergeführte Chronica Carionis hat ihren besonderen Charakter darin, daß sie nach der Vorrede Peucers die Geschichte beider Regimente, des geistlichen, beginnend mit Adam im Paradies, und des weltlichen, beginnend mit Nimrod nach der Sintflut, vom Anfang der Welt bis zur Reformationszeit und der Herrschaft Karls V. verfolgt. In der Abzweckung zielt die weltliche Historie daraufhin, ein „Spiegel des weltlichen Regimentes" und eine „Lehrmeisterin des politischen Lebens" zu sein, um den Blick und die Weisheit der gegenwärtig Regierenden zu schulen[2]). Den beherrschenden Raum hat in diesem

---

[1]) Wir zitieren hier nach der „Chronica Carionis von Anfang der Welt bis auf Kaiser Carolum den Fünfften aufs newe in lateinischer Sprache beschrieben durch Herrn Phil. Melanchthonem und Doctorem Casparum Peucerum", 1573 (Lipp. Landesbibl.) Seit 1555 las Melanchthon an der Universität Wittenberg Welt- und Kirchengeschichte. Vgl. *Berger*, Melanchthons Vorlesungen über Weltgeschichte, in „Theol. Studien", 1897, S. 781 ff; *W. Nigg*, Kirchengeschichtsschreibung, 1934, S. 45 ff. Sein früherer Schüler Johann Carion sandte ihm das Manuskript der „Chronica", die M. bis zur Herausgabe 1558 völlig umarbeitete und zu seinem eigenen Geschichtswerk machte.

[2]) Vorrede Peucers, S. 1. Vgl. *Menke-Glückert*, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation, 1912, S. 10.

Aufriß jedoch die Kirchengeschichte, deren Beginn mit der Schöpfung des Menschen angesetzt wird. Sie erst macht die Historie zur „Welt"-geschichte und erfaßt den Lauf des weltlichen Regimentes in der Ordnung ihrer Heilszeiten[3]). „Denn in zwey Regiment ist das menschlich Geschlecht gefasset, in das geistlich und in das weltlich. Beide sind rechtschaffen voneinander zu unterscheiden, obwohl in diesem Leben das geistlich Regiment in den weltlichen Regimenten seine Herberge und Offenthalt hat, von wegen der auserwelten des Herrn, die in dieser Welt leben und der Regiment sich neben anderen gebrauchen müssen" [4]).

Die Geschichte des geistlichen Regimentes oder der Kirche ist zugleich verstanden als die Geschichte der sukzessiven Offenbarung Gottes.

So schreibt Melanchthon: „Denn erstlich ist es vonnöten, daß man wisse, wie sich Gott ordentlich nacheinander offenbart hat, wann und wie er das Gesetz oder die Verheißung der Gnaden gegeben habe" [5]). Und Peucer erklärt: „Denn allein die Kirchenhistorien erzehlen die sonderlichen und wunderbaren Offenbarungen Gottes, wie nemlich Gott der Herr, aus seinem verborgenen Licht herfürgegangen und erstlich die ganze Welt und das menschliche Geschlecht geschaffen, wie er die Menschen nach dem Fall wiederumb aus großer Barmherzigkeit angenommen, die Verheißung des Messias gegeben, . . . das Gesetz auf dem Berg Sinai gestellt, . . . den Sohn Gottes ins Fleisch gesendet, . . . das Predigtamt verordnet und die Kirche gesammelt hat" [6]).

Dieser heilsgeschichtliche Offenbarungsbegriff brachte folgende Periodisierungen hervor: 1. Die drei Alter der Kirche und der Menschheit berechnen sich vom Weltanfang bis Abraham, von Abraham bis Christus und von Christus bis zum Weltende. Das letzte Zeitalter wird in vier Epochen zu je 500 Jahren eingeteilt: von Christus bis Augustin, von Augustin bis auf Heinrich IV. und Gregor VII., von der „römischen Monarchie" bis zu Luther und von dem Aufleuchten der durch Luther, Philippus u. a. gereinigten Lehre bis zum Weltende.

Pezel hat beides, den heilsgeschichtlichen Offenbarungsbegriff [7]) und die Periodisierung der Weltgeschichte nach den Heilszeiten in seine theologische Systematik aufgenommen. Er berechnet die Weltzeit auf 6000 Jahre: „Sex millia annorum erunt tempus mundi et postea destructio: Duo millia inane, duo millia lex, duo millia dies Messiae et siquid deerit, propter peccata nostra, quae multa sunt. . . Et hoc anno a nativitate Christi 1550, sec. computationes accurate factas, sunt anni quinquies mille quingenti et anni duodecim. Haec cum ita sint, certissimum est,

---

[3]) Peucers Vorrede, S. 3.
[4]) ebd.
[5]) Melanchthons Vorrede 1558.
[6]) Peucers 2. Vorrede, S. 773 f.
[7]) Loci theologici praefatio 1559, Melanchthons Werke, Studienausgabe, Bd. II, S. 170: „Nunc de ordine partium doctrinae aliquid praefandum est. Ipsi libri Prophetici et Apostolici optimo ordine scripti sunt et articulos fidei aptissimo ordine tradunt. Est enim historica series in libris Propheticis et Apostolicis, ordiuntur a prima rerum creatione et conditione Ecclesiae, et deinceps omnium temporum series a conditione rerum usque ad Cyri Monarchiam continetur in his libris Propheticis. In hac serie multae narrantur instaurationes Ecclesiae et insperguntur narrationibus doctrina Legis et promissio Evangelii". Vgl. auch Pezel, arg, et obj. I, S. 3.

non procul esse finem mundi, quia Deus etiam abrumpet tempus circa finem sicut scriptum est: Nisi abbreviarentur dies isti, non fieret salva omnis caro" [8]).

Föderaltheologisch betrachtet sind die beiden letzten Zeiten der Kirche durch den alten und den neuen Bund bestimmt. Die „vetus ecclesia" ist durch die Umstände des Volkes Israel und die „politia Mosaica", die „nova ecclesia" durch die Erscheinung des Messias charakterisiert. Jedoch wird die Einheit festgehalten: „Non discernuntur haec duo testamenta penes ipsam rem principalem, sed quoad qualitates, seu circumstantias certas. Veteri pacto recipere se promittit Deus et recipi se homines credunt propter exhibendum, in novo propter exhibitum Messiam" [9]).

Pezels eigene Historik schlug sich nieder in seinem Alterswerk, dem „Mellificium Historicum", von welchem er zwei Teile kurz vor seinem Tode 1603 noch fertigstellen konnte[10]).

Nach seinem Tode setzte der Bremer *Lampadius*[11]) sein Werk fort und verfaßte den entscheidenden dritten Teil über Reformation, Zeitgeschichte und Zukunftserwartung. Jetzt trat die philippistische Geschichtswissenschaft in ein entscheidend neues Stadium ihrer Bearbeitung. Johann Lampadius vollendete Pezels Werk unter dem Eindruck der *englischen und niederländischen Apokalypsenkommentare* von John Fox, Carolus Gallus[12]), Johann Napeirus Dn. de Marchiston[13]), Th. Brightmannus[14]) und nicht zuletzt von Jakob I. von England im Geiste der apokalyptischen Zeit- und Zukunftsdeutung. Aus den westeuropäischen Glaubens- und Freiheitskämpfen kam zu Beginn des 17. Jhs., namentlich durch die zeitgeschichtliche Deutung der Offenbarung Johannis durch die genannten Kommentatoren, ein apokalyptisches Zeitbewußtsein in manche Kreise deutscher reformierter Kirchen, die den wachsenden Druck der Gegenreformation wohl spürten und sich auf den Endkampf gegen

---

[8]) Arg. et obj. VI, S. 398.

[9]) Arg. et obj. V, S. 360. Durch Pezel ist im übrigen eine vollendete Föderaltheologie wittenbergisch-pfälzischer Prägung nach Bremen gekommen. Der Bundesgedanke war für die Betrachtung von Gesetz und Evangelium in der Heilsgeschichte der Kirche lange vor Martinius und Crocius bekannt. Schon die „Argumenta et objectiones" verbinden den philippistischen Gedanken von der prädestinatianisch-heilsgeschichtlichen „perpetua mansura Ecclesia" in den verschiedenen Offenbarungszeiten mit dem calvinistischen Gedanken des einen Gnadenbundes, dessen Substanz bleibt, dessen Seinsweisen im Fortschritt der Zeiten sich wandeln. Vgl. Bd. V, S. 350 f, S. 367 ff und in Bd. VIII den Übergang von der Ekklesiologie zur Prädestinationslehre.

[10]) „Mellificium historicum complectens historiam trium monarchiarum, Chaldaicae, Persicae et Graecae", 1590;
„Mellificium historicum integrum" (ed. Lampadius), 1626. Diese Ausgabe ist hier zitiert nach dem Exemplar der Lipp. Landesbibliothek.

[11]) *Johann Lampadius* war der Nachfolger Joh. Esichs an St. Stephani zu Bremen. Seinen Lebensweg von der Schule des Heshusius zum Calvinismus beschreibt er in seiner Schrift: „Wie ich aus dem Labyrinth der Ubiquisterey hervorgekommen zu der Wahrheit und rechten Erkenntnis Gottes". Er studierte in Altorf, Tübingen, Marburg, Leyden und wurde in Heidelberg Professor für Geschichte. 1620 veröffentlichte er einen Traktat „von der ewigen Erwählung", 1626 wurde posthum seine Fortsetzung von Pezels „Mellificium historicum integrum" veröffentlicht. Vgl. Prüser, 800 Jahre St. Stephani, S. 190 ff.

[12]) *Carolus Gallus*, Clavis prophetica nova apoc., Antwerpen 1592.

[13]) *Joh. Napeirus*, Explicatio apoc. Joh. Napeiri, Edinburg 1593; Joh. Napeiri Herren zu Marchiston, eines trefflichen schottländischen Theologi Auslegung der Off. Joh., Frankfurt 1627.

[14]) *Th. Brightmannus*, Apocalypseos apocalypsis, Frankf. 1609 (Apokalypt. Stimmungsbild der elisabethanischen Zeit).

den römischen „Antichristen" rüsteten. Bezeichnenderweise hat Lampadius das Gesamtwerk Jakob I. gewidmet, „reformatae Religionis Patrono nostrisque in Christo adv. Antichristum sociis et confoederatis" [15]).

In Bremen entstand in dieser Zeit um 1625 ein Kollegium, das sich speziell mit der Apokalypse, der apokalyptischen Zeitrechnung und der zeitgeschichtlichen Prophetie ihrer Kommentare beschäftigte. Es gehörten zu diesem Kreis Urbanus Pierius, Tobias Pezelius, Daniel Marcellus und Johann Lampadius. Der Boden war in Bremen dazu bereitet durch Carolus Gallus, einen Belgier, der seit 1579 nachweislich oft in Bremen weilte. Gallus gehörte 1579 zu dem Kreis der spätzwinglianischen Opposition gegen Menings Philippismus[16]) und war mit Dr. Ewich eng befreundet. Durch seine persönliche Vermittlung bei Graf Johann von Nassau war Pezel nach Bremen gekommen. Er hat offensichtlich das spätere bremische Apokalypsenkollegium inspiriert, jedenfalls wurden hier sein Kommentar und seine zeitgeschichtliche Analyse intensiv erörtert.

An die Stelle der alten philippistischen viergliedrigen Periodisierung der neutestamentlichen Zeitgeschichte trat nun die apokalyptische Siebenzahl: Lampadius zählt folgendermaßen:

„1. a destructa politia Mosaica ad Constantinum Magnum usque,
2. ad Mauritium atque Imperii Romani et praesertim Occidentalis destructionem denotat,
3. ad Caroli imperium usque,
4. ad Henric. IV. et Gregor. VII. usque initia Apostasiae regni Papistici pertendit,
5. ad. Adolph. Nassovium,
6. ad reformationem Ecclesiae seu revelationem Antichristi (Gog et Magog).
7. Ab hoc anno 1519 VII. seu ultima Periodum Apocalypticarum, quae ad finem mundi se extendit, exorditur in Apoc. Carolus Gallus, sed nos Joh. Napeirum, ut exactiorem Apocalypsis interpretem secuti, a morte Lutheri eam auspicamur, qui de se ipso verissime vaticinatur: Pestis eram vivus, moriens ero mors tua, Papa, ita tamen, ut intermedium tempus sit parasceve quaedam ad septimam Tubam (Apoc. 10, 1)" [17]).

Als Ziel der ganzen Kirchengeschichte in der apokalyptischen Überarbeitung durch Lampadius wird die These angegeben, daß nur der von der tödlichen Herrschaft des offenbarten Antichristen gerettet sei, der mit der ersten Kirche auf dem Boden des Erwählungs- und Perseveranzdogmas stände und daraus seine Glaubensgewißheit schöpfe[18]). Damit wird zum Schluß des neuen „Mellificium historicum integrum"

---

[15]) Dedicatio zum Teil III. S. 3
[16]) Mening an Gualter, 4. 3. 1580.
Ewich an Gualter, 27. 3. 1579; 26. 10. 1579; 7. 3. 1580.
[17]) Dedicatio Lampadii, S. 4.
[18]) Mellificum, S. 537 ff: „A revelato Antichristo beatus erit, quicunque cum primitiva Ecclesia et Patribus catholicis statuerit:
1. Salutem nostram a solo Deo, cum nobis ipsis nil nisi perniciem arcessamus; 2. Principium, progressum et finem humanae salutis et imprimis fidem non nativis hominum viribus, sed gratiae Dei acceptam ferendam; 3. Eamque gratiam minime omnium esse promeritam. 4. Nec esse extra, sed tantummodo in Christo. 5. Ab aeterno electionem a Deo factam, et quidem pro benevolo affectu ipsius, eamque ipsam

die Heilsnotwendigkeit des Prädestinationsglaubens in den letzten Zeiten apokalyptisch und zeitgeschichtlich mit der Situation der „Ecclesia pressa", mit der verzweiflungsvollen Lage der evangelischen Kirche zu Beginn des 30jährigen Krieges begründet: „Florente Ecclesia charitas de omnibus bene sperat (1. Cor. 13); deficiente vel collapsa Ecclesia, vel ipse Elias se solum electum esse persuadetur, ut sec. apoc. 12 dicere possumus" [19]). Das bedeutet, daß auch in der reformierten Kirche die Orthodoxie der Prädestination zum Kriterium der wahren Gläubigen in der Endzeit wird. Ganz ähnlich hatte Selneccer apokalyptisch für die Orthodoxie der lutherischen Abendmahlslehre argumentiert.

Die Bedeutung und Auswirkung dieser apokalyptischen Tradition in Bremen für die Gestaltung der heilsgeschichtlich-föderaltheologischen und apokalyptischen Gedankenwelt des *Coccejus* ist nicht zu unterschätzen. Fr. Breckling hat nach Tholuck[20]) vermutet, daß Coccejus mit dem Kalbe des *Jacob Brocard* [21]) gepflügt habe. Immerhin ist uns Brocards schwärmerischer Genesiskommentar mit der Widmung an Pezel in Bremen schon begegnet. Seine Schriften können daher in Bremen nicht unbekannt gewesen sein. G. Schrenk[22]) nennt daneben als unmittelbaren Vorläufer des Coccejus seinen bremischen Lehrer *Ludwig Crocius*, der mit seiner periodischen Einteilung im „Syntagma Theologiae" der Zeitrechnung im coccejanischen Apokalypsenkommentar am nächsten kommt.

Der Weg, den die kirchen- und zeitgeschichtliche Deutung der Offenbarung Johannis bis zu Coccejus genommen hat, wird genealogisch aus der aufgezeigten bremischen apokalyptischen Tradition verständlich. Es sind die *englischen und niederländischen Apokalypsenkommentare*, die über ihre Verarbeitung im Pezelschen „Mellificium historicum integrum" durch das bremische apokalyptische Kollegium unter Lampadius auf Coccejus und mit ihm auf die „prophetische Theologie" des frühen Pietismus und auf den Chiliasmus der Separatisten ihre Wirkung gehabt haben.

---

[19]) ebd.

[20]) *Tholuck*, Das akademische Leben, II, S. 229.

[21]) *Brocard*, Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio, Leiden 1580; Interpretatio et paraphrasis libri apocalypseos, Leiden 1580; Mystica et prophetica interpretatio libri Geneseos, Bremen 1585; Expositio mystica in canticum canticorum, Bremen, 1585.
Über ihn *D. Cantimori*, Visione e speranze di un ugonotto italiano, in: Rivista Storica Italiana, Num. 2 del 1950.

[22]) *G. Schrenk*, Gottesreich und Bund, S. 334.

---

factam in Christo. 6. Concludimus ergo, eos qui in Jesum Christum credunt, electos esse. 7. Electos, inquam, semper in fide ad finem usque perseverant. 8. Eam tamen ipsam perseverantiam in fide esse per gratiam impromeritam. 9. Rejectos ergo esse eos, qui non credunt, sed in incredulitate ad finem usque perseverant. 10. Hanc docendi formam sufficere ad salutem et ad Christianam instructionem statuimus, sed unusquisque per bona opera fidem hanc demonstrare, et bono exemplo se ad Christianam charitatem componere et ad sobrietatem sapere debet, quo dissidia evitentur.
Quod autem quidam magis apriore, quidam tantum aposteriore de praedestinatis judicium faciant, ejus causa est Ecclesiae praesentis status vel florens vel deficiens. Florente Ecclesia charitas de omnibus bene sperat 1. Cr. 13; deficiente vel collopsa Ecclesia, vel ipse Elias se solum electum esse persuadetur, ut sec. Apoc. 12 dicere possumus. Unde non mirum est, si Genevenses et Galli, et Lutherus ab initio reformationis regidiores fuerunt et apriore hanc doctrinam tractarunt".

Beilage II:

Der lateinische Text der schottischen Anfrage

I. Brief und Begleitschreiben Bernhard Textors, Dillenburg, an Christoph Pezel, Bremen, 2. Okt. 1597 (Autograph. Lipp. Landesb. Mnscr. 91,7):

„Clarissimo et doctissimo Viro Christophero Pezelio S. Theologiae Doctori, Scholae et Ecclesiae Bremensis professori, pastori et Inspectori fidelissimo, patri et fratri in Christo percharo et Domino venerando.

S. Clarissime vir. Quidam Doctores et Ministri Scotici, transmissis quaestionibus de finibus judicii politici et Ecclesiastici regendis, nostrarum Ecclesiarum sententiam expetiverunt. Eas E. T. cui status Regni Scotici et Anglicani rectius quam nobis cognitus, cuique magna rerum plurimarum inprimis Theologicarum experientia praedita, ut mitterem Illustris ac Generosus Johannes senior comes Nassovicus Dominus noster clementissimus mihi mandavit. Quaestiones igitur describendas curavi et adjunxi: peto autem jam dicti Illustris nostri Domini nomine, ut illas ponderare et judicium suum de iis prima occasione nobis communicare E. T. non gravetur. Quo loco res nostrae Ecclesiasticae et Scholasticae sint E. T. significabit clarissimus Dn. Doctor *Esychius*. Cives Unnenses orthodoxi masculum pium et prudens scriptum opposuerunt calumniis et blasphemiis pastoris sui Philippi *Nicolai*[1]), exemplar non nisi unum ad manus fuit, quod Dn. Esychio tradidi. E. T. mitto scripta a Dn. Matthias *Martinio* professore Sigenensi[2]) contra Balthasarem *Mentzerum Sadeeloni*[3]) adversarium edita, de quibus perlectis severum E. T. judicium cognoscere cupio: Vale et vive in Christo venerande senex multos adhuc in annos. Datum Tilnbergae 2 octob: 1597. E. T. addictiss. Bernhardus Textor" [4]).

II. Antwortbrief Pezels und Beantwortung der 5 schottischen Fragen.

„S. P. Reverende et doctissime vir amice et frater in Christo colendo. Reddidit mihi Joannes Esychius literas tuas, et his adjunctam Pagellam continentem quaestiones de quibus qualecunque judicium meum Illustris Domini Comitis nomine postulas. Etsi autem non plane mihi notus est status Regni Scotici, et circumstantias ejus

---

[1]) Philipp Nicolai (1556—1608), lutherischer Streittheologe, war 1587—88 Diakon in Nieder-Wildungen, 1588—96 Pfarrer in Alt-Wildungen und 1596—1601 Pfarrer in Unna. Er geriet mit reformierten Bürgern Unnas in Streit, so daß diese ihn 1597 in Cleve verklagten mit einer Streitschrift „Entsatz des ubiquitistischen Hammerschlags D. Nicolai". 1601 wurde Nicolai Pfarrer in Hamburg. Bekannt war sein Katechismus, in dem er fragt: „Hältst Du es dafür, daß die Calvinisten anstatt des lebendigen, wahrhaftigen Gottes den leidigen Teufel ehren und anbeten?" Antwort: „Das bekenne ich von Grund meines Herzens".

[2]) M. Martinius (1572—1630) war von 1595—1607 Prof. in Herborn, 1607—1610 Pfarrer in Emden, 1610—1630 Prof. und Rektor des Gymnasium illustre in Bremen. Von 1594—1599 war die Hohe Schule zu Herborn wegen der Pest nach Siegen verlegt worden.

[3]) B. Mentzer (1565—1627) war 1589—96 Pfarrer in Kirdorf, 1596—1607 Prof. in Marburg und ab 1607 Prof. in Giessen. Er war seit 1593 in einen Streit über die Christologie mit reformierten Theologen, Sadeel in Genf und Martinius in Herborn, und zu Beginn des 17. Jhs. mit lutherischen Theologen aus der Tübinger Schule (Kryptiker) verwickelt.

[4]) Bernhard Textor war 1585—1589 Diakon in Herborn, 1589—1591 Pfarrer in Driedorf, 1591—1594 Professor der „Hohen Schule" in Herborn und von 1594—1602 Hofprediger und Inspektor in Dillenburg..

tumultus qui sub finem superioris anni in Scotia contigit, non omnes novi; tamen ex literis amicorum jampridem intellexi incidisse inter Regem et ministros Ecclesiae litem plenam periculi, quae cum publice in vulgus sparsa esset, parum abfuit, quin ad seditionem manifestam res spectaret. Ea vero sedari tum non potuit priusquam in exilium abirent ex ministris Ecclesiae aliqui, metus autem fuisse scribitur ne Rex alioqui addictus orthodoxae religioni, alienior ab ea fieri inciperet, propter vitia ministrorum. Video ergo insidiosas esse quaestiones vobis propositas, et nisi ad hypothesin revocantur obscuras et ambiguas. Itaque circumspectione in respondendo opus esse judico, praesertim si ex Scotia ad vos pervenerunt. Respondi autem more nobis generali in thesi, et quidem breviter, et ad copiosiorem explicationem si res postulet me offero. De excommunicatione vero meministi, qua in parte dissentiant a se invicem Ecclesiae Helvetiae et Sabaudica[5]). Et nisi molestum est inspicere, quae Philippi Melanchthonis τοῦ ἐν ἁγίοις sententia ea de re fuerit, videre poteris parte octava argumentorum Philippicorum, quae ante aliquot annos edidi, ubi si libet et meam sententiam de circumstantiis excommunicationis reperies argumento tertio, sub titulo de excommunicatione pagina posterioris editionis 430 et sequente.

Pro donatis viri doctissimi Domini Matthias Martinii eruditissimis libellis et tibi et authori ingentes gratias ago, non meo tantum, sed et publico Ecclesiae nomine. Benedicat his ejus operibus Filius Dei et dona in ipso augeat efficiatque ut fructum multum offerant Ecclesiae. Bene et feliciter vale, vir doctiss. et D. Martinium et D. Wilhelmum Zepperum, cujus frater, qui Erphurdiae habitat Dessauia nuper mecum collocutus est, amanter a me saluta.
Bremae 26. oct. Anno 97

Tui Studiosiss.

Christopherus P. D."

Responsio ad Quaestiones Propositas:

Pertinent quaestiones istae non tam ad theoriam, quam ad praxin ministerii, de qua illud Apostoli sequendum est 2. Cor. 10 et 13. Potestatem accepi non ad destructionem, sed ad aedificationem Ecclesiae.

Quaestio I.

An Christianus Magistratus (qua Christianus est) plus habet Jurisdictionis quam Ethnicus Magistratus, ratione officii? — Et an Christianismus aliquid Juris ad essentiam officii addit? —

Responsio.

Magistratus omnis, si recte suo fungatur officio, debet esse custos legis, quo ad externam disciplinam. Sed de hoc officio novit Magistratus Christianus, divinitus sibi hoc mandatum esse, ut sit non modo secundae, sed et primae tabulae Decalogi custos, sequitur Deo rationem reddere debere pro administrato officio. Quae pauci

---

[5]) Sabaudica = Savoyen. Pezel spielt auf die Differenzen in der Auffassung von der Kirchenzucht zwischen den Kirchen von Zürich, Bern (zwinglianisches Staatskirchentum) und Genf (selbständiges Kirchenregiment) an.

Ethnicorum Magistratuum considerant. Est autem officium ipsum Magistratus Politici res extra Christianismum, qui ad conscientiam coram Deo proprie pertinet, et vitam ac salutem aeternam concernit.

Quaestio II.

An Ecclesiasticum Ministerium Civili Imperio sit subalternum, et quae sit potestas Civilis in Ecclesiasticis constituendis vel abrogandis?

Responsio.

Evangelium non tollit, neque abolet Politicas. Sunt igitur potestas Civilis et Ministerium Ecclesiasticum, officia non pugnantia inter se, sed subordinata, neque tamen uni sed diversis personis legitime vocatis competentia. Cumque scriptum sit: Omnis anima subjecta sit potestati quae praeest; etiam ministri Ecclesiae in rebus ad hanc civilem vitae consuetudinem pertinentibus sciant se subjectos esse potestati Politicae. Magistratus vero Christianus, non quatenus Magistratus politicus est, sed quatenus est unum ex Nobilissimis membris Ecclesiae, non contra, sed secundum verbum divinum constituere vel abrogare debet, quae ad promovendum verum Dei cultum, et tollendos errores, superstitiones, idololatriam, et quae ad εὐταξίαν Ecclesiae pertinent.

Quaestio III.

An eadem sit potestas hodie Evangelicorum pastorum, quae fuit olim prophetarum, in reprehensionibus, comminationibus et denunciationibus judiciorum adversus peccata singulorum? —

Responsio.

Differunt vocationes prophetica et apostolica, quae sunt extraordinariae, et vocatio pastorum ac caeterorum ministrorum in Ecclesia ordinaria. Et prophetas constat peculiaria mandata habuisse, in expediendis reprehensionibus, comminationibus, denuntiationibus divinorum judiciorum contra peccata singulorum, sive Regum, sive aliarum personarum certarum. Qualia cum non habeant pastores singuli, in privatis quidem colloquiis, si necessitas id postulet, monere debent ac possunt reprehensione dignos. Sed publice, delicta argui in genere satius est, ne ante privatam commonefactionem, et plenam circumstantiarum omnium explorationem descendatur ad damnanda individua.

Quaestio IV.

An idem sit praeceptum, et eadem forma excommunicationis, quae a Christo traditur Matth. 18, 15 ff. et quae a Paulo traditur de incesto exscindendo 1. Cor. 5, 1.2 ff? — Nempe an non in flagrantibus et manifestis criminibus (quae notoria dicuntur) excommunicatio debeat esse summaria, et deplano (ut loquuntur) citra processum illum Juris, qui in privatis delictis adhiberi solet, ad convictionem? — Cujusmodi est hoc Crimen incestus, de quo ait Apostolus ὅλως ἀκούεται v. 1 et cujusmodi videtur haec excommunicatio (nempe summaria) quam praecepto et praxi sua confirmat Apostolus. Locus expendatur et conferatur cum Matth. 18,15. Breviter, an talis summaria excommunicatio in talibus criminibus habet auctoritatem in verbo Dei, et praxin in Vetere Ecclesia? —

Responsio.

Ordo Judiciorum Ecclesiasticorum a Christo traditus Matth. 28. Jure ac merito servatur in excommunicatione eorum qui notoriis delictis scandalum praebuerunt Ecclesiae. Nec discessit ab hoc ordine Apostolus, cum Ecclesiae Corinthiacae mandavit, ut ex coetu suo ejicerent incestum. Nam eo ipso, quod Ecclesiae rem totam commendat, prius explorare Ecclesiam voluit, num incestus ille sanabilis, an contumax futurus esset in agnoscendo et deplorando delicto suo. Multo autem minus hodie Pastores singuli armandi sunt potestate excommunicandi quosvis, sine legitimo judiciorum ordine.

Quaestio V.

An excommunicatio sit tantum propter contumaciam, an vero propter factum, non interveniente Contumacia? —

Responsio.

Discrimen est inter potestatem Politicam et inter potestatem Ecclesiasticam. Potestas Politica coercet et punit vi corporali. Hic non praecedit admonitio in delictis notoriis. Quando delictum est manifestum et furtum, vel homicidium, vel adultarium, Magistratus recte punit reum, sive conversatus ad Deum, sive non conversatur. Hoc judicium politici magistratus est res extra Ecclesiam. Sed Ecclesiastica potestas coercet et punit tantum verbo, idque eo ordine, quem Christus Matth. 18 recitat. Itaque sive crimen notorium est, sive ambiguum, semper ante accusationem in judicio faciendam, et ante condemnationem, praecedere debet admonitio, quia potestas Ecclesiastica quaerit emendationem, Politica potestas non querit emendationem delinquentis, sed poenam. Sit igitur in conspectu gravissima adhortatio Apostoli ad Timotheum 1. Tim. 5. Obtestor coram Deo et Domino nostro Jesu Christo et coram electis angelis, ut haec observes sine praejudicio, nihil faciens secundum inclinationem.

Est autem praejudicium crassissimum, in Ecclesiastica Jurisdictione statuere, non observato ordine Judiciorum, et non discernere sanabiles a contumacibus.

III. *Responsio Embdanorum ad supra positas quaestiones.*

ad primam.

Distinguendum ante omnia inter Magistratum, quem potestatem a Deo vocat Paulus, et Tyrannidem, quae potestas tenebrarum est, Draconi accommodans.

Magistratus vero, qua Magistratus est, a quocunque tandem geratur, ut definitione, sic et substantia unus est. Proinde onerari vel deformari ab administris officium potest, non augeri nec minui. Hinc Christus et Apostoli de officio Magistratus disserentes, eandem subjectionem omnibus in eminentia constitutis, ab omnibus deberi contendunt, non habito discrimine Christianismi vel Gentilismi. Quod si eadem subjectio debetur Magistratibus omnibus: Ergo eandem jurisdictionem habent omnes. Nam jurisdictio praesupponit subjectionem. Jam in Confesso est apud Christianos omnes Magistratum Ethnicum, qua Magistratus nullam habere jurisdictionem in Ecclesiam Christi, proinde nec Magistratus Christianus habet.

Etenim quisquis sibi jurisdictionem in Ecclesiam Christi arrogat, is se Regem Dominum et caput Ecclesiae facit.

Atque Magistratus Christianus non est Rex in Ecclesia Christi, sed subditus, Regemque osculari jubetur: non Dominus, sed nutricius: non caput, sed membrum: non supra Ecclesiam, sed in Ecclesia, ut Ambrosius Valentinianum et Theodosium Imperatores docuit.

Ergo nullam jurisdictionem in Ecclesia Christi. Taceo, quod Antichristi sit, non Christiani Magistratus, se supra numen extollere.

ad secundam.

Si subalterna in hac quaestione dicantur, quae non pugnant, sed mutuo sibi serviunt, fateor tam Civile Imperium Ecclesiastico ministerio subalternum esse, quam hoc illi, nam alterius sic altera eget ope, res et conjuvat amice.

At si subalternum dicitur, quod alteri tanquam superiori subsit, ab eo pendeat, vim et authoritatem habeat, nego ministerium Ecclesiasticum (ministerium dico, nam ministerium aliqua ratione subesse docet Paulus Rom. 13) Civili Imperio subalternum. A solo enim Christo, cui potestas in caelo et in terra data, ministerium Ecclesiasticum authoritatem et virtutem, et ab eo, non a Civili Imperio, claves caelorum accipit. Evangelium namque potentia Dei est, ad salutem, non Civilis magistratus, et nos συνεργοί Dei sumus, non Civilis Imperii. Unde in primitiva Ecclesia, quum ad Constantinum magnum usque Civili potestate Ecclesia destitueretur, major fuit in Christianis zelus et evidentior Spiritus Sancti unitas, quam temporibus subsequentibus, ut universo mundo constaret, Regem Christum per se sufficientem esse, absque alterius ope, ad Regni sui conservationem et propagationem. Altera quaestionis pars, si de rebus mere Ecclesiasticis, et non de personis agat, dico, Civili Magistratui in iis vel constituendis, vel abrogandis per se nullam potestatem esse.

Nam Dei minister est, et esse debet in sua vocatione, non Dominus. Proinde ut ministri non est, Domino ferre leges, neque Dominus tulit, ita neque Magistratus est, Domino Deo, et domui suae leges praescribere, neque a Deo datas authoritate propria tollere.

Unum enim legislatorem Ecclesia agnoscit Christum, non plures, Ministri autem sive Ecclesiastici, sive Politici, custodes sunt et executores legum a Domino latarum, pro sua quisque ratione. Cyrus pastor meus ait Dominus, ut omnem voluntatem meam perficiat. Quare sancti Reges et Principes, quotquot in V. et N. testamento Ecclesiis, aut nondum constitutis, aut injuria temporum turbatis, ad Deum conversi fuerunt, non sumpserunt sibi potestatem Dei instituta abrogandi, sed humana praeter Dei verbum introducta abdicarunt, et divina reduxerunt. Ideo Josias librum legis ante reformationem consulit, Sacerdotes et Seniores in consilium adhibet, neque solus agit, neque pro libidine sua. Eadem modestia et Constantinum Magnum in Nicena Synodo usum videmus. Et paucis dicam: Divina cum a Deo constituta sint, non constituere, sed tueri in suo genere, hoc est, quoad externam formam et disciplinam, Magistratus debet. Illa si abroget, non potestas a Deo, sed a tenebris est, nullamque obedientiam meretur. Quae vero ab hominibus constituta, aut per se impia, et cum Dei verbo pugnantia sunt, aut ad bonum ordinem pertinent, fundamentum in verbo habentia. Illa abroganda: Haec quamdiu ad aedificationem faciunt, retinenda sunt. In his autem vel reducendis, vel abdicandis Magistratus ex

verbi praescripto, et consilio piorum ministorum agere debet, et nunquam confundere discrimen, quod inter ordinem utrumque Christus constituit. Nam etiamsi in V. Testamento, quidam utroque munere functi sint: tamen hoc perpetuum non fuisse, neque cujusvis, docent Exempla Sauli sacrificantis, et Asae Regis, et si commune Regibus omnibus maxime fuisset, tamen a Christo impletum, et abrogatum jam esset: Vos autem non sic, inquit.

ad tertiam.

Prophetas hoc loco intelligo personas immediate a Deo vocatas, ut aut singularia Dei mandata sibi patefacta exsequerentur: aut legem Moisis Sacerdotum sive neglegentia sive malitia depravatam, recte interpretando restituerent, et auditoribus sive universis, sive singulis, pro temporis et personarum circumstantiis applicarent. Illud prophetarum proprium fuit: hoc cum Sacerdotibus habuerunt commune, ut Maleach. 2 visum est. Jam quod ordinariis sacerdotibus in reprehensionibus, comminationibus, et denuntiationibus judiciorum adversus peccata singulorum ex lege licuit, idem et pastoribus N. Test. licere testantur Apostoli ad Timoth. (1. Tim. 5; 2. Tim. 4) praecepta: Peccantes coram omnibus argue, ut reliqui timeant. Item predica sermonem, insta tempestive, intempestive, argue, objurga, exhortare cum omni lenitate et doctrina. Nam quibus potestas solvendi et ligandi, peccata singulorum remittendi vel retinendi a Christo data est, eisdem et reprehendi vel comminandi, et judicium Dei adversus peccata singulorum denunciandi facultas data, modo non abutantur, hoc est praepostero zelo de non compertis sententiam gerant, aut judicia inconsiderate praecipitent. Non enim dedit nobis Deus spiritum timiditatis sed roboris, 2. Tim. 1.

ad quartam.

Quaestio bimembris: I. quaerit an idem praeceptum; II. an eadem excommunicationis forma.

Ad primum membrum respondeo: Aut ex mandato Christi, Matth. 18, aut propria authoritate cum incestuoso egit Apostolus, atqui non authoritate propria, qua sustinuit umquam loqui, quod non effecerit Christus per ipsum.

Quod autem ex Christi mandato agat, et agere velit Corinthios, ipse Ps. 4 exprimit: dicens, in nomine Domini Christi, et virtute ejus, ejus nimirum mandato se sententiam laturum innuens, in cujus nomine poenitentiam ac remissionem peccatorum annuntiare jussus erat. Jam mandatum Christi de hac re nullum evidentius eo, quod Matth. 18 extat. Neque habuisset causam objurgandi negligentiam Corinthiorum Apostolus, nisi de mandato utrinque constitisset. Ubi enim nulla lex est, ibidem nec legis transgressio.

Ad alterum: si per communicationis sententiam et efficaciam quaestionum autor intelligat, dico verbis diversis eandem formam utroque loco exprimi. Etenim qui extra Ecclesiae communionem merito suo ejicitur, et pro Ethnico habetur, is Satanae traditur, qui mundi Deus ac princeps est, agitur in filiis contumacibus: Sin vero de processu ipso, qui sententiam procedit, loquitur, aio formam in eo diversam esse, quod privata delicta privatis admonitionibus tolli et tegi jubeat Christus. Publica autem palam a presbytero redargui velit Paulus, ut tota Ecclesia lugeat, et pro peccatore apud Deum intercedat. Scandalum publice datum publice tollatur,

peccator pudefiat, reliquis timor incutiatur. Hunc publicum actum si summariam excommunicationem quis vocet, quod in manifestis et enormibus criminibus expeditior sit, quam in privatis et occultis lapsibus ad excommunicationem via ac ratio, fateor et in Dei verbo, et in Vet. Ecclesiae praxi authoritatem habere, ut ex variis abstentionibus, et satisfactionum gradibus, qui Veteribus in usu fuere liquet.
At si summariam excommunicationem dicat, quae ab uno extremo ad alterum festinet, hoc est, a morbo ad scissionem mox prosiliat, cum et solicitudine sanandi membri affecti intermedia neglecta, non arbitror authoritatem in V. Testam. habere. Etsi Vetus Ecclesia, quae ferventi zelo flagravit, qui hoc seculo friget, ut tempore gravissimae persecutionis in vera confessione filios retineret, rigidius cum abnegantibus egerit, quod nobis facile imitandum non existimo. Anathemate haereses, non personas percussit, teste Chrysostomo, et eos, de quibus constabat ad mortem ita peccasse, ut pro eis orare esset nefas, ex quorum numero fuit Julianus Apostata et similes.

ad quintam.

Neque ob solum factum, neque propter solam contumaciam excommunicationem fieri, sed propter utrumque, ut enim propter abscissionem membri in corpore humano non causatur solum vulnus, nisi medicinam respuens insanabile deprehendatur, ita et in corpore mystico Christi, id est Ecclesia, res habet. Et satis manifestum est ex Epistola 2. Cor. non voluisse incestuosum excommunicare Paulum (si tamen excommunicavit, de quo ambigere nonnullos video) si resipiscentia et vitae emendatione scandalum ipse sustulisset. Nam peccator poenitens non lugendi, verum congratulandi causam Ecclesiae praebet: non inficit, sed aedificat alios: neque eum tradit Satanae Dominus, non ejicit extra ovile, verum humeris impositum ad ovile reducit et in gratiam recipit.

Salvo meliori judicio."

Beilage III:

Das Antwortschreiben des Bremischen Rates auf die Unionsvorschläge Heinrichs von Navarra, überbracht durch den Legaten Ségur am 14. V. 1584

Cum Majestate Regia nihil dignius, quam vera pietas et pura Religio, nihilque magis laudandum quam veritatis et pacis studium, promovendaeque gloriae Dei zelus et industria: optandum sane erat, Sereniss. rex Princeps et domine clementiss. omnes et singulos quos gloriosus Deus ad altiores in hisce terris dignitatum gradus evexit, non solum id spectare quomodo vita politica recte et tranquille in ipsorum regnis et Ditionibus constitueretur, sed etiam in primis id sedulo cogitare et curare, ut tam ipsi quam ipsorum subditi verae pietatis religione informati, et in agnitione purioris doctrinae constanter perseverare et sua quoque opera et studio id efficere, quo fugatis errorum tenebris, veritatis lux magis magisque illucescere, diuque desiderata pax et concordia inter dissipatas Ecclesias, divina aspirante gratia, tandem posset restitui.

Quem quidem zelum ut in paucis, ita ut decebat, in postremis hisce periculosis temporibus fervere, non sine magno maerore et dolore animadvertimus, et deploramus, sic eundem in R. S. Tua piissimo voto ardescere, tum ex S. T. ad nos datis literis, tum etiam ex ejusdem legati magnifici et generosi Domini, Jacobi Segurii (ex) mandato, ad nos habitis sermonibus non absque singulari laetitia et gaudio, pergrato animo cognovimus: Ex iis siquidem nobis certissima fides facta est, S. T. R. inter Reges illos ac principes, quos in hoc ultimo ad finem suum decurrentis mundi seculo, Deus orbi Christiano praefecit, non modo virtutibus omnibus politicis excellere, sed quae summa piorum magistratuum laus est, agnitione et confessione purioris doctrinae Evangelii plerisque aliis praelucere, sanctoque zelo promovendae gloriae Dei accensum, omni labore et studio et verae doctrinae propagationem et omnium Ecclesiarum, quae semoto Romani Antichristi jugo orthodoxam fidem et puriorem cum norma propheticorum et Apostolorum scriptorum congruentem Dei cultum amplectuntur, communem pacem et salutem quaerere.

Quam S. T. laudandam Pietatem, et pro Reipub. Christianae salute flagrantem animi curam et solicitudinem, ipsa legatione amplissima, quam hoc ipso tempore, quo Satanam omnia extrema moliri videmus, maximo cum sumtu in Germaniam, divino haud dubie instinctu misit, qua de totius orbis Christiani periculis alios Reges, Principes et Respub. Evangelicae doctrinae addictas ac de pace et concordia inter Ecclesias Evangelicas promovenda monere, viasque et rationes, quibus perniciosa illa dissidia de quibusdam religionis articulis inter Evangelicos exorta componi, et e medio tolli posse confidit, ostendere et proponere voluit, denique ipsa etiam opum et praesidiorum suorum ad afflictum Ecclesiarum statum juvandum, ultronea et benignissima oblatio, satis abunde testatur atque declarat. Cum itaque R. S. Tuae Legatus Dominus Segurius ex Anglio et Belgio, primum omnium huc appulisset, haud gravatim eum cum Comitatu suo in urbe nostra hospitio excepimus, reversumque ex regno Daniae et aulis Principum Germaniae, ubi legationem suam obierat, denuo apud nos divertere, et eo quod postulavit tempore sub fide Reipub. nostrae commorari, tum propter causam communem omnium Ecclesiarum Evangelicarum, tum ob S. T. atque Legati ipsius honorem et reverentiam facile permisimus.

Quod autem ad summam instructionis illius attinet, de qua ex jussu mandatoque R. S. T. nobiscum egit: agnoscimus sane grata mente, hunc honorem Reipub. nostrae habitum esse, ut de negotio ad pacem arctioremque Ecclesiarum conjunctionem spectante S. T. R. nobiscum quoque per generosum Dominum Legatum communicare aliquid dignata fuerit. Cujus actionibus laetati sumus, ita Deum benedixisse, ut non modo a Rege Daniae et Regina Angliae, sed etiam a plerisque Electoribus Principibus ac Rebuspub. ad quas accessit hactenus, commodissima Responsa secum attulerit: Quae cum legere nos voluisset, magna cum animi voluptate percepimus, unanimo consensu ad omnibus approbari sincerum et ardens R. S. T. studium in rebus Ecclesiae juvandis, et spem plerosque principes non exiguam praebere intelleximus voluntatis excitatae ad promovendum institutum Synodi legitime convocandae. Quod unicum fere remedium humanum superesse videtur, ad dissidia domestica inter Ecclesias Evangelicas tollenda quae plurimum hactenus propagationi veritatis et mutuae Ecclesiarum conjunctioni nocuisse constat. Quamquam vero in negotio tam arduo et plures status pertinente, ne fieri quidem aliter potest, quin et mora aliqua temporis intercedat, et impedimenta varia incidant, quibus eventus optatus salutariorum istorum consiliorum protrahatur: dubium tamen non est, suo tempore fructum instituti hujus tandem Dei ope (Cujus gloria et causa agitur) subsecuturum, qui cum dederit velle, procul dubie dabit etiam perficere. Nos quidem cum hactenus a multis annis Respub. nostra non leviora certamina propter defensionem purioris doctrinae Evangelii sustinuerit, in istiusmodi controversiis religionis semper ad Synodum Generalem provocavimus, ejusque adhuc sumus animi, ut nihil magis in votis habeamus, quam ut ejusmodi medio legitimo finis contentionibus et dissidiis Ecclesiasticis imponi aliquando (Deo juvante) possit.

Sed cum ea res ad summos Imperii ordines pertineat, quorum ductum atque auspicium alios status inferiores sequi in hoc negotio tanti momenti par est, nos interim Deum Opt. max. orare non cessabimus, ut quod ad gloriae ipsius et Ecclesiae emolumentum commodare possit, feliciter provehat et animos summorum Principum Spiritu suo flectat atque impellat, ut promissis ipsorum benignissimis de Synodo convocanda facta et eventus respondeant: ad quam deliberationem si et nos requisiti fuerimus, non deerimus nostro loco et muneri, quin omnia libentissime facturi simus, quaecumque ad retinendam veritatem doctrinae caelestis et consensionem communem Ecclesiarum instaurandam fieri poterunt: interea et S. T. R. pium et laudabile institutum de constituenda pace et conjunctione Ecclesiarum (quod opus pietate tua dignissimum est) grata voce praedicabimus, et successum atque eventum salutarem piissimis tuis consiliis a Deo praecabimur eumque orabimus, ut vicissim T. S. Regiam largissimis benedictionibus cumulet. Quod restat S. T. Regiae favori et benignitati Rempub. nostram, ea quae decet observantia, reverenter et humiliter commendamus, tibique Rex. Sereniss. obsequia nostra promto et parato animo offerimus.

Datae Braemae Saxonum sub sigillo Civitatis nostrae die 14 Mensis Maij Anno Salutis 1584.

Regiae Ser. Tuae

Addictissimi

Consules et Senatores
Reipub. Braemensis.

Beilage IV:

Ein Brief des Grafen Johann VI. von Nassau-Dillenburg an den Rat der Stadt Bremen über die Demission Pezels vom 25. November 1579.

Johann Grave zu Nassav Katzenelenbogen,
Vianden[1]) und Dietz, Herr zu Beylstein,
Statthalter des Fürstentumbs Geldern
und der Graveschaft Sütphen.

Unsern günstigen gruß und geneigten willen zuvor, Ersame, vorsichtige und uns weise, liebe besondere, gute gönner und freunde. Wir haben von euch zwey schreiben, davon eins den 9. verschienen Monats Septembris, das ander den 12. hujus datirt, und darinnen Ihr umb dimission Doctoris Pezelii bey uns angehalten, empfangen, und aus denselben, wie auch von dem Ern Carolo Gallo[2]) euer begeren der lengde nahe verstanden, und sönderlich, das Ihr eure Kirchen mit Christlichen reinen Lehrern Göttliches worts zubestellen gemeint seit, gantz gern und mit sondern freuden vernommen.

Wiewol wir uns nhun schuldig erkennen, die Ehr Gottes und vortpflantzung der waren erkentnus seines heyligen worts nach müglichkeit befürdern zuhelfen, sondern auch liebers nicht wolten, dan das wir euch allen angenehmen willen, gunst und freundschafft erweisen könnten, bevor aber in eurem solchen heilsamen gottseligen werck und Christlichem vorhaben wilfharen möchten,

so befinden wir aber doch nach vleißiger erwegung aller gelegenheit und umbstende so viel, das ein solches weder uns, noch unsers ermessens auch gedachtem D. Pezelio nicht wol zuthun und verantwortlich sein will.

Das erstlich, so haben wir Ihne, als er in exilio und von meniglich verlassen gewesen, nicht allein gantzs beschwerlich, und mit aufwendung großen unkostens aufgenommen, sondern es hat auch viel muhe und arbeit gehabt, biß wirs so weit gebracht, das man Ihne bey uns dulden und hören wöllen. Sinthemahl deßmahls die lehre der reformirten religion (wie man sie jezo nennet) bey und umb uns herumb also verhast und verdechtig gehalten worden, das wir derentwegen nicht geringe ungunst und gefahr auf uns geladen. Da wir Ihne nhun jezo wiederumb solten hienziehen laßen, würden nicht allein abermals große unkosten darauf gehen, viel unwillens dahero entstehen, uns es muhe nehmen, das wir ein andere tugliche persohn ahn seine platz bekommen möchten, sondern es würde auch dem Ministerio nicht geringen unglimpf bringen, dieweil uns dasselb mehrmals mitt andern begegnet, die wir gleicher gestalt in Irem elendt auffgenommen, aber hernachmals, so balt sie Ihre gelegenheit verbessern können, uns und unsere Kirchen wiederumb verlassen. Zugeschweigen, das ohne das die crebrae mutationes der Kirchendhiener, welche sich dan von wegen etlicher tödtlichen abgangs, und deren in unserm gepieth neulicher zeit geschehenen reformation, bei uns sehr zugetragen, in den Kirchen gantz gefehrlich, das arm gemein volck irr und unwillig macht, und sönderlich nicht rathsamb ist, das man die Jhenige, so in der Kirchen nutzlich gebauet, die mißbreuche abgeschafft und so wol von Ihren gemeindten (welches doch selten zu-

[1]) Vianden = ~~Wied.~~ (Wiederholt!)
[2]) Über Carolus Gallus vgl. S. 46, 169 u. 170.

geschenen pflegt) als auch andern, gern gehört, hoch lieb und werth gehalten werden, verendere und auß handen lasse.

Zum andern, so seint die reformirte Kirchen in unserer Landts arth bey und umb uns herumb noch sehr gering und schwach, sinthemahl der leidig Sathan, (weil er sihet, das hierdurch das Liecht des heyligen Evangelii etwas klärer und heller ahn tag gebracht, die Christliche disciplin vleißig eingefhuret, und also die Kirch Gottes sehr gefurdert und vortgepflantzet, hergegen aber sein Reich mercklich verhindert wirdt) sich allenthalben dermaßen hefftig mit solchem gewaltt und practicken darwieder setzet, das man hierzue vornehmer Christlicher Lehrer wol vonnöthen, und solchs so viel da mehr, dieweil derselben albereiths gar wenig, und höchlich zubesorgen, demnach die Schulen fast sehr abgehen, das deren entlich je lenger je weniger zubekommen sein, ja in die lengde wol gar ein Barbaries in teutschlandt werden möchte. Derhalben wir dan auch dießes mans desto weniger entrathen können, und sönderlich, weil Gott der Herr seine arbeit also gesegnet und Ihme die gnade verliehen, das er beneben andern die angefangene reformation unserer Kirchen (welche viel anfechtung, wiederwertigkeit und ahnstöße bißhero gehabt und noch hat) Gott lob in einem zimlichen vortgangk und wesen gebracht, ja so fern, das nicht allein unsere Ministri nhunmehr fast durchaus in solcher Lehre eindrechtig miteinander übereinstimmen, die consistoria, classici conventus und synodi vleißig gehalten und unsere underthanen darinnen sehr zunehmen, auch die benachbarte und andere davon beginnen, etwas Christlicher und besser zujudiciren und zuhalten, als hiebevor, da sie nihe keinen gründtlichen bericht und zuvor anderst nichts hiervor gelesen noch gehörtt dan die calumnien und unwahrhaffte beschuldigungen, darmit dan solche Kirchen sehr (aber doch ungutlich) beschweret, bey vielen frommen gutthertzigen leuthen gantz verdechtig gemacht, derenthalben hien und wieder unerhörter sachen verdampt und gegen alle rechtt und billikeit zum höchsten und eußersten verfolgt werden.

Zum dritten werden wir berichtet, daß Ihr bey euch noch die Bilder, den Exorcismum und andere vielfaltige abergleubische Ceremonia bey den heiligen Sacramenten und sonsten in euren Kirchen haben sollt, so tempore Lutheri, als welcher vielleicht im anfangk nicht alle mißbreuche auf einmal zugleich hat abschaffen können, seindt geduldet, und nach der Handt in vielen Evangelischen Kirchen, zum theil aus unachtsamkeit, zum theil aus mißverstandt und das bißweilen entweder die Obrigkeit oder die Lehrer ahn solchen eußerlichen dingen mehr denn ahn dem wortt Gottes gehangen, überblieben, und darauf wenig achtung geben worden ist, das dieselbe in Gottes wortt nicht gegründet, ja eines theils deme allerdings zuwider, und in den Kirchen mehr schaden und hindernus bringen, denn das sie darin nützen und bauen solten.

Wo nhun dem also, und gedachter D. Pezelius solchen mißbreuchen, darwegen er mit vielem undanck, großer muhe und arbeit gelehret und dieselbe anschaffen helfen, beiwohnen und sie mit seiner gegenwertigkeit und stillschweigen bestettigen, die reine Lehr göttliches worts von den Sacramenten, darvon dan gemeinlich ahn denen orthen, wo solche Ceremonien getrieben, etlicher maßen dunckel geprediget wirdt, nicht öffentlich und rundt lehren und bekennen soltte, wurde Ihme dasselb nicht allein hien und wieder so wol von Christliebenden leuthen also auch den

wiedersachern übel außgelegt und vorweißlich aufgerucket werden, sondern auch in unsern und andern Kirchen große ergernus und viel nachteils geberen.

Vors vierdte, so ist es auch ahn dem, das bemelter D. Pezelius nicht allein in unseren Landen und Kirchen, sondern auch sonsten in etliche christlichen hochwichtigen Sachen, daran den algemeinen wahren Evangelischen Kirchen nicht wenig gelegen, ein zeitlangk gebraucht worden, und geliebts Gott, noch ferner gebraucht werden soll.

Am funfften, haben wir nicht allein vielgedachten D. Pezelium etlichen ahnsehentlichen Fürsten und Stetten, die Ihne zu sich beruffen und von uns begert, abgeschlagen, sondern wurden auch in diesem Fürstenthumb Geldern, da wir vermittelst Göttlicher gnaden mit der Zeit gern ein vornehme Schuel anrichten wolten, seiner und dergleichen leuthe wol zuthun haben.

Beneben dem hat auch unsere geliebte Frawmutter (als welche nechst Gott er zum rechten verstandt der lehre vom heyligen Abendtmahl und des mißverstandts zwischen den Evangelischen Kirchen, so man Lutherische und Reformirte nennet, gebracht) ahn uns etliche mahl geschrieben, welcher gestalt Ire L. in erfharung kommen, das etliche Hern und Stette nach vielgedachtem D. Pezelio trachten, und derentwegen uns gantz ernstlich vermahnet und gebetten, demnach Gott der Herr Irer L. nhun ein zeithero vielerley creutz und bekummernus zugeschickt, und sie under anderm unsere drei gebrueder, grave Ludwigen, grave Adolffen und grave Henrichen selige, so in diesen Niederlendischen Kriegen blieben, wie in gleichem auch kurtz verruckter Zeit unsere geliebte Gemahlin, Christseliger gedechtnus (zu welcher sie dan insonderheit in Irem alter ein große neigung und zuflucht gehabt) verloren, und darneben des Hern Prindzen und unser, welche sie teglichs in leibs und lebens gefahr sehe, auch beraubt werde, also das Ire L. nhunmer in dieser welt und Irem hocherlebten und gantz unvermöglichem alter nechst Gott keinen größern trost, dan aus vielerwenten D. Pezelii predigten und Christlichen Vermahnungen haben könne, das wir derhalben Ihren L. denselben die noch geringe und übrige zeit Ires lebens vergönnen, in unserm dienst behalten und ja nicht aus handen lassen woltten.

Wan dan aus diesen und vielen andern Motiven und ursachen mehr, so alhie zuerholen unnötig und zulang, Ihr als die verstendige vernunftig zuermessen und abzunehmen, das wir oftbemelten D. Pezelium so lang als er bleiben kan und will ohne allerhandt besorgten verweiß und unwillen, auch sonder höchste betrübung wolgedachter unserer Frawmutter, und also ohne große ungelegenheit, ja auch beschwerung unsers gewissens, nicht wol verlassen können oder mögen.

Des wöllen wir uns zue euch gentzlich getrösten, Ihr werdet uns in deme, das wir euch, wie wir doch sonsten in warheit gern wolten, nicht wilfharen noch zue gefallen sein können, in ungutem nicht verdencken, sondern vielmehr für entschuldiget nehmen und halten.

Damitt aber Ihr ahn unserem geneigten guten willen, so wir zue euch und eurer Statt tragen, desto weniger zuzweifeln, so sind wir des erpiethend, da Ihr eure Kirchen von den auß dem Bapsttumb noch überbliebenen, abergleubischen und ergerlichen Ceremoniis zu säubern und reinigen bedacht, wie dan solches alle christlichen gemeindten und bevorab die Magistraten (ungeachtet alles besorgten undancks

und widerwillens) zu begeren und zuthun pflichtig und schuldig seindt, auf solchen fall entweder D. Pezelio oder D. Widebramo oder auch Ihnen all beiden, unangesehen wie übel wir auch derselben entrathen können, etliche Wochen zu euch zuerlauben, der ungezweifelten zuversicht, das Ihr hierinnen vortfahren wurdet, Es werde Gott der almechtig euch nicht allein zue Christlichen gottseligen Lehrern verhelffen und vielleicht D. Pezelii halben mit der Zeit sich auch bessere gelegenheitt zutragen, sondern darzue in diesen und allen euren sachen und anschlegen desto mehr gluck, segen und gedeien verleihen, euch niemehr verlassen und wie bisdahero für allem gewalt gnediglich beschützen und beschirmen. Günstiges vleißes bittend, Ihr wöllet ob diesem unserem langen und weittläufigen schreiben und das wir in demselben gegen euch so rundt und freimütig von den sachen discouriren und unser bedencken anzeigen, keinen verdruß noch unwillen schepfen, und es ja auch nicht dahin verstehen, daß wir in eure sachen begeren einzudringen, euch Ziel oder mass vorschreiben oder das wir ahn eurem Christlichen gemüth und eiffer einigen zweiffel tragen, sondern es vielmehr darfür halten, das es anderer gestalt nicht geschehen, dan das wir dieser unser nötiger, aber doch wieder unsern willen gethaner verweigerung bey euch gern wolten genugsamb entschuldiget sein, und euch mit dieser wolmeinenden erinnerung ursach geben zubedencken, das, ob wol die heylige Schrifft etliche fromme Könige in Juda Ihres guten wandels halber rhumet, sie gleichwol hinwieder in dem straffet, das sie die Huegel und Abgötter ihrer vorfahren nicht hinweg gethan; wie wir dan auch billich in Gottes Sachen nicht zurück und hinder uns, sondern immerdar für uns gehen, vom Bapsttumb und aller abgötterey le lenger je mehr und so weit immer möglich abtretten und sönderlich die Hoffarbe und Kennzeichen unserer Widersacher, mit welcher Gott so vielfältig gelestert und unsere Voreltern so jemmerlich verblendet worden, ganz und gar von uns werffen solten, damit nicht künfftiglichm da vielleicht gedachte unsere widersacher abermals durch Gottes verhängknus und straffe über unsere undanckbarkeit einschleichen möchten, sie desto bequemere gelegenheit, ja gewünschte Ursach haben, eben dieselbige Kennzeichen und abgöttische ding wiederumb zue gleicher verfhürung der einfeltigen leuthe zumißbrauchen und also das arm unverstendig volck desto eher ahn sich ziehen, in massen man dasselbig noch kurz verruckter Zeit ahn underschiedlichen orthen erfahren. Wollten wir euch hienwieder auf euer schreiben guter wolmeinung nicht verhalten und thun euch, denen wir allen günstigen willen zuerzeigen sonders wol geneigt, hiermit dem Almächtigen mit wünschung aller glückseliger wolfart bevelen. Datum Arnhem den 25. Novembris Anno 1579.

Euer guter gönder und freundt

Johann graff zu nassaw Catzenelenbogen.[3])

---

[3]) Das politische Projekt, das Graf Johann mit der Mission Pezels verband und durch den Ratsherren Schumacher betrieb, war der Versuch, Bremen für den Anschluß an ein militärisches Schutzbündnis der niederen Reichsstände zu gewinnen. Er dachte an einen „Landrettungsvertrag" der von mächtigeren Fürsten bedrohten Reichsgrafen, Reichsritter und Reichsstädte, welcher auch jene um ihre Freiheit ringenden Stiftsstädte schützen sollte. Bremen war um 1580 wieder in einen gefährlichen Rechtsstreit mit dem Erzbischof verwickelt und begrüßte daher diesen Plan. Graf Johann hielt sich später gern für „eine Ursache" der calvinistischen Reformation in Bremen und intervenierte verschiedentlich für den Rat bei dem Erzbischof. Vgl. dazu K. Wolf, a.a.O. S. 180 ff.

Bibliographie:

1. Oratio de argumento historiarum et fructu ex illarum lectione petendo, Witt. 1568.
2. Propositiones complectentes summam praecipuorum capitum doctrinae Christianae, Witt. 1570.
3. De praecipuis horum temporum controversiis propositiones . . ., Witt 1570.
4. Catechesis continens explicationem simplicem et brevem Decalogi: Symboli Apostolici etc., contexta ex Corpore Doctrinae Christianae, edita in Academia Witembergensi, Witt. 1571.
5. Catechesis . . . ad usum scholarum accommodata, Witt. 1571.
6. Wittenberger Fragstücke . . ., Witt. 1571.
7. Von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi, der wahren christlichen Kirchen Grundfest wider die newen Marcioniten, Samosatener, Sabellianer, Arianer, Eutychianer und Monotheleten unter dem flacianischen Haufen, Witt. 1572.
8. Apologia verae doctrinae de definitione Evangelii, opposita Thrasonicis praestigiis et indignis theologo lusibus Joh. Wigandi, Witt. 1571.
9. Oratio de D. Athanasio, Witt. 1573.
10. Scriptum . . . in Acad. Wittenb. praepositum cum mandato Elect. Saxon. Witt. 1575, 1592.
11. Dt. Übersetzung der „Chronica Carionis", Dresden 1576.
12. Erklärung der Lehre vom Hl. Abendmahl, Ursel 1578.
13. Christliche und einfältige Erklerung der nothwendigen Lehre vom Hl. Abendmahl unseres Herrn Jesu Christi auß zweyen Predigten . . . des verschienen Jars 1577 gehalten, Neustadt 1578.
14. Auslegung von Ps. 92 und Ps. 107, Neustadt 1580.
15. Strigelii in epitomen philosophiae moralis Phil. Melanchthonis hypomnemata, ed. opera et studio Chr. Pezelii, Neustadt 1580.
16. Strigelii loci theologici, ed. opera et studio Chr. Pezelii, Neustadt 1581.
18. Leichenpredigt auf die Gemahlin des Grafen Johann d. Ält. in Nassau-Dillenburg, Ursel o. J.
19. Nothwendige und wahrhafftige Verantwortung auff Herm. Hamelmanns . . ehrenrührige Schmähe- und Lesterschriften, Bremen 1582.
20. Abfertigung Jac. Andreaes wider die christliche Verantwortung der Prediger in Bremen, Bremen 1584.
21. Oratio in solemni initiatione auditorii scholae Bremensis, Bremen 1584.
22. Oratio continens explicationem parabolae traditae a Christo Matth. XIII, Bremen 1584.
23. Assertio catholicae et orthodoxae doctrinae de vera deitate filii Dei contra fanatice renovantes Samosateni et Arii furores, Bremen 1584.
24. Renunciatio rectoris scholae Bremensis . . Joachimi Meysteri et ejusdem carmen recitatum in solemni congressu honestiss. virorum, Bremen 1584.
25. ‚Epistola ad Segurium' in Jac. Brocards „in canticum canticorum expositio mystica", Bremen 1585.
26. Responsio ad Tract. incendium Calvinistarum, Bremen 1585.
27. Betbüchlein, Bremen 1585, 1605.
28. Hrg. N. Chytraeus, Preces et soliloquia, Christliche und auserlesene Gebete, Bremen o. J.
29. Hrg. Strigelii Enchiridion theologicum, Neustadt 1584.
30. Exodus comment. Vict. Strigel. ed. Pezelii, Bremen 1585.
31. Vict. Strigelii scholae historicae, quibus in academia Heidelbergensi Chronicum viri incomparabilis Phil. Melanchthonis illustravit, propositae continua serie historiarum a conditione mundi ad Christum natum, ed. Pezelii, Neustadt 1586.
32. Vict. Strigelii ratio legendi scripta prophetica et apostolica . . , cui add. est synopsis totius doctrinae Christianae, Neustadt 1587.
33. Explicatio Cap. I. Evang. Johannis, Neustadt 1586.
34. Gründe, wie und wobey die Sakramentirer zu erkennen seyn, Bremen 1587, 1591.
35. Grabii refutatio necessaria errorum et sophisticae, qua Aeg. Hunnius corrumpit doctrinam de persona Christi, cum praefatione Chr. Pezelii, Bremen 1587.
36. Examen theologicum Phil. Melanchthonis cum explicationibus Chr. Pezelii, Neustadt 1587.
37. Argumentorum et objectionum liber de praecipuis articulis doctrinae Christianae cum responsionibus, quae passim extant in scriptis reverendi viri Phil. Melanchthonis, Neustadt 1580 bis 1588, 8 Teile in 6 Bänden.
38. Argumenta et responsiones Philippicae, Frankf. 1588.

39. Tractatus de Sacra coena Domini, Bremen 1589.
40. Auslegung von Ps. 67, 104, 139, Neustadt 1589.
41. Widerlegung etlicher Tractätlein und Lesterungen Hamelmanns, Bremen 1589.
42. Wiederholte, wahrhafftige und bestendige Erzählung, was sich mit den vortriebenen Wittenbergischen Theologen 1574 begeben und zugetragen, Bremen 1589.
43. Phil. Melanchthonis ad D. Albertum Hardenbergium epistolae primum nunc in lucem editae opera et studio Chr. Pezelii, Bremen 1589.
44. Praelectiones in examine theologica Phil. Melanchthonis, Neustadt 1589.
45. Assertio . . doctrinae de unitate et distinctione duarum naturarum in Christo, Heidelberg 1589.
46. Altingii historischer Bericht von dem Streit des Abendmahls in Emden mit Vorrede Pezels, Herborn 1590.
47. Mellificium historicum pars prim. complectens historiam trium Monarchiarum; pars sec complectens historiam Romanae reipublicae, Marburg 1590.
48. Vorrede zu Johann von Münsters „Gründliche und ausführliche Erklerung der ganzen Lehr vom Hl. Abendmahl", Marburg 1591.
49. Testimonia veterum scriptorum insigniora de sacramentali verborum coenae interpretatione, Bremen 1590.
50. Widerlegung vermeintlicher Ursachen Selnecceri . . . Bremen 1591.
51. Wahrhafftiger Bericht von dem vorbesserten Exemplar der Conf. Aug. contra Selneccer, Bremen 1591.
52. Christliche und bescheidene Gegenantwort auf die von Daniel Hofmann für diese Zeit ausgegebene Antwort von den Kennzeichen. wie und wobey man eigentlich die rechten Sakramentirer und Schwermer erkennen soll, Bremen 1591.
53. Rechenschaft vom Lehr- und Ceremonienstreit in der evangelisch-reformirten Kirche contra Daniel Hofmann, Neustadt 1591.
54. Demonstratio imposturarum et fraudum, quibus Aeg. Hunnius in libro de sacramentis veteris et novi Testamenti pro defensione dogmatis ubiquitarii contra veritatem orthodoxam pugnat, Bremen 1591.
55. Defensio contra vanissimas calumnias Selnecceri, Bremen 1592.
56. Dictorum fere omnium, quae de sacramentali verborum coena interpretatione citari ex veteribus scriptorum solent, explicatio, contra Hamelmann, Bremen 1592.
57. Exulis Christiani, Widerlegung der Meisnischen Visitationsartikel, Bremen, 1592.
58. Summarischer Inhalt und Begriff von den zweyen fürnehmen Religionsstreitigkeiten von der Ubiquitet oder Allenthalbenheit und dem Hl. Abendmahl, Bremen 1592.
59. Beweisung der unvorneinlichen und unwidersprechlichen Wahrheit in allen Stücken und Punkten, welche in der zu Bremen gedruckten ausführlichen, wahrhafftigen und bestendigen Erzehlungsschrift vom Sakramentsstreit Niclas Selneccer durch seine intitulierte Entwerfung einer Gegenantwort . . hat durchgefochten, Bremen 1592.
60. Aufrichtige Rechenschaft von den Lehr und Ceremonien, so in der evangelisch-reformierten Kirchen nach der Richtschnur des göttlichen Wortes angestellt, Bremen 1592.
61. Abermahls christliche und bescheidene Gegenantwort auf das Büchlein von Daniel Hofmann zu Helmstedt von der Moderation und Messigung Phil. Melanchthonis, Bremen 1592.
62. Von den Embdischen Kirchenzustand, Bremen 1593.
63. Responsio brevis ad Phil. Marbachii refutationem, Bremen 1594.
64. Orationes nebst 9 Abhandlungen Chytraei nebst dem alten Todtentanz in Lübeck, Bremen 1594.
65. Postilla Phil. Melanchthonis, ed. Pezelii, Bremen 1594.
66. Defensio contra Marbachium, Bremen 1589.
67. Epistolae contrariae Pezelii et Fr. Petri, num fides ipsam substantiam rei absentis apprehendat, an vero solam ejus imaginem pictam in spiritibus cerebri: ad recte intelligendam praesentiam corporis Christi in coena Domini, Witt. 1596.
68. Phil. Melanchthonis Examen Theologicum cum explicationibus Chr. Pezelii, Neustadt 1597.
69. Commentarius in Genesin, Neustadt 1599.
70. Jesuitorum catechismorum . . refutatio, Bremen 1599.
71. Ausführliche Erzehlung vom Hl. Abendmahl, Neustadt 1600.
72. Phil. Melanchthonis consilia sive judicia theologica, 1600.
73. Phil. Melanchthons christliche Beratschlagung und Bedenken, 1600.
74. Enarratio psalmorum, Bremen 1602.

75. Apologia der Stadt Emden, Groningen 1602.
76. Theses de statu controversiae de S. coena Domini, Schweinfurt 1602.
77. Defensionsschrift wider Selneccer, ob Calvins Lehre im Irrtumb sey, Bremen o. J.
78. Casparis Peuceri historici et medici clariss. Historia carcerum et liberationis divinae, Zürich 1605.
79. Praecepta genetica sive de prognosticandis hominum nativitatibus, Frankfurt 1607.
80. Historischer, wahrhafftiger Bericht und Lehre des göttlichen Wortes von dem ganzen Streit und Handel des Hl. Abendmahls, Vf. Menso Alting, Vorrede von Pezel, Herborn 1610.
81. Korte Anweisung wat in den Fragen von den vynff Hövetstücken des Catechismi vörnehmlich anthomerken sey, Bremen 1624.
82. De articule des christlichen Gelobens sampt etliken schönen uterlesenen Gebeeden, Bremen 1626.
83. Mellificium historicum integrum locupletatum a Joh. Lampadio, Marburg 1626.
84. Sammelband von Schriften des Bremischen Ministeriums aus den Jahren 1582 bis 1584 ed. Pezel:
    a) Kurtze Anzeigung und widerlegung der zugemessenen Artikel und Puncten, in welchen die Prediger zu Bremen allerhand vermeinter irrtumb und Sectereyen ungütlich bezichtiget werden, Bremen 1582.
    b) Wahrhaftige und christliche Verantwortung der Prediger zu Bremen auf die ihnen zugemessenen Artikel und Puncten:
    1. Von der Person Christi, 2. von der hl. Tauff, 3. von dem hl. Abendmahl, 4. von der göttlichen Wahl, 5. von den Ceremonien, Bremen 1582.
    c) Abfertigung der gerhumten widerlegung Jacobi Andreaes, Bremen 1583.
    d) Antwort der Diener göttlichen Wortes in der Kirchen und Gemeinde Chisti zu Bremen auf Jac. Andreae unter dem Namen der Wittenberger Theologen außgesprengten vermeintlichen Widerlegung der von den Predigern zu Bremen 1581 in den Druck gegebenen wahrhaftigen und christlichen Verantwortung, Bremen 1583.
    e) Auf die gantz beschwerlichen und ungegründeten Verleumdungen und Anklagen, so wider die Stadt Bremen zu nächster Verunglimpfung ... ausgesprenget werden, notwendige und wahrhaftige Entschuldigung des Ministerii zu Bremen, Bremen 1583.
    f) Wider den Anhang der genannten Erphurdischen Apologiae der dreyen Männer: Thim. Kirchner, Nic. Selneccer, M. Chemnitz. Bremen 1584.

Benutzte Archive und Bibliotheken:

1. Staatsarchiv Bremen (STA Bremen).
2. Staatsbibliothek Bremen (STB Bremen).
3. Lippisches Landesarchiv Detmold (LLA).
4. Lippische Landesbibliothek Detmold (LLB).
5. Staatsarchiv Zürich (STA Zürich).
6. Kirchenarchiv Basel.
7. Staatsarchiv Genf.
8. Staatsarchiv Wiesbaden.

Quellensammlungen:

1. Clarorum virorum epistolae CXVII e bibliothecae Gothanae autographis cum praefatione *Ern. Sal Cypriani*, Leipzig 1714.
2. *M. Goldast*, Philologicarum epistolarum Centuriae V, Frankf. 1610.
3. Arcana seculi decimi sexti, *H. Langueti* epistolae secretae, Halle 1710.
4. *Hieron. Zanchi*, Epistolarum lib. 2, Hann. 1609.
5. *Theod. Beza*, Epistolae theologicae, Genf 1573.
6. *J. Aymon*, Tout les synodes nationaux des églises reformées de France, 1. 2. La Haye 1710.
7. *D. Gerdes*, Historia motuum Ecclesiasticorum in civitate Bremensi tempore Alberti Hardenbergii suscitatorum, Groningen u. Bremen 1756.
8. *J. H. Steubing*, Biographische Nachrichten aus dem 16. Jh., Gießen 1790.

Literaturverzeichnis

Althaus, P., Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, Leipzig 1914.
Bauer, Karl, Aus der großen Zeit der theologischen Fakultät zu Heidelberg, Lahr 1938 (Veröffentl. d. Ver. f. Kirchengesch. in der ev. Landesk. Badens XIV.)

Beza, Theod. v., De jure magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus, Ursellis 1600.
ders. Rerum in Gallia ob Religionem gestarum liber, Genf 1570.
Bezold, Friedr. v., Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir, 1586—1592, München 1882, 1884, 1903.
Bippen, Wilhelm, Heinrich Kreffting, Brem. Jb. XVIII, 1896, S. 18 ff, S. 151—174.
ders. Geschichte der Stadt Bremen, 3 Bde., Bremen 1892, 1898, 1904.
Bizer, E., Studien zur Gesch. d. Abendmahlsstreites im 16 Jh., In: Beiträge zur Förderung der christl. Theologie II, 46. Band, 1940.
Boelius. Index Cinglianorum quorundam errorum in catechesi Witebergensi nova comprehensorum, 1571.
Bodin, Joh., De republica libri sex, zuerst 1576.
Bohatec, Jos., Budé und Calvin, Studien zur Gedankenwelt des frz. Frühhumanismus, Graz 1950.
Bornkamm, H., Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955.
Bos, F. L., Johann Piscator, Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie, Kampen 1932.
Breuer, R., Der Berner Codex 149b. Ein Beitrag zur Biographie des Bongars und seiner diplomatischen Tätigkeit in Deutschland 1589 bis 1606, Heidelberg 1905.
Brightman, Th., Apocalypseos apocalypsis, Frankf. 1609.
Brocard, Jac., In canticum canticorum Salomonis. Quod est typus Christi et Ecclesiae Expositio mystica, Bremen 1585.
ders. Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio, Bremen 1585.
ders. Interpretatio et paraphrasis libri apocalypseos, Leiden 1580.
Brockelmann, Br., Das Corpus Christianum bei Zwingli, in: Breslauer hist. Forschungen hrsg. v. Aubin, Beyerhaus, Vogt, H. 5. 1938.
Buchwald, G., Wittenberger Ordiniertenbuch, 9 Bde, Leipzig 1893.
Burmann, Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum, Leiden 1727.
Calinich, R., Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, 1866.
ders. Der Naumburger Fürstentag, 1868.
Cantimori, D., Italienische Häretiker der Spätrenaissance, dt. von W. Kaegi, Basel 1949.
ders. Visione e speranze di un ugonotto italiano, in: Rivista storica Italiana, Num. 2 del 1950.
Claußen, Br., Die Anfänge der Buchdruckerkunst in Bremen (1525—1625), In Jb. d. brem. Sammlungen I, Bremen 1908.
Cassel, Joh. Phil., Bremensia, Historische Nachrichten und Urkunden ans Licht gestellet, 2 Bde. Bremen 1766.
Crecelius, De codice epistolarum Joh. Molani Rectoris olim Duisburgiensis commentariolus, Elberfeld 1870.
Cuno, F. W., Daniel Tossanus, 2 Bde, Amsterdam 1898.
ders. Gedächtnisbuch deutscher Fürsten und Fürstinnen reformierten Bekenntnisses, Barmen o. J. in fortl. Lieferungen.
Doumergue, E., Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, Bd. 2 (1902), Bd. 4 (1910), Bd. 5 (1917).
Engelland, H., Melanchthon, Glauben und Handeln, 1931.
Enthold, H., Bürgermeister Kreffting, in: Brem. Jb. 29, 1924, S. 7—16.
ders. Geschichte des Bremer Gymnasiums bis zur Mitte des 18. Jhs., Bremen 1899.
Elert, W., Morphologie des Luthertums, 2 Bde. 1931.
ders. Zur Terminologie der Staatslehre Melanchthons und seiner Schüler, ZSTh 1932.
ders. Humanität und Kirche, in: Zwischen Gnade und Ungnade, 1948.
Ewich, Joh. v., Von der Kindertauff, bestendiger und klarer Gegenbericht wider das ungegründete büchlein eines Widertäufers; Item zween Sendbrieff Sebastiani Francken von der Auffhebung aller Kirchenordnungen, 1563.
ders. De officio fidelis et prudentis magistratus tempore pestilentiae rempublicam a contagio praeservandi liberandique libri duo, Neustadt 1582.
ders. De sagarum quas vulgo veneficas appellant, natura, arte viribus et factis, item de notis indiciisque, quibus agnoscuntur et poena, qua afficiendae, censura aequa et moderata, Bremen 1583.
Falkmann, Graf Simon VI. zur Lippe, 3 Bde, Detmold 1869.
Fink, G., Die rechtliche Stellung der dt. Hanse in der Zeit ihres Niederganges. In Hanseat. Geschichtsblätter 61, 1936, S. 122 ff.
Förstemann, Liber decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, (ed.), 1838.

Gallus, C., Clavis prophetica nova Apoc., Antwerpen 1592.
Gerdes, Dan., Historia motuum Ecclesiasticorum in civitate Bremensi tempore Alberti Hardenbergii suscitatorum, Groningen und Bremen 1756.
Gillet, J. F. A., Crato von Crafftheim und seine Freunde, 2 Bde, Frankfurt, 1860.
Goldast, M., Philologicarum epistolarum Centuriae V, Frankf. 1610.
Grynaeus, J. J., Theses de praedestinatione, Heidelberg 1576.
Henke, Caspar Peucer und Nikolaus Krell, Marburg 1865.
Heppe, H., Geschichte des deutschen Protestantismus 1555—1581, 4 Bde, 1852.
ders. Th. Beza, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861.
Hildebrandt, Ph., Heinrich von Navarra und Deutschland, 1585 bis 1606, Diss. Heidelberg 1905.
Hübner, Fr., Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh 1936.
Hollweg, W., Heinrich Bullingers Hausbuch, Neukirchen 1956.
Hundeshagen, K. B., Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit, hrg. von L. Wyss, Basel 1946.
Iken, J. Fr., Die Bremische Kirchenordnung von 1534, Brem. Jb. 8, S. 40 ff.
ders. Die Wirksamkeit des Christoph Pezelius in Bremen, Brem. Jb. 9, S. 1 ff.
ders. Der Consensus Ministerii Bremensis, Brem. Jb. 10, S. 84 ff.
ders. Bremen und die Synode von Dordrecht, Brem. Jb. 10, S. 11 ff.
Jessen, H., Wo kommt der Aviso her? Gazette I, 3, 1955.
Joachimsen, P., Die Reformation, München 1951, ed. O. Schottenloher.
Krenkel, Ditm., Brevis dilucida ac vera narratio de initiis et progressu controversiae Bremae a D. Alberto Hardenbergio motae autore D. Kenkelio, Bremen 1562.
Klose, Der kryptocalvinistische Catechismus der Wittenberger in den Jahren 1571 und 1572, in: Programm zum Jubiläum des Prof. Petersen, Hamburg 1856.
Köhler, W., Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, in: Quellen und Abhandlungen zur Schweiz. Ref.-gesch. VII, Leipzig I, 1932, II, 1942.
Kreßner, H., Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums, Leipzig Diss. 1941. Veröffentl. in: Schriften d. Vereins für Ref.-gesch. Jg. 59/1953.
Kropatschek, H., Das Problem der theol. Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch zwischen M. Flacius Illyricus und Vict. Strigel, Götting. Diss. 1943.
Klugkist-Hesse, H., Menso Alting, eine Gestalt aus der Kampfzeit der calvinischen Kirche, Berlin 1928.
Link, W., Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. In: Forschungen z. Gesch. und Lehre des Protestantismus, hrsg. von E. Wolf, 9. Reihe, Bd. 2, München 1940.
Lippgens, Johannes Gropper, Münster 1951.
Lobstein, Petrus Ramus als Theologe, Straßburg 1878.
Leube, H., Calvinismus und Luthertum, Bd. I, 1928.
Languet, H., Arcana saeculi decimi sexti, H. Langueti Epistolae secretae, Halle 1701.
ders. Vindiciae contra tyrannos, 1579.
Löscher, V. E., Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-lutherischen und Reformierten, T. 3, 1724.
Lorent, Biographische Skizzen verstorbener Bremischer Aerzte und Naturforscher, Bremen 1844.
Meinecke, Fr., Die Idee der Staatsreison in der neueren Geschichte, 2. Aufl. 1925.
Menke-Glückert, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation, 1912.
Moe, Oscar, Katechismus og Katechismusunderwisningen fra Reformation, 1889.
Moldaenke, Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation, Teil 1: Flacus Illyricus, 1936.
Molanus, Joh., Colloquium cum Dom. Scholarchis in aedibus Rectoris de discessu suo, et sententia de S. coena. Bremen 1577.
ders. Colloquium cum Jac. Probst, Superintend. et aliis V. D. ministris Bremens. de re sacramentaria, Bremen 1557.
ders. Querela Joh. Molani regentis studiosam Juventutem in scholae reliquiis, Bremen 1567.
ders. Progr. in demandato sibi rectoratu scholae Bremensis, Bremen 1568.
ders. Erotemata scholastica de rudimentis Christianae pietatis scripturae testimoniis illustrata, Bremen 1573.

ders. Progr. quo collegas admonet, ut institutam a se rem scholasticam non sinistre interpretentur, discipulis praecipit, ut debita opera faciant, magistros suos diligant, et omni observantia prosequantur, Bremen 1575.
ders. Querela Joh. Moloni regentis studiosam juventutem Bremae in funere filioli sui quem feliciter orientem acerba pestis succidit, Bremen 1576.
ders. Brevis artium et Lectionum index, Bremen 1568.
Müller, E. F. K., Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903.
Musaeus, Sim., De Bremensi sedicione excitata a sacramentariis vera narratio, Bremen 1562.
ders. Wahre Historia sakramentirischer Aufruhr in der Stadt Bremen, Rostock 1617.
Naso, Jos., Historia des Hl. Abendmahls und fürnehmlich der Wort, welche Christus in der Einsetzung desselben geredet, durch sich selbst und andere Schrift gründtlich und eigentlich erkleret, o.O. 1587.
ders. Bericht von der geistlichen Gegenwart des Leibes Christi im Hl. Abendmahl, o.O. 1587.
ders. Antwort auf den Gegenbericht des Ministerii in Bremen und Bericht vom Streit des Abendmahls, o.O. o. J.
Napeir, Joh., Explicatio apocalypseos Johannis, Edinburg 1593, dt. Übers. Frankf. 1627.
Nigg, W., Kirchengeschichtsschreibung, 1934.
Nürnberger, R., Kirche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon, Freiburg. Diss. 1937.
Ottroy, F. van, Lettres de Jean Molanus a Gérard et a Barthélemy Mercator, in: Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire, Tom. 70, IIe Bulletin, Bruxelles 1901.
Pareus, Dav., Irenicon sive de unione et synodo evangelicorum liber votivus, Heidelberg 1614.
ders. Summarische Erklerung der wahren katholischen Lehr, so in der Chur-pfalz und anderen vom päpstlichen Sauerteig gesäuberten Kirchen ... geübt wird, Heidelberg 1593.
Patry, R., Philippe du Plessis-Mornay, un huguenot homme d'Etat (1549—1623), Paris 1933.
Pestalozzi, K., H. Bullinger, in: Väter und Begründer der reform. Kirche, Bd. 5, 1858.
Piersig, F., Bremische Kirchenmusik im Reformationsjahrhundert, in: Hospitium Ecclesiae, Forschungen zur Brem. Kirchengesch. 1954, S. 44 ff.
Piscator, Joh., Aphorismi doctrinae Christianae, ex Institutione Calvini excerpti . . ., Herborn 1588.
Planck, G. J., Geschichte der Entstehung ... des protestantischen Lehrbegriffs, V, 2, 1800.
Polenz, G. v., Geschichte des französischen Calvinismus, 4 Bde, Gotha 1857 ff.
Ramus, P., Commentariorum de religione Christiana libri 4, Frankfurt 1576.
Reu, J M., Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichtes in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, 1904 ff.
Ritschl, O., Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde, 1908 ff.
Rotermund, H. W., Lexikon aller Gelehrten, die seit der Reformation in Bremen gelebt haben, 2 Bde, Bremen 1818.
Rottländer, C., Der Bürgermeister Daniel von Büren und die Hardenbergischen Religionshändel in Bremen 1555—1562, Göttingen Diss. 1892.
Rutgers, F L., ed. Acta van de Nederlandschen Synoden, 1889.
Schelven, A. A., Der Generalstab des politischen Calvinismus in Zentraleuropa zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges, Arch. f. Ref.-gesch. 36 (1939).
Schmidt, W., Die Bremer Evangelische Messe, in: Hospitium Ecclesiae, Forschungen z. Brem. Kirchengesch. 1954, S. 52 ff.
Schmidt, C., Peter Martyr Vermigli, in: Väter und Begründer der reform. Kirche, Bd. VII, Elberfeld 1858.
Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, 2, 1920.
Spiegel, B., D. Albert Rizaeus Hardenberg Bremen 1869.
Staehelin, E., Das theologische Lebenswerk Johann Oekolampads, Basel 1939.
Steubing, J. H., Biographische Nachrichten aus dem 16. Jh., Gießen 1790.
Schrenk, G., Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johann Coccejus, 1923.
Sudhoff, K., Olevianus und Ursinus, in: Väter und Begründer der reform. Kirche, Bd. VIII, 1857.
Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jhs., Berlin 1854.
Tilemann, B., Bekenntnis und Einheit der Bremischen Kirche, in: Hospitium Ecclesiae, Forschungen z. Brem. Kirchengeschichte, 1954, S. 114 ff.

Torrance, T. F., Die Eschatologie der Reformation, in: Evangelische Theologie 1954, Heft 7/8, S. 340 ff.
Tschackert, P., Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre, 1910.
Waddington, P. Ramus, sa vie, ses écrits, sa pensée, Paris 1855.
Walte, A., Mitteilungen aus der Bremischen Kirchengeschichte zur Zeit der Reformation, in: Zeitschr. f. histor. Theologie, Jg. 36, 1866, S. 340 ff.
Weber, H. E., Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Bd. I, 1. 1937, Bd. I, 2. 1940, Bd. II, 1951.
Wesel-Roth, R., Thomas Erastus, Ein Beitrag zur Geschichte der reform. Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität, Veröffentl. des Vereins für Kirchengesch. in der evang. Landeskirche Badens. XV, Lahr 1954.
Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Aufl. Tübingen 1948.
Wolf, K., Zur Einführung des reformierten Bekenntnisses in Nassau-Dillenburg, in: Nassauische Annalen, 66. Bd. Wiesbaden 1955, S. 160—193.
Varrentrapp, C., Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln, 1878.

PERSONENREGISTER:

Andreae, J., 12, 66, 86, 136.
Aristoteles, 34.
Augustin, 43, 141, 142, 151.
Averroes, 35.

Bauer, K., 54, 165.
Berlepsch, V. v., 36
Beza, Th. v., 39, 84, 94, 96, 104, 123, 128.
Bippen, Fr. v., 30, 169.
Bodin, J., 164.
Bongars, 76, 115.
Bohaxtec, J., 35.
Bos, F. L., 120.
Brassius, 32.
Brenz, 32, 68.
Bring, R., 90.
Brightmannus, 169.
Brocard, Jac., 112, 171.
Büren, Daniel v., 22, 24 ff., 32, 45, 110.

Calvin, J., 12, 80, 94, 157.
Calinich, 9, 60.
Cantimori, D., 39, 133, 171.
Cassel, J. Ph., 30, 57.
Christian I. v. Sachsen, 119.
Chytraeus, Nathan, 110.
Coccejus, J., 171.
Collenbusch, 101.
Crecelius, 30.
Crellius, 62, 77.
Crocius, L., 171.
Cuno, 76, 120.
Curaeus, Joachim, 10. 65.

Dathen, 33, 118.

Eber, 17, 60, 62.
Elert, W., 82.
Entholt, 64.
Erasmus, Johann, 49 f.
Erastus, Th., 18, 33, 46, 47, 158.
Esych, J., 104, 110, 133, 159.
Ewich, J. v., 41, 45 ff., 56, 110.

Fink, G., 163.
Flacius, M., 52, 53, 137.
Franck, Seb., 46.

Galen, 35.
Gallus, Carolus, 40, 47, 169, 181.
Gebhard Truchseß, 113, 114.
Geldenhauer, 77.
Gerdes, Dan., 16, 20.
Gillet, 9.
Glanaeus, 27, 107.
Goswin v. Halen, 17.
Govean, J., 34.
Grevenstein, Anton, 22.
Grevenstein, Jacob, 28, 49, 50.
Grynaeus, J. J., 104.
Gualter, R., 33, 38, 49, 52.

Hannonius, J., 34.
Hardenberg, A. R., 16 ff., 25, 31, 36, 164.
Hasenkamp, 101.
Heinrich von Navarra, 112 ff.
Helling, M., 26.
Hemming, N., 52.
Henke, 9.
Hermann v. Wied, 17.
Heppe, H., 9, 12, 60, 78, 112.

Heßhusius, 19.
Hollweg, W., 47.
Hospinian, 25.
Huber, S., 150.
Hude, J. v. d., 22.
Hyperius, 22.

Jessen, H., 116, 165.
Iken, J. Fr., 14, 31, 109.
Joachim Friedrich I. von Schlesien, 119.
Johann VI. v. Nassau, 76 ff., 106, 110, 122.
Isselburg, Caspar, 28.

Klebitz, J., 18, 74.
Klugkist-Hesse, 117.
Kreffting, H., 45, 115, 163 ff.
Kreßner, H., 158.
Kropatscheck, 50.

Lampadius, J., 169 ff.
Langen, Anton, 48.
Langen, Herbert v., 22, 31, 48.
Languet, H., 12, 22, 60, 76, 84.
Lasco, J. a., 17, 164.
Leube, H., 74.
Link, W., 90.
Löscher, V. E., 10, 36.
Lorent, 46,
Luther, M., 79, 81, 138, 152.

Mader, Th., 54.
Marnix, Ph., 33.
Martinius, M., 172.
Medmann, P., 31.
Melanchthon, Ph., 13, 42, 62, 67, 74, 79, 81, 82, 89 ff., 92, 101, 167.
Mening, M., 25 ff., 39, 40, 52 ff.
Menso, Alting, 115, 122, 127, 159.
Mentzer, B., 172.
Mercator, G., 32.
Molanus, J., 22, 25, 29 ff., 164.
Moller, 27.
Mordeisen, 22.
Monau, J., 94, 119.
Mornay, Ph., 76, 84,113.
Munchhausen, R., 22.
Musaeus, 23, 44.
Mylius, 25, 40.

Napeir, 169.
Naso, J., 120 ff.
Nicolai, 172.
Nürnberger, R., 82.

Olevian, C., 23, 40, 124.
Osiander, A., 53.

Pareus, D., 165.
Patry, R., 113.
Peucer, C., 11, 63, 83, 167.
Piersig, F., 23, 45.
Piscator, J., 122, 128 ff.

Planck, 9.
Polyander, 41.
Probst, Jac., 31 f.

Quackenbrügge, J., 22.

Ramus, P., 11, 33 ff., 38, 47, 128, 132.
Reiners, Br., 22.
Reu, J. M., 62.
Ritschl, O., 9, 60.
Rocholl, Ph., 28.
Rottländer, K., 16.
Rupert van Deuz, 20.
Rychard, A., 33.

Saleburg, H., 31, 48 ff.
Seeberg, R., 9.
Ségur, J., 76, 112, 115.
Selneccer, N., 11, 135 ff., 143.
Simon VI. zur Lippe, 117.
Spiegel, B., 16, 18.
Schelven, A. A. v., 112.
Schloengrave, J., 22.
Schlungrave, J., 22.
Schmidt, W., 23.
Schrenk, G., 65, 153, 171.
Stephanus, H., 10.
Steubing, 76, 120.
Stößel, 60.
Strigel, Vict., 62.
Stucki, 121, 123.
Sylvanus, 9, 33.

Textor, 172.
Tilemann, B., 23.
Timann, J., 18, 19, 24.
Tossanus, 123, 127.

Ursin, Z., 10, 25, 64 ff., 88.

Vasmer, H., 22.
Veeck, O., 14, 163.
Vögelin, 63, 65.
Voß, 28.

Walte, A., 26.
Waßmann, 28.
Weber, H. E., 9, 78, 96.
Weber, Max, 102.
Wesel-Roth, R., 54, 158.
Wessel, J., 20
Westphal, 12.
Widebram, 56, 77.
Wigand, 14, 68, 73.
Wilhelm von Hessen, 86, 106, 148.
Wolf, Karl, 76, 86, 184.

Zanchi, Hieron, 41 ff., 54 f., 94, 97, 103, 148, 151.
Zepper, W., 124, 158.
Zierotin, K. v., 66.
Zwingli, H., 158.

19. JUL 1872

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen