

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Arbeiten über Hamelmann	8
A. Voraussetzungen für die Theologie Hamelmanns	
I. Erziehung im Münsterischen Humanistenkreis	10
II. Studium Hamelmanns in Köln und Mainz	12
III. Hamelmann als Priester in Münster und Ramen	13
B. Die Theologie Hermann Hamelmanns	
I. Schrift und Kirche	
1. Einführung	16
2. Die Bedeutung der Schrift	
a) Die Schrift als höchste Autorität für Erkenntnis und Gewißheit der Wahrheit	
1) Auffassung in den Frühschriften 1554 und 1555	17
2) Auffassung von 1568	19
b) Kriterien für die Schrift als alleinige Quelle und Norm	20
c) Die Schrift und das Wort Gottes	21
d) Der exegetische Grundsatz der Selbstausslegung der Schrift	23
3. Die Stellung der Apostel	
a) Die Auffassung in „De traditionibus apostolicis veris ac falsis“ 1555	25
b) Die Auffassung in späteren Schriften	27
c) Das Problem des Kanons	27
4. Die Väter und die Schrift	
a) Die Auffassung in den Frühschriften	29
b) Die Auffassung in den späteren Schriften	30
5. Die Synoden und die Schrift	
a) Einführung	32
b) Die Auffassung in „De autoritate synodorum“ 1554	33
c) Die Auffassung in den Spätschriften	35
d) Die Polemik gegen das Tridentinum	36
e) Die Synodenfrage in Auseinandersetzung mit den Reformierten	38
f) Die Aufgabe der Obrigkeit bei den Synoden und in der Kirche	39
6. Wesen und Bedeutung der Kirche	
a) Die erste Äußerung im Düsseldorfener Verhör 1555 und in den übrigen Frühschriften	41
b) Die Auffassung in den Spätschriften	42
c) Schrift und römische Kirche	43
d) Die Frage der apostolischen Sukzession	46
e) Schrift und Geist	46

7. Die Frage der Tradition	48
8. Vergleich mit Hamelmanns Auffassung von Schrift und Kirche	
a) Gegner Hamelmanns auf römischer Seite	50
b) Hamelmanns Verbindung mit lutherischen Theologen seiner Zeit	51
 II. Schrift und Rechtfertigung	
1. Die Rechtfertigungslehre	
a) Die Auffassung von 1555	58
b) Die Auffassung in späteren Schriften	59
2. Der Wandel im Glauben	61
3. Freuden des Himmels	62
4. Rechtfertigung und Heiligenverehrung	64
5. Rechtfertigung und liturgische Gebräuche	66
6. Werke des Teufels	70
7. Vergleich mit Hamelmanns Auffassung von Schrift und Rechtfertigung	
a) Römische Meinungen	72
b) Hamelmanns Verbindung mit lutherischen Theologen seiner Zeit	73
 III. Schrift und Sakrament	
1. Einführung	75
2. Von den Sakramenten im allgemeinen	76
3. Die Taufe	
a) Die Auffassung im Düsseldorfer Verhör 1555	80
b) Die Auffassung in den Spätschriften	81
4. Das Abendmahl	
a) Die Bedeutung des Abendmahls	84
b) Auseinandersetzung mit der Transsubstantiationslehre	87
c) Auseinandersetzung mit der Lehre vom Messopfer	88
d) Fragen der Winkelmesse und Kelchentziehung	90
e) Die Verkehrung des Schriftbefeihls bei den Reformierten	94
f) Zusammenhang zwischen Abendmahlslehre und Christologie in der Auffassung Hamelmanns	100
5. Die Buße	105
6. Vergleich mit Hamelmanns Auffassung von Schrift und Sakrament	
a) Das Altarsakrament bei Gropper	106
b) Die Verbindung Hamelmanns mit lutherischen Theologen seiner Zeit	107
 Abschließende Bemerkungen	
Bibliographischer Anhang	112
Abkürzungsverzeichnis	124

Einleitung

Hermann Hamelmann, Priester in Münster und Ramen, Pastor in Bielefeld, Lemgo und Essen, Superintendent in Gandersheim und Oldenburg, bekannte sich 1553 in Ramen zur Reformation. Er gilt als der Vater der westfälischen Reformations- und Belehrtengeschichte. Auf diesem Gebiet wird er bis heute berücksichtigt¹⁾. Unter theologischen Gesichtspunkten hat Hamelmann allerdings noch keine Darstellung gefunden. Es gilt aber allgemein als feststehend, daß Hamelmanns theologische Schriften der Reformation in Westfalen weitgehend vorgearbeitet haben, daß Hamelmann aber auch für die Festigung der lutherischen Lehre in Oldenburg und für den Fortgang der reformatorischen Bewegung des nordwestdeutschen Raumes in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von großer Bedeutung ist. Es scheint daher eine eingehendere Behandlung der Theologie dieses Mannes gerechtfertigt.

Hamelmann gehört zu der zweiten Generation lutherischer Theologen. Diese Generation nahm das Erbe Luthers und Melancthons auf, sie hatte dieses Erbe zu verarbeiten, selbst weiterzugeben, aber auch zu verteidigen²⁾. Diese Generation faßt die Theologie vor allem als Ausrüstung auf, als Ausrüstung für die Polemik wie als Ausrüstung für die Praxis. Es kann sein, daß man bei diesen Männern oft ein großartiges System vergeblich sucht. Man wird vielleicht ein Sich-zurückziehen auf bestimmte Punkte feststellen, man wird merken, daß man dort weniger das Ganze sieht und nicht so sehr in der Wissenschaft aufbaut. Man wird aber andererseits besonders nach der Vollendung der abendländischen Kirchenspaltung, wo durch das Konzil von Trient in der Theologie das „Klingen um die Morphologie der Konfessionen“ beginnt und man bei diesen zum Teil auch späteren Leuten den elementaren Drang erkennt, „das Eigene und das Fremde zu erfassen und zu verstehen, um es richtig gegeneinander ins Treffen zu führen“³⁾, doch das Ganze wieder

1) vgl. z. B. Einführung und Vorrede von Hermann Hamelmanns *Geschichtliche Werke* Bd. I hrsg. von H. Detmer, Münster 1902 ff., und Bd. II R. Löffler, Münster 1913, in: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen.

2) Gerade in der heutigen römisch-katholischen Theologie ist ein immer mehr wachsendes Interesse für die katholischen Theologen dieser Epoche zu verspüren, s. H. Jedin, *Bedeutung der Kontroverstheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung*, *Hist. Jhrbch. der Görresgesellschaft* 53, 1939: „Man muß der inneren Entwicklung dieser Männer erhöhte Beachtung schenken, ihrer geistigen Struktur, religiösen Haltung und theologischen Bildung nachgehen.“ (77)

3) Elert, *Morphologie I*, Einleitung.

sehen und auch in der Wissenschaft aufbauen müssen. So wird man bei diesen Theologen eine gewisse Eigenständigkeit erwarten können. Daher wird auch von hier aus gesehen die Untersuchung der Theologie eines Mannes dieser Generation angebracht sein. Die vorliegende Arbeit versteht sich als Analyse der theologischen Schriften Hamelmanns und als Darstellung des, aufs Ganze gesehen, unbekanntes Materials. Es ist dabei aber das Hauptanliegen, die innere Entwicklungsgeschichte, den Ursprung, den dogmengeschichtlichen Standpunkt und die Eigenart dieses Theologen und dieser Theologie zu zeigen.

Arbeiten über Hamelmann

Hamelmanns Wirken ist nie in Vergessenheit geraten. Die eigene Zeit hat, wie diese Arbeit näher zeigen wird, auf Hamelmanns theologische Schriften immer wieder und oft sehr heftig reagiert; Hamelmann wurde auf der eigenen Seite wie auch auf reformierter und katholischer Seite beachtet und Auseinandersetzungen für würdig gehalten. Die Arbeiten über Hamelmann seit Anfang des 18. Jahrhunderts sind aber neben gelegentlichen Erwähnungen⁴⁾ des Theologen entweder nur Darstellungen seines Lebensganges oder Anerkennung und Verwendung seiner historischen Schriften.

Eine ausführliche Biographie gab J. G. Leuckfeld 1720 in seiner „*Historia Hamelmanni*“, die auch einige Briefe an Beyer und Ritter⁵⁾ in Frankfurt a. M. und anderes Quellenmaterial liefert. Diese Biographie wird immer ihren „Wert behalten“⁶⁾. Aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts gibt es eine kleine, aber „geschickt und verständlich gezeichnete“⁷⁾ Arbeit A. E. Rauschenbuschs, sie beruht allerdings ganz auf Hamelmann selbst. Rauschenbusch stellt Hamelmann als einen Mann dar, der von seiner Zeit ergriffen ist und durch sein ganzes Leben den Geist der Zeit dargestellt hat. „Er war ganz Westphale und lebte nur für sein Vaterland“⁸⁾. Hamelmann konnte in einer Zeit, in der Dreyer, Hecker, Corvin schon tot waren, Brixius verschollen war⁹⁾, der evangelischen Sache in Westfalen am ehesten dienen. Die letzte Hamelmannbiographie von E. Knodt bringt nicht viel Neues, trotzdem sind einige neuere Erkenntnisse verwertet, die zu beachten sind.

Die Tatsache, daß sich Hamelmann als Historiker unentbehrlich gemacht hat, wurde oft gesehen. Im Jahre 1711 wurde durch den Lipper E. K. Wasser-

4) Das Hauptwerk wurde von vielen Theologen beachtet, s. zu „*De traditionibus apostolicis et tacitis*“ R. Schöne in *Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Kirche*, Berlin 1819, Bd. I, 34.

5) Leuckfeld, 167 ff., zu Beyer s. Löffler II, 93 ff.

6) Löffler, II, IX.

7) ebd. IX.

8) Rauschenbusch, 47.

9) Zu Dreyer s. Löffler, II, 314 ff., zu Hecker ebd. 14, 46, 308, zu Corvin ebd. 2, 3, 311.

bach eine Sammlung der zum Teil noch unveröffentlichten historischen Werke Hamelmans unter dem Titel „Hamelmanni Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori“ herausgegeben, dabei war ihm Leibniz¹⁰⁾ behilflich. Auf diese Ausgabe muß trotz der für die Lage Wasserbachs verständlichen Mängel wegen ihrer Vollständigkeit heute noch zurückgegriffen werden.

Reichling nannte, wie es auch Rauschenbusch schon getan hatte, Hamelmann den „Vater der westfälischen Gelehrtengegeschichte“¹¹⁾, er freidete ihm aber an, wie es verständlich ist, daß er nicht selten widersprechende Angaben macht. Noch mehr wird Hamelmann von Egen, der sich zur Aufgabe macht, die „Angaben des mehr als unzuverlässigen Hamelmann“¹²⁾ zu untersuchen, verurteilt. Viel positiver ist das Urteil H. Detmers, der 1902 begann, zuerst die Schriften Hamelmans zur niedersächsisch-westfälischen Gelehrtengegeschichte neu herauszugeben: Trotz der Mängel und Ungenauigkeiten hat Hamelmann hier Bedeutung. Dem Bande Detmers folgte 1913 in einem zweiten Bande die Neuauflage der Reformationsgeschichte Westfalens, die R. Löffler bearbeitete; Löffler hatte auch schon nach dem 1904 erfolgten Tode Detmers am ersten Band, der 1908 vollständig herauskam, mitgearbeitet. Die Löfflersche Arbeit enthält neben wertvollen Würdigungen der historischen Schriften Hamelmans und einer Beschreibung von Hamelmans Leben eine vollständige Bibliographie der Hamelmannschen Schriften, die über die Verzeichnisse von Wasserbach, Leuckfeld und Rauschenbusch sehr weit hinausgeht und auch für eine Beschäftigung mit den theologischen Schriften Hamelmans zur Beschaffung der Quellen heute noch eine große Hilfe bedeutet¹³⁾.

Im Jahre 1940 wurde die echte Oldenburgische Chronik Hamelmans neu veröffentlicht¹⁴⁾, dabei zeigt sich wieder das Interesse für den Historiker Hamelmann. Der Kommentar zu dieser Ausgabe gibt Hinweise auf das Verhältnis Hamelmans zur Obrigkeit, die theologische Meinungen Hamelmans anschaulich machen können¹⁵⁾.

¹⁰⁾ Knodt, 75.

¹¹⁾ Reichling, 3. Rauschenbusch, 105.

¹²⁾ Egen, 15.

¹³⁾ Die Arbeit ist sehr sorgfältig; bis auf geringe Ausnahmen, auf die im Literaturverzeichnis aufmerksam gemacht wurde, kann man sich nach den Angaben der Fundorte der Quellen heute noch richten.

¹⁴⁾ G. Rütthning, Oldenburgische Chronik, Münster 1940.

¹⁵⁾ Zu Hamelmann als Historiker s.: E. Kittel, Hamelmann als Lippischer Provinzhistoriker; Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde, 27. Bd., 1958.

A. Voraussetzungen für die Theologie Hamelmanns

I. Erziehung im Münsterschen Humanistenkreis

Bei einer Betrachtung der Theologie Hamelmanns dürfen wir nicht übersehen, daß Hermann Hamelmann in seiner Jugend im Geiste des Münsterschen Humanismus¹⁾, der von Rudolf von Langen geprägt war, erzogen wurde. Hermann Hamelmann wurde 1526²⁾ in Osnabrück geboren, wo sein Vater Notar und Kanonikus des Stifts St. Johann war. Schon die Osnabrücker Lehrer Hamelmanns in der Stiftsschule, in der er den ersten Unterricht empfing, Christian Schleibing³⁾ und Wilhelm Sandfurt⁴⁾, waren durch die Münstersche Schule gegangen, ersterer vereinte in sich den Prediger und Schulmann, während letzterer mehr den Typus eines Predigers darstellte.

Auch die Dortmunder Schule, wohin Hamelmann als etwa fünfzehnjähriger kam, hatte enge Beziehungen zu Münster. Am Anfang der Dortmunder Schule standen Timann Kemner und Peter Nehem, letzterer wird später von Hamelmann mit folgenden Worten gepriesen: „Petrus Nehemius Drolshagius, quem in plurimis locis vocat Murmellius doctissimum virum sive litteratissimum“⁵⁾. Auch Johann Lambach, der von 1543 ab in Dortmund wirkte, entstammte dem Münsterschen Kreis, er war in Münster gewesen, bevor er nach Löwen und Paris ging⁶⁾, er hatte auch in Straßburg die Schule Sturms und Bucers kennengelernt. Hamelmann war gerade zu der Zeit in Dortmund, als Lambach mit seiner Tätigkeit dort begann. Wie in Münster und Dortmund fand Hamelmann schon an der Emmericher Schule, wo er kurze Zeit war, in Bredenbach einen Münsterschen Schüler vor. Von 1538 bis 1540 kam Hamelmann nun selbst an die Münstersche Domschule, der Nachfolger Kemners Johann von Elen war Rektor. Unter den Wiedertäuferunruhen hatte die Schule gelitten, die Nachwirkungen davon werden in den Jahren, als Hamelmann hier Schüler war, noch zu spüren gewesen sein.

1) Zu dem Verhältnis Lateinschule - Humanismus - Reformation in Westfalen s. R. Stupperich, Die Bedeutung der Lateinschule für die Ausbreitung der Reformation in Westfalen, Jhrsch. d. V. f. Westf. K.G. 44, 1951, 83 ff.

2) Wir schließen uns damit der Löfflerschen Auffassung an, die das Geburtsjahr nicht 1525, wie die meisten Biographen Hamelmanns, sondern 1526 sieht (Löffler, II und IX). Auf dem Titel der Schrift „De salutari praeparatione ad mortem“ 1595 weist Hamelmann selbst auf das Jahr 1526.

3) Zu Schleibing, der Lutheraner wurde, s. Detmer, 7, W. 1140, Egen, 45.

4) Zu Sandfurt, der ebenfalls später Lutheraner war, s. W. 1140, Egen, 42.

5) Detmer, 20.

6) In Paris hörte er Ramus, dessen pädagogischen Anschauungen er später gefolgt ist, s. dazu die Kölner Dissertation von C. Coring, Das Gymnasium zu Dortmund und die Pädagogik des Petrus Ramus, Emsdetten 1933.

Die Münstersche Domschule war mit der Absicht, daß sie Deventer ebenbürtig an die Seite treten sollte, 1500 unter Rudolf von Langen umgestaltet worden. Wie es Hamelmanns Bestreben ist, Rudolf von Langen als den ersten humanistischen Dichter zu zeichnen⁷⁾, so versucht er zu beweisen, daß alle großen Vertreter des Humanismus durch die Münstersche Schule gegangen sind, daß die Wiedergeburt der schönen Wissenschaften in Niederdeutschland und nicht in Oberdeutschland liege. Seinen Lehrer Johann von Elen bezeichnet Hamelmann als: „vir doctus, in historiis versatus, qui nobis pueris tunc paucis post solutam obsidionem annis ibidem operam literis dantibus solebat lexicon Latinum, commentaria in aliquot historias et in psalterium promittere⁸⁾.“ Obwohl sich andere Schüler der Münsterschen Domschule dem Luthertum zugewandt hatten⁹⁾, blieb Johann von Elen katholisch, zu ersteren gehörten u. a. Bonnus¹⁰⁾, Monheim, Glandorp, Schleiβing und Sandfurt, bei den Altgläubigen blieben noch Bredenbach und Unrechter. Die meisten ehemaligen Schüler der Domschule zeigten sich aber später überall als Träger eines regen geistigen Lebens¹¹⁾. Sah Hamelmann zu der Zeit, als er in Münster war, daß die alten Humanisten bei der römischen Kirche geblieben waren, so weist er später nach, daß an der Schule lutherisches Leben war.

Bei Hamelmann verspüren wir etwas von der wesentlich polemisch-apologetisch eingerichteten kirchenhistorischen Arbeit der lutherischen Theologie jener Zeit. Hamelmanns Arbeiten zur Reformations- und Gelehrtengeschichte stehen im Dienst seiner theologischen Anschauungen: „Durch die Reformation kommt Reinheit der Kirche¹²⁾!“

Ein weiteres Motiv, das hier mitschwingt, ist bei den Arbeiten zur Gelehrtengeschichte die Liebe zu Westfalen, und das „gesteigerte Westfalenbewußtsein offenbart sich in der späthumanistischen Zeit nirgends freudiger als bei Hamelmann“¹³⁾. Hamelmann ist später bemüht herauszustellen, daß Timann Kemner gleichzeitig ein Mitschüler von Erasmus, Hermann von dem Busche und Mürmellius war. Der westfälische Humanismus hat nach Hamel-

7) Detmer, 130. 8) Löffler, I, 283.

9) vgl. C. A. Cornelius „Die münsterschen Humanisten und ihr Verhältnis zur Reformation“, Münster 1851, wo Cornelius vier Generationen unterscheidet.

10) S. z. B. B. Spiegel, Hermann Bonnus. Erster Superintendent von Lübeck und Reformator von Osnabrück, Osnabrück 1864.

11) Cornelius, 12.

12) Zur katholischen Parallele s. bei H. Jedin Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte, Rom 1948, 61 ff. die Behandlung der Frage, ob von der protestantischen Kontroverstheologie ein Antrieb ausging, sich mit der Geschichte des Konzils zu beschäftigen.

13) Der Raum Westfalen Bd. II. Untersuchung seiner Geschichte und Kultur, hrsg. v. H. Aubin und E. Schulte, Berlin 1934, 227.

mann den gleichen Ursprung wie der des Erasmus. Das „condiscipulus Erasmi Roterodami“¹⁴⁾ ist ihm als Schüler der Münsterschen Domschule wichtig. Der Lehrer der Westfalen in Deventer ist aber nach seiner Meinung Thomas von Kempen¹⁵⁾.

Der Besuch dieser Schulen bedeutet die erste Stufe in Hamelmanns Bildungsgang, Hamelmann war hier, besonders in Dortmund, das Objekt der damaligen Schulreformen¹⁶⁾, seine Lehrer waren kaum theologisch tätig¹⁷⁾, höchstens Matthias Bredenbach¹⁸⁾ und Jakob Schöpffer¹⁹⁾ machten ihn zu einem Gegner der Reformation, worauf er sich später im evangelischen Lager immer wieder beruft.

II. Studium Hamelmanns in Köln und Mainz

Die nächste Stufe in Hamelmanns Bildungsgang war das Hochschulstudium in Köln¹⁾ und Mainz, hier wurden die Beziehungen zur reformkatholischen Partei, die schon in den Schulen²⁾ begonnen hatten, verstärkt. Hamelmann weist später immer wieder darauf: „Ego tunc mediocriter in papisticis dogmatibus versatus et exercitatus eloquioque et exercitio dicendi mediocri instructus temerario ausu non solum ista tentabam“³⁾.“ Dieser Punkt wurde in allen Hamelmannbiographien unterstrichen⁴⁾. Köln war die Metropole Westfalens nicht nur als Sitz des Erzbischofs, sondern überhaupt „in den meisten Beziehungen des materiellen wie geistigen Lebens“⁵⁾.“ Münster war nicht, wie es eine Zeitlang den Anschein haben

14) W. 195.

15) W. 321 und Detmer, 102, Hamelmann verfällt auch hier Ungenauigkeiten, da weder Timann Kemner, Erasmus, Hermann von dem Busche und Mürmellius gleichzeitig in Deventer gewesen sein können, noch Thomas von Kempen dort im Lehramt war.

16) Diese Humanisten waren als Gegner des Doctrinale des Alexander Gallus am Schulwesen interessiert. Kemner hatte ein Kompendium der Dialektik, Grammatik und Physik herausgegeben. Zu Mürmellius s. D. Reichling, Johannes Mürmellius. Sein Leben und seine Werke, Freiburg 1880, s. a. D. Reichling, Die Reform der Domschule zu Münster im Jahre 1500, Berlin 1900.

17) Sandfurts „De perpetua ecclesiae Dei in mundo conservatione“ 1553 ist nicht von Bedeutung.

18) Löffler, I, 270 ff.

19) ebd. I, 307 ff.

1) Hamelmann wurde in Köln am 25. Mai 1549 immatrikuliert, s. Löffler, II, XIII.

2) Von Matthias Bredenbach wurden die Schüler besonders stark angehalten, der Irrlehre zu widerstehen. Heinrichs, 435. Zur Verbreitung des Konzils in Münster s. A. Schröder, Das Tridentinum und Münster in: Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, hrsg. v. G. Schreiber, Freiburg 1951, 295 ff.

3) Löffler, II, 90.

4) s. Leuckfeld, 6.

5) Cornelius, 30.

konnte, zum geistigen Mittelpunkt Westfalens geworden⁶⁾). Köln wurde in dieser Zeit zu einem Ausgangspunkt für die beginnende Gegenreformation der umliegenden Gebiete. Hier wird Hamelmann schon von dem Wirken des Mannes gehört haben, den er später immer unter seine Gegner zählt: Johannes Gropper⁷⁾). Man war in Köln dabei, den von Gropper, „der die umgekehrte Entwicklung wie sein Herr⁸⁾“ durchmachte, und Billik ausgearbeiteten Reformvorschlag auszuführen. Hamelmann kennt die Kölner Verhältnisse, es sind auch gerade die Kölner Jesuiten, mit denen er später im Streite liegt. Wenn wir später Hamelmann nach seiner Konversion bei Peter Medmann, der mit Hardenberg und Lasco enge Verbindung hatte, in Emden sehen werden, können wir uns daran erinnern, daß Hamelmann hier zu einem Mann ging, der in Köln eine angesehene Stellung gehabt hatte⁹⁾.

Jetzt aber schließt Hamelmann sich in Köln - von dem Mainzer Studium hören wir sehr wenig, es ist hier nur die Tatsache wichtig, daß er dort war - der Front gegen die Reformation an, die er hier vorfand. Hamelmann las auch in dieser Zeit die Werke: Joachim Perionius: *Topicorum theologiarum libri duo*, Paris 1549 und: *De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus...* Autore Martino Peresio Aiala, Coloniae 1549, die den Studenten der Theologie begeistert haben müssen¹⁰⁾.

III. Hamelmann als Priester in Münster und Kamen

Nach dem Studium finden wir Hamelmann wieder in Münster. Im Jahre 1550 muß er die Priesterweihe empfangen haben, dann war er Priester an St. Servatii. Schon bald wurde er zu weiteren Diensten herangezogen. Er hatte in Minden Synodalreden über die Mönchsgelübde, über Zölibat, Heiligenverehrung und Fasten zu halten¹⁾. Hamelmann muß seinen Vorgesetzten in seinen theologischen und praktischen Fähigkeiten wie auch wegen seines antilutherischen Standpunktes dafür geeignet geschienen haben²⁾. Das Augsburger Interim 1548 hatte Hamelmann sehr begrüßt, er stand auf der Seite Michael Heldings, der neben seiner Zugehörigkeit zur Interims-

⁶⁾ Rauschenbusch, VII f., Vorrede.

⁷⁾ S. zu Gropper W. van Gulik, *Der Scholaster Johannes Gropper und seine Tätigkeit im Kurfürstentum Köln bis zum Jahre 1540* (Diss. Münster 1902), besprochen von Keller in *Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein* 78, 1904, 199 ff. und W. Rotscheidt, *Zur Charakteristik Johann Groppers* in: *Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte* 2, 1908, 56 ff. ⁸⁾ Lork, II, 235.

⁹⁾ J. H. Klugkist Hesse, *Leben und Wirken des Petrus Medmann, Geheimen Rat des Kurfürsten Hermann zu Wied* in: *Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte* 26, 1932, 327.

¹⁰⁾ Löffler, II, 200.

¹⁾ Löffler, II, 200 f.

²⁾ In Minden hatte Hamelmann eine Diskussion mit Hermann Huddaeus, dem späteren evangelischen Superintendenten, vgl. Löffler, II, 86 ff.

Kommission einen Katechismus herausgegeben hatte, den Wigand bekämpfte. Hamelmann verteidigte diesen Katechismus³⁾.

Diese Zeit ist es aber dann, die ihn über die Frage der Priesterehe weiter nachdenken und ihn dazu Naucerus, Mutius und Erasmus lesen läßt; jetzt begann er auch, sich in Paulus und Euseb zu vertiefen⁴⁾. Er las das Dekret Gratians und die Worte Leos über die „communio sub utraque specie“. Damals will er auch angefangen haben, an seinem bisherigen Standpunkt zu zweifeln⁵⁾. Im Jahre 1552 kam Hamelmann nach Ramen⁶⁾. Von Ramen aus konnte er sich in der Hammer Klosterbibliothek fehlende Kenntnisse aneignen und Quellen lesen, so prüfte er die von Eck⁷⁾, Peresius⁸⁾, Perionius⁹⁾, Roffensis, Gropper und Sidonius zitierten Väterstellen. Bei diesem Nachschlagen der Quellen fand er, daß die Zitate oft das Gegenteil von dem besagten, was die Gegner mit ihnen beabsichtigt hatten¹⁰⁾. Hier in Ramen ging Hamelmann dann beim Lesen der Messe auf, daß ein Priester unmöglich noch den Kanon beten und Stillmesse halten dürfe, wenn er nicht vor Gott wie ein Lasterer und Lügner dastehen wolle¹¹⁾. So bekannte er am Trinitatissonntag 1555, daß er nun die Wahrheit erkannt habe, während er vorher im Irrtum bestanden habe¹²⁾.

Hier liegt der besondere Einschnitt in Hamelmanns Leben, aber auch in seiner Laufbahn vor, der seine Einflüsse in der Theologie zeigen wird. Es ist zuerst die Seite der Praxis, an der Hamelmann Anstoß nimmt, er setzt nicht bei dem zentralen Problem der Rechtfertigungsfrage ein. Diesen Punkt werden wir später beachten müssen, denn es läßt sich schon von hier aus vermuten, daß dann die Fragen der Praxis, die Kritik von Mißbräuchen und der Ansatz zum Positiven in diesen Dingen in der Hamelmannschen Theologie einen breiten Raum einnehmen werden. Mit einer Ausnahme¹³⁾ gehören alle theologischen Schriften Hamelmanns der evangelischen Zeit an. Wir können nicht sagen, Hamelmann sei erst nach seiner Wendung Theologe geworden, aber greifbar ist seine Anschauung erst nach dem Ramener Ereignis.

³⁾ Löffler, II, 201.

⁴⁾ ebd. II, 201.

⁵⁾ „Dubitare coepi“ Löffler, II, 202.

⁶⁾ Aber den Ramener Aufenthalt ist immer ausführlich gehandelt worden. Vgl. Leuckfeld, 16 ff., Rauschenbusch, 35 f., Knodt, 6 f. Wir können uns hier mit Andeutungen begnügen.

⁷⁾ Besonders eine Stelle aus Ecks Enchiridion schien ihm anstößig, Löffler, II 203, zu Eck s. T. Wiedemann, Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt, Regensburg 1865 und H. Schauerte, Dr. Johann Ecks Bedeutung für das Konzil von Trident in Theologie und Glaube 10, 1918, 133 ff.

⁸⁾ zu Pérez de Ayala s. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trident, II, 205 f.

⁹⁾ s. Löffler, II, 200 und 203. ¹⁰⁾ Löffler, II, 203. ¹¹⁾ s. Löffler, II, 204.

¹²⁾ Zur Frage der Reformation in der Mark s. H. Heppe, Geschichte der evangelischen Kirche von Cleve-Mark, Iserlohn 1867, u. E. Dresbach, Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, Gütersloh, 1909.

¹³⁾ Die Schrift „De sacerdotum coniugio“ stammt aus dem Jahre 1552.

So liegt neben der ersten und zweiten Stufe in Hamelmanns Bildungsgang jetzt die dritte Stufe vor uns, nämlich die allmähliche Gewinnung des reformatorischen Standpunktes. Das Studium der Reformatoren beginnt für ihn erst jetzt, bisher hatte er sich mehr oder weniger mit allgemeinen Anschauungen in dieser Richtung zufriedengeben müssen¹⁴⁾.

14) Wir dürfen in dem Kamener Ereignis nicht einen plötzlichen Entschluß sehen. Schon als der schriftkundige Kaufmann Musäus Hamelmann in Münster einleuchtend gemacht hatte, daß die „communio sub una“ falsch sei, war er in seiner bisherigen Haltung schwankend geworden. s. Löffler, II, 202.

B. Die Theologie Hermann Hamelmanns

I. Schrift und Kirche

1. Einführung

Es sind die Fragen nach Schrift, Kirche, Tradition, die jetzt zusammen mit Fragen der Praxis als erste in Hamelmanns Frühschriften auftauchen. In seinem Hauptwerk „De traditionibus apostolicis et tacitis“ 1568 ist er diesen Fragen weiter nachgegangen; setzt kurz nach dem Kamener Ereignis, wo er sich zur „Wahrheit“ bekant hat, wurden sie in den beiden Schriften: „De autoritate synodorum pia commonefactio“ 1554 und „De traditionibus apostolicis veris ac falsis deque patribus ecclesiasticis et eorum scriptis atque erroribus absoluta tractatio“ 1555 behandelt. Hamelmann mußte 1553, weil er die Clevische Reformationsordnung nicht gehalten hatte, Ramen verlassen¹⁾. Der Amtmann von der Recke und viele Gemeindeglieder blieben zunächst altgläubig. In seiner Vaterstadt Osnabrück fand Hamelmann keine Stelle, es war auch für ihn die Frage, welcher evangelischen Richtung er sich zuwenden sollte. In Friesland wäre er beinahe reformiert worden, als ihn der polnische Baron J. a Lasco²⁾ zu gewinnen suchte. Als er in Emden³⁾ im Hause Peter Medmanns⁴⁾ Bucer⁵⁾ gelesen hatte, zweifelte er noch immer und wußte nicht, welcher Konfession er sich anschließen sollte⁶⁾. Aber wenn Hamelmann auch noch von Emden nach Bremen zu Hardenberg ging, so sollten die Beziehungen zu der „mildreformierten“ Richtung nicht lange aufrechterhalten werden. Von Bremen kam Hamelmann nach Braunschweig zu Mörlin, weiter nach Wittenberg, wo er mit Melancthon über die Abendmahlslehre redete; weiter suchte er Alessius, Sarcerius, Glacius und Spangenberg⁸⁾ auf. Dann wurde er auf Empfehlung des Osnabrücker Pastors Horstmar⁹⁾ Prediger an der Neustädter Marien-

¹⁾ S. dazu Hamelmann selbst, Löffler, II, 204.

²⁾ Wir verlassen uns auf Hamelmanns Angaben (Löffler, II, 205). S. zu Lasco H. Dalton, Johannes a Lasco, Gotha 1881; Kruske, Johannes a Lasco und der Sakramentsstreit, Leipzig 1901; K. Hein, Die Sakramentslehre des Johannes a Lasco, Berlin 1904; D. Naumin, Zur Lasco-Kontroverse in der Gegenwart, Dt. Eylau 1906.

³⁾ Es ist die Frage, ob Hamelmann hier schon durch die reformierte Abendmahlslehre abgestoßen wurde; später sagt er, er habe „oftt in Ostfriesland und im Niederland schreckliche lesterliche woerter gehoeret“ über das Abendmahl, Widerlegung S 5 ff.

⁴⁾ Peter Medmann hatte in Köln schon Verbindung zu Martin Bucer gehabt, J. H. Klugkist Hesse, 321 ff. ⁵⁾ Löffler, II, 206.

⁶⁾ Raushenbusch schreibt: „Ein weniger kräftiger Mann, als Hamelmann war, hätte durch den Anblick und die Erzählung davon am ersten in den Schooß der römischen Kirche“ (37) zurückgeführt werden können.

⁷⁾ Hesse, 333.

⁸⁾ S. 51 ff. dieser Arbeit.

⁹⁾ Löffler, II, 210, dort weiterer Hinweis.

Kirche in Bielefeld. In Bielefeld kam er am Fronleichnamstage 1555 bei der Predigt über den rechten Gebrauch des Heiligen Abendmahls in Konflikt mit den Stiftsherren; daran schloß sich das Düsseldorfser Verhör an¹⁰⁾, dem die Absetzung in Bielefeld folgte. Seit Michaelis 1555 ist Hamelmann Pastor an St. Marien zu Lemgo¹¹⁾. Das ist nun die Zeit, in der Hamelmann sich und anderen darüber Rechenschaft geben muß, wie es zu dem neuen Standpunkt gekommen ist¹²⁾. Er muß zeigen, daß seine Stellung legitim ist. Er muß den Nachweis erbringen, daß er kein Neuerer ist, daß er nicht von der alten Kirche getrennt ist. Hatte Hamelmann bei seinem Übergang ins reformatorische Lager, wie uns schon auffiel, an der Praxis Anstoß genommen, zum Teil bei Bräuchen, die „tempore Apostolorum non erant in usu“ und „ignota primitivae Ecclesiae, et ipsis Apostolis“¹³⁾, so mußte er jetzt an die weitere Klärung dieser Fragen gehen, er mußte das grundsätzlich Theologische deutlich machen. Dabei kam er sofort auf die Probleme: Schrift und Tradition, Autorität der Synoden, wahre und falsche apostolische Überlieferungen, Bedeutung der Kirchenväter, ihrer Schriften und Irrtümer.

2. Die Bedeutung der Schrift

a) Die Schrift als höchste Autorität für Erkenntnis und Gewißheit der Wahrheit

1) Auffassung in den Frühschriften 1554 und 1555

Hamelmann beschreibt seine Wendung, die er jetzt vollzogen hat, mit den Begriffen „error“ und „veritas“¹⁾. Nicht um Nebensachen, sondern um „veritas“ geht es bei der Erörterung der Fragen, die das Problem Schrift, Tradition und Kirche betreffen. Im Anschluß an den bekannten Ausspruch des Vinzenz von Lerin²⁾, mit dem Hamelmann sich hier auseinandersetzt, wird behauptet: „Nobis enim id omne tenendum est, quod antiquissima et Apostolica Ecclesia universaliter observavit“³⁾. Zunächst wird

¹⁰⁾ 10. August 1555.

¹¹⁾ vgl. dazu H. Clemen, Beiträge zur lippischen Kirchengeschichte, Lemgo 1860, 73 ff. und A. Falkmann, Hermann Hamelmann in Lemgo, Zeitschrift des Historischen Vereins Niedersachsen, 1883, 88 ff.

¹²⁾ Die erste Schrift nach dem Abertritt war an die Osnabrücker gerichtet. Es sollte ein Ruf des Neubefehrten sein, dem Christus wie den Jüngern von Emmaus die Augen geöffnet hat, Gott solle die Osnabrücker in der wahren Religion befestigen.

¹³⁾ vgl. zu diesen Wendungen die Schrift „De traditionibus apostolicis veris ac falsis“.

¹⁾ Löffler, II, 204.

²⁾ „Verus ac catholicus Christianus est, qui veritatem Dei, ac Ecclesiam eius diligit, et quicquid universaliter antiquitus Ecclesiam Dei catholicam tenuisse cognoverit, id sibi tenendum decernit.“ De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 48.

³⁾ ebd. 48, f. W. S. Keilly „quod ubique etc.“ Tours 1903

gesagt: „veritas Dei“ und „ecclesia“ gehören zusammen, diese Wahrheit Gottes ist aber nichts anderes als Jesus Christus, der „fidelis“ ist „in omnibus verbis ipsius, fidelia mandata eius facta in veritate et aequitate⁴⁾.“ Dieser Christus redet, seine Schafe hören seine Stimme, welche in der Schrift und sonst nirgends vernommen wird. Damit kann andererseits⁵⁾ die Heilige Schrift allein Wahrheit genannt werden. Es darf nichts übernommen werden, was nicht in der Schrift anerkannt und gebilligt ist. Der Polemiker, der jedes Problem sofort unter polemischem Blickwinkel sieht, muß sofort darauf verweisen: „autoritas verbi Dei“ kämpft „contra constitutiones hominum⁶⁾“. Schon die alte Kirche hat nie „traditiones sine verbi Dei autoritate⁷⁾“ aufgenommen. Aber im Laufe der Zeit hat sich in die Kirche vieles eingeschlichen, das nicht in der Schrift begründet ist, sondern „extra verbum Dei⁸⁾“ aufgenommen wurde⁹⁾. Da gilt dann nicht mehr die Wahrheit, auch wenn man sie da gerade zu haben meint. So hat die Schrift nicht bloß eine besondere Stellung in der Kirche, ihr kommt in der Kirche als einzige Autorität zu, sie muß bei allem Handeln befragt werden, weil sie das Wort Gottes ist, weil Christus aus ihr redet.

Das Formalprinzip „sola scriptura“ ist somit die Stelle, an der Hamelmann einsetzt; er hat gesehen, wie Schrift und Tradition grundlegende Quellen für den Glauben sein können. Er sieht, wie man der Tradition, die bei ihm vornehmlich als „geheime“ Tradition begegnet, zu großen Wert beilegen kann, ja daß, darüber muß er sich in späteren Schriften äußern, ein Lehramt den Schriftbeweis direkt nicht mehr achtet und sich über die Schrift setzt. Die Gegenseite will - nach Hamelmann - nichts von der Voraussetzung wissen, daß die Schrift die Norm, Maß alles Wissens und der Wahrheit ist. Die Gegenseite hat somit einen grundsätzlich falschen Weg eingeschlagen. Das Materialprinzip „sola gratia“ wird in diesen Jahren bei Hamelmann auch beachtet, die anderen „particula exclusiva“ gehören dazu, aber die Stelle, an der Hamelmann einsteigt, ist das „sola scriptura¹⁰⁾“, und es wird zu fragen sein, ob Hamelmann bei den Theologen einzuordnen ist, bei denen sich das Schriftprinzip „auch im dogmatischen Aufsatz immer mehr als die Grundlegung¹¹⁾“ durchsetzt. Weitere Darlegungen

4) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 14.

5) Wie bei Cyprian ebd. 19.

6) ebd. 13.

7) ebd. 20.

8) ebd. 40.

9) ebd. 22.

10) Der Unterschied zu den katholischen Gegnern liegt in der „entschlossenen Geltendmachung der Schriftautorität“ H. E. Weber, I., 1, 3, auch wenn die katholischen Theologen sich weitgehend als Schrifttheologen fühlen. Es ist auch interessant, daß gerade bei den Gegnern Hamelmanns und besonders bei Hofius in der Polemik „die Bestreitung des protestantischen Formalprinzips an Ausdehnung und Betonung alle anderen Einzelfragen“ überragt, J. Lork, Kardinal Stanislaus Hofius, Braunschweig 1931, 103.

11) H. E. Weber, I, 260.

über die Schrift finden sich in diesen frühen Jahren bei Hamelmann nicht. Die Einfachheit der Gedanken, aber auch das Beschränken auf kurze Antworten entspricht ganz dem Charakter der Verteidigungsschriften, denen wir Hamelmanns Arbeit hier einordnen können.

2) Auffassung von 1568

In späterer Zeit sieht Hamelmann hier tiefere Zusammenhänge und stellt weitere Erörterungen an. Im Jahre 1568, als Hamelmann Pastor an St. Marien zu Lemgo war, gab er sein Hauptwerk unter dem Titel „De traditionibus apostolicis et tacitis“ heraus. Diese Arbeit versteht sich wieder als Auseinandersetzung mit den Gegnern, die nichtgeschriebene Offenbarungen lehren und von sie weitergebenden Instanzen wie Päpsten, Kirchenvätern und Konzilien reden; hier werden die auffallenden Probleme ausführlicher behandelt.

Wieder heißt es, daß allein die Schrift höchste Autorität für die Erkenntnis und Gewißheit der Wahrheit ist, ihr kommt „*autoritas*“ und „*patefactio divina*“¹²⁾ zu, die Schrift ist „*norma*“¹³⁾; deshalb kann sie nur allein wahr sein: „*vera est scriptura Sacra*“¹⁴⁾. Durch die Schrift wird „*cognitio Dei . . . largita*“¹⁵⁾.

Daß hier in der weiteren Entwicklung des dogmatischen Biblizismus, wenn das „Prinzip“ die Schrift nicht so sehr als die Quelle denn als die „Norm der Lehre bestimmt“, Gefahren lauern, ist offensichtlich¹⁶⁾. Bei Hamelmann liegt diese Entwicklung aber erst in einem Anfangsstadium vor; so werden auch alle Gefahren noch nicht offen zutage treten. Inzwischen ist für Hamelmann im Monheimischen Streit und in seinen Nachwirkungen auch besonders zum Ausdruck gekommen¹⁷⁾, daß die Gegenseite Dekrete der Bischöfe und Päpste und weitere Schriften der Heiligen Schrift gleichstellt. Diese Dekrete können nicht „*certitudo*“¹⁸⁾ und „*plenitudo pietatis*“¹⁹⁾ geben, wie sie aus der Heiligen Schrift kommen.

Die Hauptaufgabe Hamelmanns ist, wie schon in den ersten Jahren, auch noch in dieser Zeit die antirömische Arbeit; der römischen Seite weist er nach, daß sie ihren Traditionen besonderen Offenbarungscharakter zuschreibt: „*At perspicua, certa ac firma autoritas patefacta explicite de traditionibus pontificiorum in Sacris literis nulla extat: nec probatum, idque apertum de traditionibus tacitis, nobis in scripturis Sacris a Deo relictum est testimonium*“²⁰⁾.

12) De traditionibus apostolicis et tacitis, 3. 13) ebd. 246.

14) ebd. 4. 15) ebd. 355.

16) s. dazu H. E. Weber, I, 2, 263, dort auch das ganze Kapitel „Das Problem der Orthodoxie“, 290 ff.

17) De traditionibus apostolicis et tacitis, 1.

18) ebd. 71. 19) ebd. 359. 20) ebd. 3.

b) Kriterien für die Schrift als alleinige Quelle und Norm

Inzwischen hat Hamelmann Zeit gehabt, sich über die Fragen der Kriterien der Schriftlehre Gedanken zu machen, er hat sich im evangelischen Lager umgesehen und kann gerade die Frage der Kriterien näher erörtern.

Die großen Wunder Gottes, die Auferweckung von den Toten, ja sogar der Lauf der Sonne und vieles andere mehr werden durch die Schrift bestätigt. Die „antiquitas¹⁾“ zeigt, daß die Schrift wahr ist.

Weiter zeigt aber nun die „universalis experientia²⁾“ aller Frommen im Beten und in Übungen des Glaubens, daß es allein die Schrift ist, durch welche in den Herzen der Frommen der Heilige Geist wirkt. „Consolatio et spes“ ist „ex scripturis³⁾“. Es wird sich ergeben, daß „econtra non compertum“, daß „ulli homini extra Sacras literas aut ipsarum doctrinam, ex traditionibus tacitis contigeret consolatio, spes, vel fidei certitudo in conscientia⁴⁾“.

Die „conservatio“ der Schrift in vielen Auseinandersetzungen, besonders in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, ist oft wunderbar; das kommt daher, weil Gott will, daß Christus gehört wird. Die Schrift ist in bezug auf das, was zum Heil notwendig ist, vollständig. Auch das ist ein Kriterium. Die Gegenseite hat andere Wege „ad salutem⁵⁾“ eingeschlagen. Die Schrift ist Gnadenmittel, im Neuen Testament ist „actio“ und „voluntas⁶⁾“ Christi eingeschlossen. Weil die Schrift genügt⁷⁾, ist die Gegenseite eifrig bemüht, die Insuffizienz der Schrift zu beweisen⁸⁾, um daraus den Grund für die Zulassung von geheimen Traditionen zu haben, die stillschweigend und geheimnisvoll durch kirchliche Sitte und Sorgfalt und in den Ämtern bewahrt und weitergegeben worden wären.

Einer der Hauptgründe ist aber nun, daß die Schrift selbst befiehlt, gelesen, gefragt und genau geprüft zu werden: „Scriptura in multis locis clarissime iubet... ut omnes sine ulla exceptione Christiani, et cunctus Christi fidelis populus hanc ipsam legat, scrutetur et consulat⁹⁾.“ Dieser Befehl der Schrift ist aber nichts anderes als der Befehl Christi selbst. Es wird weiter zu fragen sein, ob man nur in Christus bleiben kann, wenn man die Schrift als Norm und Richterin auch über alle mündliche Bezeugung des Wortes stellt¹⁰⁾. Wenn Paulus schreibt, daß das, was uns

1) De traditionibus apostolicis et tacitis, 4.

2) De traditionibus apostolicis et tacitis, 3.

3) ebd. 3. 4) ebd. 3.

5) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 48.

6) De traditionibus apostolicis et tacitis, 9.

7) ebd. 246.

8) s. auch Chemnitz, Examen, 56.

9) De traditionibus apostolicis et tacitis, 192.

10) S. E. Weber, I, 2, 265.

zur Lehre gereicht, in den Heiligen Schriften niedergelegt sei, so ist das schon eine Beschreibung des „Bleibens in Christus“. Die Gegner - und Hamelmann hat hier zunächst immer die römische Seite im Auge - „non permanent in sermone Christi, sed se aliorum sermonibus immiscent¹¹⁾“. Das „Bleiben in Christus“ kann aber auch mit dem Ausdruck „Glauben“ beschrieben werden, der Glaube kommt nach Rm. 10 aus dem Hören des Wortes. Weil das Wort „scriptum“ ist, und es wird zu fragen sein, wie Wort und Schrift zusammenhängen, „sequitur fidem ex Sacris literis concipi“¹²⁾. Der Glaube ist das Bindeglied zwischen Christus und dem Menschen. Weil der Glaube nur aus der Schrift empfangen wird, ist also auch dies ein Kriterium, welches die alleinige Autorität der Schrift beweist. Alter und Überlieferung wären sonst unsichere Größen, die man auch verwerfen könnte, aber weil der Glaube aus der Schrift kommt, ist die Frage gerechtfertigt: „Quorsum igitur opus habemus traditionibus, quae a Sacris literis dissonae sunt?“¹³⁾ Alle diese Kriterien beweisen somit, daß die Schrift für die Kirche die alleinige Autorität als Quelle und Norm ist. Darauf ist später die fast stereotype Wendung: „Nullibi legitur in scripturis“¹⁴⁾ zurückzuführen.

c) Die Schrift und das Wort Gottes

Schon in den Frühchriften über die Traditionen setzt Hamelmann Schrift und Wort Gottes gleich. Der Vorwurf gegen die „Papisten“, daß bei ihnen Meinungen und Traditionen „extra scripturam positae“¹⁾, kann ebenso heißen: „extra verbum Dei receptae sunt“²⁾; diese Gleichsetzung bleibt bestehen. Es gibt kein anderes Evangelium, „quam quod scriptum est“³⁾. Aber Hamelmann gebraucht den Ausdruck Schrift öfter als den Ausdruck Wort. Zunächst scheint es so, als hätten wir hier die gleiche Auffassung wie bei Luther vor uns, aber es wird sich hier bei Hamelmann⁴⁾ schon etwas von den Veränderungen der späteren Zeit beim Problem Schrift - Wort andeuten. Es bleibt freilich bestehen: „Est firma et certa basis verbum Dei. Verbo Dei nititur fides, non conciliis, non patribus, non Papae“⁵⁾. Weil Schrift und Wort Gottes gleichgesetzt werden, kann Hamelmann auch sagen: „Der Glaube wird aus der Schrift empfangen“ und auch: „Ea est vera Ecclesiae et Christianorum fides, quae ex auditu verbi Dei est“⁶⁾.

11) De traditionibus apostolicis et tacitis, 871. 12) ebd. 15. 13) ebd. 15.

14) De Paedobaptismo B. 5.

1) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 49.

2) De traditionibus apostolicis et tacitis, 40.

3) De traditionibus apostolicis et tacitis, 77.

4) S. zu diesen Fragen H. Bornkamm, Das Wort Gottes bei Luther, dort weitere Literatur.

5) De traditionibus apostolicis et tacitis, 183. 6) ebd. 183.

Jesus sagt, daß seine Lehre die des Vaters ist: „ergo ex verbis Christi vita aeterna acquiritur, et verbum Dei est verbum vitae, atque qui ex Deo est, verbum Dei audit. Ergo fidei Christianae certitudo non est aliunde petenda, quam ex ipso verbo Dei⁷⁾.“ Das Wort Gottes ist „verbum salutis“⁸⁾. Im Alten Testament ist „regula legis et verbum Dei“ nebeneinander, obwohl die „regula legis“ auch Wort Gottes ist⁹⁾. Christus selbst kann als Wort Gottes bezeichnet werden; es ist dies das Wort, durch das geschaffen ist, „quicquid in orbe esse potest, Verbum vero in scriptura comprehensum est“¹⁰⁾, es ist auch das Wort, welches dem Menschen jetzt beschreibt, was bei ihm geschehen soll. Wenn Paulus sagt, alles was geschehe, solle im Namen Jesu geschehen: „id est, secundum verbum eius“¹¹⁾. Gott hat früher durch die Propheten geredet, „iterum hoc idem Christus in Evangelio repetit“¹²⁾, jetzt ist Christus „audiendus“. Paulus nennt das Evangelium „Mysterium“¹³⁾. Die rechten Väter und die Apostel haben nichts anderes als das Evangelium gepredigt; daher sollte auch von hier aus gesehen nichts anderes gepredigt werden, „quam Evangelium acceptum ab Apostolis“¹⁴⁾. Hamelmann spricht sowohl in seinen Frühschriften¹⁵⁾ wie auch 1568 von einer „evangelica doctrina“¹⁶⁾ oder „apostolica doctrina“¹⁷⁾. Es heißt weiter: „Certitudo . . . doctrinae ex Scripturis petitur“¹⁸⁾ oder „doctrinae certa ratio constat in ipsis scripturis, et ex his igitur petamus omnia“¹⁹⁾. „Evangelica doctrina“ besagt hier noch nicht viel mehr als „evangelium“, aber wir sehen hier schon eine typische in Fluß befindliche Entwicklung, die bei der nachreformatorischen Auffassung vom Evangelium als „doctrina quae docet“ enden wird, wo die Schrift mehr als Lehre als als Rede Gottes verstanden wird. Hinweise auf den lehrenden Christus finden sich bei Hamelmann schon überall. Christus hat das „mandatum“ vom Vater, „et non solum nihil docuit aliud Christus, quam quod pater mandaverat: sed et ea quae ipse mandaverat, aliter non docuit, quam sicut in mandatis acceperat“²⁰⁾. Als solches „manda-

7) ebd. 679.

8) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 28.

9) De autoritate synodorum, II, 5 f.

10) Cum scriptura sacra consensus, §. 5.

11) De traditionibus apostolicis et tacitis, 687.

12) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 20.

13) De traditionibus apostolicis et tacitis, 388.

14) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 45.

15) s. auch Düsseldorfer Verhör, Löffler, II, 271.

16) De traditionibus apostolicis et tacitis, 884 und De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 6.

17) ebd. 49.

18) De traditionibus apostolicis et tacitis, 71.

19) ebd. 18.

20) De traditionibus apostolicis et tacitis, 873.

tum“ ist das Evangelium „mandatum Dei ad vitam aeternam“²¹⁾. Weil „dat Evangelion ys ein krafft Godes . . . dat ys allene eine frölike bödeschop van Christo“²²⁾ ist es das Beste, wenn „wir uns in der furcht Gottes zu der einfeltigkeit des klaren unverfälschten Goettlichen Wortes halten / und dem schlecht glauben geben“²³⁾.

Es ist bezeichnend, daß der Kampf mit den Reformierten in den späteren Jahren, wo die Auseinandersetzung mit der römischen Seite allein verlassen wird, bei Hamelmann auch um das Wort Gottes geführt wird: „videmus dissentiones eorum non solum in interpretatione verborum Christi, sed etiam diſidia istorum de cuiusque sensu et opinione“²⁴⁾. Wie schon in der Auseinandersetzung mit Rom ist Hamelmann auch hier überzeugt: „Nos credimus verbis Christi fide, non sensuum sagacitate hic quicquam quaerimus aut iudicamus aut perspicimus, sed mysterium superans omnem intellectum extra omnem humanam sapientiam quaerimus in hoc Sacramento“²⁵⁾. Bei beiden Seiten ist für ihn die Mahnung am Platze, daß man „nach der Offenbarung Christi und seines Evangelii“ sich nicht „durch falsche Zeichen“ verführen läßt oder die „reine Lere / aus mangel der Zeichen“ verachtet, sondern daß man „schlecht am Worte Gottes hangt“²⁶⁾.

Es scheint so, als stünde Hamelmann hier noch sehr nahe bei Luther, und wir werden ihn nicht einfach da einordnen können, wo sich bei Melancthon und einigen Gnesiolutheranern „Stücke aus Luthers unmittelbarer und freier Auffassung des Wortes Gottes“²⁷⁾ verlagert haben, aber in Schattierungen deutet sich ein Hinweis in diese Richtung an. Es wird gerade hier wichtig, weiter darauf zu achten, inwieweit man schon bei Hamelmann von einer Ausbildung der Inspirationslehre sprechen kann.

d) Der exegetische Grundsatz der Selbstausslegung der Schrift

Wenn das Bisherige von der Schrift ausgesagt wurde, so muß notwendigerweise die Auslegung der Schrift näher erörtert werden. Hamelmann begnügt sich mit dem allgemein in seinem Umkreis verbreiteten Grundsatz, daß die Schrift nur „per se posse exponi“¹⁾, sie ist „explicatrix sui“²⁾,

21) ebd. 873.

22) Apostolica traditio de coena Domini.

23) Widerlegung, 1. T. A 2.

24) De sacramentorum furoribus, B 5 ff.

25) Brevis et simplex demonstratio, E 3.

26) Der Teufel selbst, II, 124.

27) S. Bornkamm, Das Wort Gottes bei Luther, 53, Ritschl, I, 108 ff.

1) De traditionibus apostolicis et tacitis, 890. Auf Luthers „sui ipsius interpres“ W. A. 7, 97 braucht hier nicht näher eingegangen zu werden.

2) De traditionibus apostolicis et tacitis, 17.

sie ist nicht zu interpretieren „traditionibus, vel conciliorum decretis, vel hominum patrumve scriptis, sive ecclesiae Romanae consensu . . . veluti Tridentinae grues et colloquentes pontificii putant“³⁾. Wenn vielleicht der Vorwurf erhoben wird, daß einiges „obscura“ in der Schrift ist, so ist das später „ab indoctis et instabilibus“ verdreht und übertrieben worden: „nobis vero Christi regula est servandi: Scrutamini scripturas“⁴⁾. Die Papisten⁵⁾ irren, wenn sie lehren: „Scripturae indubitatos libros aut ipsorum autoritatem non posse ex Scriptura probari, sed per patres et Ecclesiam id fieri“⁶⁾. Wenn in der Kirche Fragen, die „in Gottes wort nicht austruecklich erklaret“⁷⁾, erörtert werden müssen, so sind sie „ex consequentia scripturae . . . deducere“⁸⁾. So hat sich Luther an die kirchliche zählung des Dekalogs gehalten⁹⁾; verworfen wird in der antischwärmerischen Position die beliebte Art, die Schrift mit Vernunft und ausgeklügelten Kunststücken auszulegen¹⁰⁾.

In diesem Zusammenhang ist auch das Verhältnis von Altem und Neuem Testament zu untersuchen. „Si libri Apostolici et Evangelici recte intitulantur nomine novi Testamenti, quod scilicet eis sit comprehensum veri et aeterni testatoris Jesu Christi filii Dei testamentum inviolabile: quis tunc quoque negabit, omnem testatoris et actionem et voluntatem comprehendi in eo, praesertim dum morte sua id ratum esse voluerit?“¹¹⁾ Hamelmann sieht das Verhältnis vom Alten zum Neuen Testament zuerst unter dem Thema von Verheißung und Erfüllung, wenn auch damit das andere Thema: „Gesetz und Evangelium“ nicht außer acht gelassen ist. Aber das Problem interessiert ihn nur so, daß er dem Tridentinum oder den Verfechtern der tridentinischen Beschlüsse klarmachen will¹²⁾, daß die Schrift die Schrift zu interpretieren habe. Die „doctrina“ des Neuen Testamentes ist „explicatio“ des Alten Testamentes. Die Heilige Schrift „non est sibi contraria, nec etiam dubia vel incerta, sed consentiens et aequalis“¹³⁾. Die ersten Christen haben die Schriften durch-

3) ebd. 70. 4) ebd. 17.

5) Das Tridentinum hatte gerade gesagt, daß niemand die Schrift auslegen darf „contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia“, Denzinger 786.

6) De traditionibus apostolicis et tacitis, 71.

7) Der Teufel selbst, II, 3.

8) Friesisches Gespräch, D 7.

9) Luther wollte nichts Neues einführen, „maluit enim Ecclesiae consuetudinem sequi, quam temere eam mutare.“ Narratio historica de ambiguitatibus . . . sacramentarium, § 4.

10) Widerlegung, 1. T. C 5.

11) De traditionibus apostolicis et tacitis, 9.

12) De traditionibus apostolicis et tacitis, 70.

13) De traditionibus apostolicis et tacitis, 9.

forscht, ob zu den Prophetenverheißungen eine Beziehung festzustellen sei; gerade die nichtkanonischen Evangelien haben diese Beziehung nicht - die Evangelien des Bartholomäus, Thomas, Nikodemus und auch nicht die gefälschten Apostelbriefe -; so kann von hier aus schon begründet werden, „ut quorum solida autoritas demonstrari non potuit ex Scriptura“¹⁴⁾.

3. Die Stellung der Apostel

a) Die Auffassung in „De traditionibus apostolicis veris ac falsis“ 1555

Der Anschluß an die Apostel bedeutete für die Reformatoren ihre Legitimation. Hier meint die Gegenseite, die Schwäche des Gegners am ehesten aufdecken zu können. So ist in einer Zeit, in der die katholische Theologie sich immer mehr auf Verteidigung einstellte¹⁾, Hamelmann als Mann der zweiten Generation gerade auch an der Stelle der Überlegungen über die Apostel bereit, nachzuweisen, daß seine „doctrina non nova“, sondern „catholica, apostolica et veteri Ecclesiae approbata et conformis“²⁾ ist³⁾. Am frühesten erkennen wir dieses Anliegen in der Schrift: „De traditionibus apostolicis veris ac falsis.“ Die Apostel sind die ersten in der Kirche, die Juden sprechen von ihren Patriarchen, die Apostel sind Väter in der Christenheit, sie nennen ihre Nachfolger mit Recht Söhne⁴⁾. „Omnium primi in Ecclesia extiterunt patres“⁵⁾. Die „denuntiatio“ der „Evangelica doctrina“, die „iuxta praeceptum Domini... primo in orbem terrarum“⁶⁾ geschah, ist den Aposteln zuzuschreiben und gibt ihnen besonderes Ansehen. Diese „denuntiatio“ ist aber nichts anderes als das „praedicare... fidem Jesu Christi“⁷⁾.

Die Apostel haben ihre Botschaft nicht erfunden oder erdacht: „ipsi Apostoli nunquam ex suo aliquid arbitrio excogitarunt... quod in Ecclesiam introduxerunt, sed acceptam a Christo doctrinam disciplinamque fideliter nationibus assignarunt“⁸⁾.

Die Apostel sind auch keine Konkurrenten des in der Schrift enthaltenen Evangeliums, sie haben den Heiligen Geist, der sie - n. Joh. 14, 26 - in die Wahrheit führt: „in praedicatione Evangelii, et tradendis doctrinis

14) ebd. 71.

1) J. Lortz, Hosius, 8.

2) Cum scriptura sacra consensus, II 2.

3) J. ebd. Die Rechtfertigung Hamelmanns, II 2.

4) „Sunt... Apostoli veri Ecclesiae et reliquorum omnium patres, Paulus Timotheum, Lucam, Titum, multosque alios, Petrus Marcum, et caeteri caeteros... filios vocant.“ De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 9.

5) ebd. 6.

6) ebd. 6.

7) ebd. 51.

8) ebd. 6.

nunquam errarunt Apostoli, alii autem saepe⁹⁾. Da sie „vera tradiderunt“¹⁰⁾, sind die, welche am nächsten beim Christusgeschehen stehen und in einer Zeit lehrten, in der „coepit Evangelica doctrina in orbe disseminari“¹¹⁾ — „ab initio in Ecclesiis docuerunt“¹²⁾ —, anders einzuordnen als die übrigen kirchlichen Schriftsteller. Da sich die Väter zurückhielten, hat die Kirche es auch so gehalten, daß, wenn etwas gegen die Lehre des Evangeliums zu sein schien, das als wahr galt, „quod prius Apostoli docuerunt, tradideruntque Ecclesiis, atque postea patres succedentes Apostolis pure retinuerunt“¹³⁾. Anders gesagt, kann man behaupten, daß die Kirche das anerkannt hat, was die Apostel „praedicarunt“¹⁴⁾, denn „posteriores finxerunt vel immutarunt, in ordinationibus Apostolicis, quoniam tunc aliter senserunt et docuerunt, quam ab Apostolicis acceperant“¹⁵⁾.

Den übrigen braucht man dadurch nicht Ehre und Autorität zu entziehen, „quos ego quidem summe veneror, et eorum studium maxime probo“¹⁶⁾. Aber die Schriften dieser Leute sind immer „traditioni Apostolicae, quae est scriptura canonica“¹⁷⁾ nachgesetzt, „nec aliter ipsi se agnoscere volunt“¹⁸⁾. Weil die Apostel immer den Geist Christi gehabt haben, deshalb haben sie auch selbst betont, daß sie ihre Lehre empfangen haben. Die menschlichen Meinungen der Apostel müssen von dieser empfangenen Lehre getrennt werden. Hier besteht die Möglichkeit, den Aposteln zu widerstehen. Aber wenn der Apostel nicht seine eigene Meinung oder „traditiones humanae“¹⁹⁾ besonders abgrenzte, ist er zu hören. „Quicquid . . . Christus vel per se, vel per Apostolos docuit hoc solum verum cognoscimus esse, et veram traditionem appellamus“²⁰⁾. Hamelmann beruft sich u. a. auf die Exegese des Hieronymus von Gal. 1, 8, der meine, das „anathema“ sei gesprochen „contra haereticos, qui traditiones Apostolicas mutant vel contemnunt“²¹⁾. Es genügt „scriptura canonica, quam nobis tradiderunt“²²⁾, allen „quae docuerunt, et scriptis comprehenderunt Apostoli, Ecclesiae praescripta“²³⁾. Die apostolische Tradition ist damit gleich kanonische Schrift, die apostolische Tradition kann so auch mit „fons“²⁴⁾ bezeichnet werden. „Quare summo iure illa, quae Christus non docuit, et quae patres ignorarunt, damnamus et detestamur“²⁵⁾.

9) ebd. 7. 10) ebd. 7. 11) ebd. 8. 12) ebd. 8.

13) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 9.

14) ebd. 42. 15) ebd. 9. 16) ebd. 9. 17) ebd. 10.

18) ebd. 10. 19) ebd. 30.

20) ebd. 43 f. J. Hieronymus M. P. L. 26, 331 ff.

21) ebd. 28. 22) ebd. 42. 23) ebd. 42. 24) ebd. 51.

25) ebd. 44.

b) Die Auffassung in späteren Schriften

Diese Auffassung über die Apostel ist in allen weiteren Schriften Hamelmanns gleichgeblieben. Die „Apostolica traditio de coena Domini et baptismo“ von 1556-58 erwähnt: „De ware kercke und christliche gemein-schaft holdt allene vor recht und erkandt vor de warheit, wat de aposteln gelehrt hebben.“ Die Apostel haben gepredigt, „*citra ipsorum praedicationem non potuit audiri Evangelium Christi*“¹⁾, sie sind „*ministri evangelii*“²⁾, sie sind „*autores*“ der „*doctrina*“³⁾ Christi, sie predigten „*ab initio . . . pure et simpliciter*“⁴⁾ Christum, „*Apostoli vero fuere pleni in omnibus*“⁵⁾. Eine Exegese des Lukasprologs ergibt, daß Lukas den Theophilus vergewissern wollte, daß die Apostel nichts anderes „*vel plus, vel minus*“⁶⁾ gelehrt hatten, als Lukas geschrieben hatte; deshalb darf bei der Kirche auch nach keiner anderen Tradition gefragt werden als nach der bei Lukas und den anderen Evangelisten überlieferten. Das Hören der Apostel ist - so heißt es auch in den Spätschriften - ein „*audire ab initio*“⁷⁾, die Apostel hatten den Geist, der sie „*in omnem veritatem*“⁸⁾ führte. Die Apostel sind noch mehr als die Propheten des Alten Bundes, weil sie von Christus erwählt und mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt wurden. Diese Fragen werden bei Hamelmann weiter polemisch ausgezogen, und diejenigen seiner Gegner werden als „*impudentes*“ bezeichnet, welche meinen, „*non esse omnia ad salutem necessaria in literis Apostolicis comprehensa, sed pleraque postea patribus prodita ad fidei Christianae necessitatem pertinentia*“⁹⁾. Diese Gegner sind zuerst die Papisten, aber auch in der Auseinandersetzung mit den Reformierten wird sich die Bedeutung dieser Fragen zeigen. So durchzieht die Schrift „*De paedobaptismo*“ die Hamelmannsche Antwort: „*Ego respondi Apostolum asserere*“¹⁰⁾. Wenn die Kirche bei Fragen, die in der Schrift nicht ausdrücklich erklärt sind - so wird hier weiter erörtert -, später Lehrentscheidungen fällen mußte, so ist das nicht ein „*wider die Schrift reden*“¹¹⁾ oder ein Hinwegsetzen über die Apostel, sondern in einer neuen Lage ein „*der Schrift eigent-liche meinung an tag geben*“¹²⁾.

c) Das Problem des Kanons

Die apostolische Tradition steht nicht selbständig neben der Schrift; für Hamelmann gehören - wie sich schon andeutete - apostolische Tradition und Kanon zusammen: „*apostolica traditio, id est, canonica scriptura*“¹⁾.

1) De traditionibus apostolicis et tacitis, 527.

2) ebd. 876.

3) ebd. 884.

4) ebd. 889.

5) ebd. 755.

6) ebd. 677.

7) ebd. 889.

8) ebd. 880.

9) ebd. 876.

10) B 5 ff.

11) Widerlegung, 1. T., R 2.

12) ebd. R 2.

1) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 62.

Eine Frage nach der Festlegung des Kanons ist hier nicht zu erwarten. Es finden sich verstreute Bemerkungen wie: „*Canonicae scripturae sunt magna observantia custoditae*“²⁾, es wird auch an Johannes erinnert, der am Schluß des Evangeliums³⁾ davon schreibt, daß Jesus viele Zeichen tat, die nicht in seinem Buche ständen; damit verfolgt Johannes die Tendenz nachzuweisen, daß das, was in diesem Buche steht, genügt: „*saluti credentium videbantur sufficere*“⁴⁾. Bei Hamelmann in der tridentinischen und nachtridentinischen Zeit müssen wir allerdings darauf achten, ob nicht schon der Widerspruch zwischen dem Kanon der alten Kirche und dem des Tridentinums aufgezeigt wird. Bisher hatte man einfach den Kanon der Kirche des Mittelalters benutzt, ausgenommen sind die Apokryphen. Das ist jetzt anders geworden, und die Widerlegung tridentinischer Beschlüsse, wie wir sie besonders bei Chemnitz⁵⁾ merken, wird aktuell. Bei Hamelmann finden sich in Abgrenzung gegenüber den Apokryphen nur sehr grobe Beschreibungen des Kanons: „*vera Evangelia numero quatuor*“, die Häretiker haben „*postea multa evangelia, tum sub nomine Petri, tum sub nomine Thomae aut Matthiae, falsaque Acta Petri et Pauli*“ in die Diskussion geworfen. Systematischere Überlegungen über den Kanon vermissen wir hier bei Hamelmann. Er sagt noch: „*servatis quatuor Evangeliiis, repudiavit reliqua omnia civitas mystica. Epistolis vero Pauli, quas ab ipso acceperat cum Actis Apostolorum, priore Petri et Joannis epistola, similiter tanquam indubitata et certa Spiritus S. testimonia cum praedictis 4 Evangeliiis amplexa est*“⁶⁾. Die kanonischen Schriften haben die „*obsignatio spiritus*“⁷⁾, und wenn jemand von Christus gehört hat, von seinem Geist gelehrt und in die ganze Wahrheit eingeführt ist, kann er die kanonischen Schriften von den Apokryphen unterscheiden⁸⁾. Die Frage nach dem Kanon hängt also mit der nach dem Schriftverständnis zusammen, denn auch bei Hamelmann ist es der Geist Gottes, der „*die rechte Erfahrung vom Sinn dieser Worte wirkt*“⁹⁾, wie Luther schon behauptet hat. Diese Ausführungen, die späteren Darlegungen der Orthodoxie über die Frage des Kanons nur Bruchstücke liefern könnten, genügen dem Polemiker dieser Jahre noch.

2) De traditionibus apostolicis et tacitis, 464.

3) Joh. 20, 30.

4) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 49.

5) J. Examen (Preuß), 51 ff.

6) De traditionibus apostolicis et tacitis, 673.

7) ebd. 673.

8) ebd. 673.

9) J. dazu R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV, 1, 411.

4. Die Väter und die Schrift

a) Die Auffassung in den Frühschriften

Hamelmann bekennt in seiner Schrift: „Cum scriptura sacra consensus“ 1556: „Fateor me ex lectione Patrum conversum“¹⁾. Wenn das so ist, so können wir uns auch hier auf längere Überlegungen einstellen. Hamelmann kommt in den Frühschriften auf zweierlei Aussagen über die Väter. Das erste, worauf verwiesen wird, ist, daß die Väter geirrt haben: „saepe hallucinati sunt“²⁾. Dafür beruft sich Hamelmann auf die verschiedensten Schriftsteller³⁾: Hieronymus habe Ambrosius zurechtgewiesen; wie einer dem anderen auch an Gewandtheit überlegen sei, „sic alter ab altero dissentit“⁴⁾. Nicht nur kleine Verschiedenheiten, „sed et pugnantia apud Patres repertes“⁵⁾. Tertullian nannte Vinzenz von Lerin bei den Lateinern und Origenes bei den Griechen „omnium autorum Ecclesiasticorum principes“⁶⁾, auch den Cyprian nannte er „magistrum“; dennoch sind die Irrlehren des Tertullian bekannt. Die Väter sind aber auch unter sich uneinig über die Frage, welches „apostolica traditio“⁷⁾ sei. So muß man notwendigerweise auf die Schrift selbst zurückgreifen: „Crede . . . veritati perspicuae et nullam adhibe fidem adversariis, qui fucum praetendunt“⁸⁾ 9).

So kommen wir zur zweiten Aussage, die Hamelmann über die Väter macht: Wenn etwas bei ihnen als wahr anerkannt wird, so nur, „quia nobis vel sacrae literae aut canonicae scriptores autores, vel illi probabili ratione, quod a vero non abhorreat persuadere potuerunt“¹⁰⁾. Auch Augustin, der „sanctissimus pater Ecclesiae“¹¹⁾ ist, zieht nicht „consuetudo“ und „antiquitas“ der Wahrheit vor¹²⁾. So ist es auch bei Cyprian¹³⁾. Weil in der Schrift Christus zu hören ist „nec attendendum,

1) S. die Einleitung zu De traditionibus apostolicis veris ac falsis: „nec interim ego de Mercurii nuncio, vel Veneris sandalio scribam, sed de Traditionibus Apostolicis et Patribus orthodoxis quaedam annotabo, quae cum sint ex omnibus historiis Ecclesiae, et veterum monumentis collecta, tuam putavi Dignitatem . . .“ 5.

2) ebd. 10.

3) ebd. 10, Hieronymus, Ambrosius etc.

4) ebd. 11. 5) ebd. 11. 6) ebd. 11. 7) ebd. 35.

8) Sententiae omnium fere patrum, 58 f.

9) Zur näheren Orientierung s. z. B. H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin 1929; G. Grützmacher, Hieronymus, Leipzig 1901 ff.; E. Gilson, Der Heilige Augustin, Hellaerau 1930; B. Altaner, Patrologie, 4. Aufl., Freiburg 1955.

10) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 10.

11) ebd. 53 12) ebd. 20. 13) ebd. 19.

quid aliquis ante nos faciendum putaverit, sed quid ante omnes Christus prior fecerit¹⁴⁾. Es gibt „veri patres“¹⁵⁾ neben den vielen dunklen Vätern, die „contra expressam scripturam, quam puram doctrinam et traditionem Apostolorum amplecti“¹⁶⁾. Letztere scheinen in der Diskussion mit Rom manchmal für Hamelmann das Übergewicht zu haben. In der Frühzeit stellt er so fest, daß die Väter verschiedener Meinung auch in tiefgehenden Streitfragen sind und man somit auf die Schrift als alleinige Quelle und Wahrheitsregel zurückgehen muß¹⁷⁾. Das hier vorherrschende Moment der Ablehnung ist so Kritik am Fundament der Gegner. Denn die ersten Gegner der Reformation hatten Väter und Schrift als gleich wichtig angesehen¹⁸⁾. Wenn auch die katholischen Theologen jetzt schon gezwungen waren, ihre Glaubenslehren genauer festzulegen, so hatten sie noch keine neue Methode. „Wie früher griffen sie, um ihre Behauptungen zu beweisen, gleichermaßen auf die Bibel und die altkirchliche Literatur zurück“¹⁹⁾. So verfolgt Hamelmann die Tendenz, diesen Gegnern und denen, welche ihnen folgen, das Fundament der Väter, auf die sie sich genau so wie auf die Schrift stützen, anders zu beleuchten, als sie es gewohnt sind. Damit übt er gerade an der Methode der Gegner Kritik.

b) Die Auffassung in den späteren Schriften

Das zweite Buch der Traditionen von 1568 untersucht, „quid de Patrum scriptis, opinione, doctrina et erroribus sit sentiendum“¹⁾. In der Zwischenzeit hatte Hamelmann seine Anschauungen über „sufficiencia“ und „autoritas“ der Schrift ausgebaut, so weist er auch jetzt eindringlich darauf, daß auch die Väter diese Anschauung hatten: „Ex . . . clarissimis patrum dictis sufficiencia scripturarum contra pontificios demonstratur“²⁾. Daher hat er also für seine Stellung in allen Auseinandersetzungen „eruditam demonstrationem“³⁾. Wurde vorher aus den Aposteln der Beweis der Legitimation geführt, so ist jetzt das Berufen auf die Väter eine zusätzliche Unterstreichung. Die Väter sind „testes“ der Schrift, aber nicht so, als ob die Schrift sich nicht selbst erkläre⁴⁾ oder besonderer „explicationes“⁵⁾ aus den Vätern bedürfe, sondern weil die rechten Lehren der Väter in der Schrift „veraciter fundata sint“⁶⁾. Auch in dieser Zeit findet sich noch

14) ebd. 19. 15) ebd. 45.

16) Cum scriptura sacra consensus, C 3.

17) Die Nähe zu Luther ist offensichtlich, die Väter sind nicht mehr im alten Sinne Beweismaterial, J. W. A. 2, 277, 310, 315.

18) P. Polman, Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation, 16.

19) Polman, 16.

1) De traditionibus apostolicis et tacitis, 19 ff.

2) ebd. 63. 3) ebd. 54. 4) ebd. 75. 5) ebd. 75.

6) ebd. 138.

der Aufruf: Das Wort Gottes ist zu hören! nicht „patres aut eorum doctrina“⁷⁾, weil das Wort Gottes festes und sicheres Fundament ist⁸⁾. Es wird auch hier unterstrichen, daß die Väter Meinungsverschiedenheiten gehabt haben, die die grundsätzliche Lehre betrafen: „patres secum dissensisse et interdum Scripturae Sacrae contraria docuisse“⁹⁾. Die Väter haben gedankenlos dahergeredet, auch in „Scripturis interpretandis variant ac errent“¹⁰⁾. Die Väter sind gebrechliche Menschen, selbst die rechten Väter hatten „suas traditiones et opiniones“¹¹⁾. Aber sie gelten, „quatenus“ sie mit der Schrift übereinstimmen¹²⁾. So kann noch von hier aus nachgewiesen werden: „Scripturam Scriptura explicari, et ipsius interpretationem non aliunde petendam, commonstratio ex patrum scriptis desumpta“¹³⁾.

Das Hauptanliegen ist jetzt für Hamelmann bei seiner beachtlichen patristischen Gelehrsamkeit¹⁴⁾, die Väter für sich nutzbar zu machen¹⁵⁾, „weil der Zeugnissen / so auff unser seiten stehen / so gewaltig viel vorhanden“¹⁶⁾. Die Zeugnisse der Väter gehören besonders zur Kampfesrüstung in der Auseinandersetzung mit den Reformierten. Der römischen Seite stellt Hamelmann die Frage, warum sie nicht die Irrtümer der Väter bringt, wenn von ihr die Autorität der Väter wegen Alter und Heiligkeit der Schrift gleichgestellt wird¹⁷⁾. Aber warum beachten die Reformierten die Väter nicht als Zeugen? So wird in der Polemik, die von etwa 1570 an antireformiert - antischwärmerisch eingestellt ist, gefragt. Die Reformierten führen die Väter auch falsch und nicht aufrichtig an¹⁸⁾. Sie verfälschen die Zeugnisse der alten Kirche: „Was ihnen in den heiligen Patribus dienlich unnd gesaellig / das greiffen sie darauff / aber das ander lassen sie stehen / unnd gehens vortbey / oder lassens fahren / gleich als geherte es ihnen nicht an“¹⁹⁾. Es ist für Hamelmann eine Schande: „so wir uns solcher ererbeten Gueter / von vielen hundert Jaren . . . durch den Teufel und seine Schwärmer sollen nemen lassen / das bedencke ein jeder mit vleis“²⁰⁾.

Wenn Hamelmann auf die „commendatio et autoritas Apostolorum et veterum“²¹⁾ verweist, werden die Väter in der Reihenfolge ihres Alters

7) ebd. 686. 8) ebd. 183. 9) ebd. 92. 10) ebd. 92.

11) ebd. 261. 12) ebd. 138. 13) ebd. 63 ff.

14) Hamelmanns überaus gute Kenntnis der Kirchenväter trug ihm sogar den Spott der Gegner ein, s. „Missive etlicher gutherzigen und gelehrter Studenten samt einer päpstlichen Bulle an Hermann Hamelmann“, 1594.

15) Auch Flacius führt „saniores ac vetustiores“ (Clavis, II, 690, 32) Väter an. Auch die Schweizerische Reformation bediente sich dieser Methode.

16) Widerlegung, 1. T., D 4.

17) De traditionibus apostolicis et tacitis, 103.

18) Antwort auff die Vorrede D. Pezelii, 13. 19) ebd. 13.

20) Widerlegung, 1. T., D 4.

21) De traditionibus apostolicis et tacitis, 464.

zitiert: „wie diese Lere von alters her auff uns geerbet sey worden“²²⁾. Die Ordnung von Gesprächen soll so eingehalten werden, daß man „erstlich aus Gottes Wort . . . und vergleichung der Evangelisten mit Paulo / und darnach aus dem gemeinen Consenz oder Ubereinstimmung aller Christlichen Kirchen und fromen Gelerten / von der Apostel zeit an bis hie her . . .“²³⁾ die Beweise führt. Das Ziel ist, daß „die Einheiligkeit desto besser moege gemercket werden“²⁴⁾. Gerade die zweite Periode in Hamelmanns Theologie stellt somit eine positivere Behandlung der Väter heraus. Wurde im Gespräch mit Rom die Bedeutung der Väter gemindert und höchstens aus ihnen die Legitimation unterstrichen, so wird den Reformierten die Vernachlässigung der Väter vorgeworfen. Allerdings handelt es sich hier um verschiedenes Betonen der einen Sache. Das Verhältnis Schrift - Väter wird nicht einer grundsätzlichen Überarbeitung oder Veränderung unterzogen. Trotz vieler Anregungen bleibt auch hier die theologische Auffassung dieselbe, die sie war.

5. Die Synoden und die Schrift

a) Einführung

Im Jahre 1545 hatte das Tridentinum¹⁾ begonnen, 1547 hatte Calvin seine „Acta Synodi Tridentini“²⁾ erscheinen lassen, während schon Luthers Schmalkaldische Artikel 1537 als Einspruch gegen das ursprünglich nach Mantua ausgeschriebene Konzil angesehen wurden³⁾. Im Jahre 1553, ein Jahr danach, als das Tridentinum nach dem Anmarsch Moritz von Sachsens um zwei Jahre vertagt worden war, bekannte sich Hamelmann zur Reformation. Es ist verständlich, daß die Frage nach dem Konzil, seinem Recht und seinen Grenzen „auch in den fünfziger Jahren unter den evangelischen Theologen weiter lebendig geblieben“ ist⁴⁾. In die Reihe der Theologen, die jetzt diese Fragen aufnehmen, gehört auch Hermann Hamelmann. Was lag näher, als daß Hamelmann sich hier betätigte? Man muß sich erinnern, daß Hamelmann an katholischen Universitäten - die zweite Stufe in seinem Bildungsgang - studierte, als das Tridentinum schon begonnen hatte. Er, der meinte, Luthers Lehre sei Häresie, wird in dieser Zeit - wie noch 1552 in

²²⁾ Widerlegung, 1. T., D 4.

²³⁾ ebd. 1. T., A.

²⁴⁾ 1. T., D 3.

1) Zum Verhältnis der Reformation zum Tridentinum, s. R. Stupperich, Archiv f. R. G., 47, 1956, 20 ff.

2) Cum antidoto C. R., XXXV, 384, s. Stupperich a.a.O., 48 ff.

3) Luther soll sich in der Sterbenacht noch mit dem Konzil beschäftigt haben, nach J. Köstlin, Luthers Leben II, 2, 634.

4) Stupperich a.a.O., 60.

„De sacerdotum coniugio“⁵⁾ - viel vom Konzil erwartet haben. Diese Erwartungen hatte er nicht mehr, als er 1553 übergetreten war. Aber das Interesse an den grundsätzlichen Fragen der Konzile und Synoden bleibt bestehen. Hier kann er als dafür geeigneter Mann am ehesten zum Gegen-schlag ausholen. So erschien schon 1554 in Wittenberg die Schrift: „De autoritate synodorum pia commonefactio sumpta ex dictis Christi et apostolorum et testimoniis veterum scriptorum in ecclesia et historiis“⁶⁾.

b) Die Auffassung in „De autoritate synodorum“ 1554

Alle Auseinandersetzungen über die Synoden haben mit der Frage nach dem einzusetzen, der „mediator, advocator et intercessor noster unicus“¹⁾ ist, denn „hunc unicum predicamus Jesum“. Gerade hier liegt das Verhalten nahe, daß man Christus nicht mehr predigt; und das geschieht dort nicht mehr, wo man meint, „religionem consistere splendore ac externo aliquo pomposoque cultu“²⁾. Die Gegenseite hängt aber sehr an Zeremonien, an Irrtümern der Konzilien, welche die Strafe Gottes herbeiziehen, bei ihr wird der lebendige Christus nicht mehr gepredigt, bei ihr ist das Wort Gottes nicht mehr Fundament des Konzils. Aber es geht darum, daß das Wort Gottes das organisierende, beherrschende Prinzip des Konzils ist. „Nullus... est autoritas concilium, quantumlibet ex multitudine collectum, si extra verbum Dei praecipiant aut quicquam determinet“³⁾. Ein Konzil kann lehren, befehlen, vorschreiben, aber wenn es gegen das Wort Gottes ist, wenn der Heilige Geist „nostras conscientias perpetuo per Evangelium consolans“⁴⁾ abgewiesen wird, dann ist es mit dem Konzil so, wie es bei den Propheten heißt: „Inite concilium et dissipabitur“⁵⁾. Es geht auch hier um das „quatenus“⁶⁾, wie es für die Väter gefordert wird.

Wie überhaupt in dieser Zeit Geschichtsschreibung Polemik ist - die Magdeburger Zenturien, an denen Hamelmann auch mitarbeiten sollte, suchen durch die Jahrhunderte hindurch nachzuweisen, daß das Papsttum widergöttlich sei -, so zeigt Hamelmann an Beispielen aus der Geschichte der Kirche,

⁵⁾ Diese Schrift, die schon in manchem den Übergang erkennen läßt, war 1552 dem Bischof von Münster, Minden und Osnabrück gewidmet worden, „me tunc imprudens conciliabulo isti submittebam“. Löffler, II, 201 f.

⁶⁾ Schon in der Widmung steht: „Ago . . . Deo Patri per Dominum nostrum Jesum Christum gratias immensas, quod me tandem, ex illis tenebris eripuerit.“ De autoritate synodorum, A 2.

1) De autoritate synodorum, A 2.

2) ebd. A 2 f.

3) ebd. A 5.

4) ebd. A 2.

5) ebd. A 5.

6) ebd. A 5 f.

daß Leute dem Konzil widerstanden „confirmati sacra scriptura“⁷⁾. Im positiven Sinne kann auf ein „generale concilium et universale“, das „ex omnibus colligi debet“⁸⁾, verwiesen werden. Es gibt immer Streitfragen in der Kirche, die das Konzil zu erörtern und über die es nach Verhandlungen Entscheidungen zu treffen hat⁹⁾; für die ganze Kirche ist das Apostelkonzil ein erstes Beispiel, aber „omnia autem ad Regulam legis et verbi Dei instituit“¹⁰⁾. Wenn so Konzile nicht allgemein abgelehnt werden, so muß sich Hamelmann äußern, welche Konzile anerkannt werden und „apud veteris in magna veneratione habita“¹¹⁾. Das sind die vier Konzilien: Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon. Jetzt ist die Lage so, daß die heutigen Konzile der Schrift nicht mehr entsprechen: „omnia quae nunc in Conciliis praecipuntur ex Diametro cum scriptura pugnant“¹²⁾. In ihren Beschlüssen richten sie sich nicht mehr nach dem Wort Gottes. In der Geschichte ist somit ein Verfall in der Gebundenheit der Konzile an das Wort Gottes zu merken. Konzile aber, „quae sua statuta omnia, autoritate verbi Dei et Apostolicae traditionis, id est, scripturae sacrae concludunt, veneramur et suscipimus“¹³⁾. Wenn die vier Hauptkonzilien, „quae contra haereticos ex verbo Dei concluderunt“¹⁴⁾, geirrt haben, wie viele Konzile gibt es dann, „quae errarunt“¹⁵⁾? Christus als Haupt der Kirche kann die Auseinandersetzungen in der Kirche beschwichtigen. Weil es aber Konzile gibt, die gegen Christus als das Haupt der Kirche stehen oder die nichts mit ihm zu tun haben wollen, so können auch Heilige Schrift und Dekrete der Konzilien gegeneinander stehen¹⁶⁾. „Stattua hominum“ nach Abschluß des Kanons können zurückgewiesen werden, „si quid in eis forte deviatum sit a veritate“¹⁷⁾. Spätere Konzilien können durch frühere verbessert werden, „si enim generale Concilium prius per posterius potestemendari, ergo sunt sibi contraria“¹⁸⁾. Wenn Konzilsbeschlüsse verändert werden können, „quid tantopere a Conciliis pendemus“¹⁹⁾? Wichtig ist nun die Frage der Berufung des Konzils. Man kann nicht behaupten, daß diese Gewalt beim römischen Bischof liege: „Falsum quoque est, quod Concilia debeant a Papa convocari Romano: et id repugnat primitivae Ecclesiae“²⁰⁾. In Jerusalem schon saß nicht Petrus, sondern Jakobus vor. Petrus stimmt dem zu, was Johannes und Jakobus sagten.

Wenn wirklich das Zugeständnis gemacht würde, daß nicht ohne die Gegenwart der Päpste das Konzil abgehalten werden dürfe, so hieße das

7) De autoritate synodorum, A 5.

8) ebd. B 5 f.

9) Für Luther ist das Konzil Außerung der Kirche, deren Substanz das Evangelium ist, W. A. 7, 721, 12.

10) De autoritate synodorum, A 5 f.

11) ebd. A 5 f.

12) ebd. A 5 ff.

13) ebd. A 5 ff.

14) ebd. A 5 ff.

15) ebd. A 5 ff.

16) ebd. B.

17) ebd. B.

18) ebd. B.

19) ebd. B.

20) ebd. B 3.

noch lange nicht, daß sie den Konzilien vorsitzen dürften. Wieder wird die Geschichte befragt: „Neque in primis Conciliis praesidebant Romani Episcopi.“ Nicht „Romanus Pontifex“ hat die Macht, „congregandi Synodos, sed Imperator“²¹⁾. Probus z. B. rechnete dem Athanasius hoch an, daß er die Argumente des Arius entkräftete, Ambrosius disputierte mit Auxentius²²⁾ „coram Caesare aut praefectis Imperatoris et toto populo: atque hanc cum illo conditionem inire voluit, ut qui vinceret, Episcopus esset“²³⁾. Neben den Bischöfen nahmen an den Konzilien auch „presbyteri, Diaconi, acoluti, laici et Philosophi gentiles“²⁴⁾ teil; auch wenn die Gelehrten untereinander disputierten, saß immer der Kaiser oder ein Gesandter des Kaisers vor. So liegt die Gewalt, die die Gegenseite dem Papste bei Berufung und Vorsitz des Konzils zuschreiben möchte, nicht bei diesem, sondern bei der weltlichen Obrigkeit.

c) Die Auffassung in den Spätschriften

In der ersten Schrift über die Frage der Konzilien sind die Punkte angedeutet, bei denen die weiteren Schriften anknüpfen. Die Schrift „De traditionibus apostolicis et tacitis“ bringt die gleichen Beispiele wie die Frühchrift. Trotzdem zählt Hamelmann weniger auf, er achtet schon mehr auf die weiteren Zusammenhänge. Wie sich schon vorher andeutete, sehen wir gerade hier, daß Hamelmann mehr Zeit zur systematischen Arbeit gehabt hat.

Die „concilia primaria“¹⁾ haben in „cognitione dogmatum“ und in „causis fidei“ aus der Schrift gefolgert und geschlossen, es wurde nichts angenommen, welches nicht „manifestissima Scriptura demonstraretur“²⁾. „Ex Scripturis semper contulerint de rebus fidei dubiis et controversis“³⁾. Wenn es um wichtige dogmatische Fragen ging, sieht man, „quanta reverentia ex Scripturis singula in synodis tractata sunt in primitiva Ecclesia“⁴⁾. Für die Gegenwart ist daraus zu lernen, „quod ad concilia attinet, hodie magna est quaestio, an possint novos fidei articulos condere, idque extra scripturam, quod quidem vetustissima concilia nunquam tentarunt“⁵⁾.

²¹⁾ ebd. B 5. In Jerusalem saß nicht Petrus, sondern Jakobus vor, Petrus stimmte dem zu, was Johannes und Jakobus sagten. Beim Konzil zu Nicäa waren die römischen Gesandten Vitius und Vincentius zugegen, welche Priester waren, „et tamen non praesiderunt sed sequabantur Episcopos“ B 5.

²²⁾ Auxentius, der Einsiedler, wurde 451 zum Konzil von Chalcedon berufen. M. P. G. 114, 1377-1436.

²³⁾ De autoritate synodorum, B 3. ²⁴⁾ ebd. B 3.

¹⁾ De traditionibus apostolicis et tacitis, 129.

²⁾ ebd. 133. ³⁾ ebd. 136. ⁴⁾ ebd. 133.

⁵⁾ De falsitate Jesuitarum... in citandis patribus pro confirmanda transsubstantiatione panis. A 5 ff.

Die Haeretiker wurden auf den Konzilien allein durch die Schrift widerlegt⁶⁾, „ex scriptura concilia metiri et examinari debent“⁷⁾, man kann den Konzilien widerstehen für den Fall, daß man „munitus autoritate scripturae Sacrae“⁸⁾ ist. Konzile irren⁹⁾, und so schreibt Hamelmann 1567 an die Paderborner: „Es weichen auch billig alle Concilia dem höchsten Concilio, darinne Gott der Vater den ausspruch gethan: ‚Das ist mein lieber Sohn, den solt ihr hören‘“¹⁰⁾. Päpste haben oft Konzile bekämpft¹¹⁾. Weltliche Herrscher haben meistens den Vorsitz geführt, „et episcopis praeceperint mandaverintque“¹²⁾. Von Bischöfen wurde selbst schon an den Kaiser appelliert, „et saepe ipsis etiam principibus delatum sit iudicium de doctrina“¹³⁾ 14). Wenn das Volk nicht in seiner Gesamtheit dabei war, so ist es doch durch Vertreter beim Konzil beteiligt gewesen¹⁵⁾.

d) Die Polemik gegen das Tridentinum

Die praktische antirömische Arbeit ist in der ersten Zeit Hamelmanns Hauptaufgabe; dazu gehört die direkte Auseinandersetzung mit dem Tridentinum. Bei allen konfessionellen Parteien stehen massive Vorwürfe im Vordergrund; Hamelmann behauptet allgemein, daß das Tridentinum nicht besser gewesen sei, „quam synedrion fuit Cayphae et Annae reliquorumque Pharisaeorum contra Christum collectum“¹⁾. Schon 1554 verwies Hamelmann darauf, daß sich die Gewohnheit der Päpsten, Konzile zu halten, durchaus „ab antiquo Ecclesiae primitivae more“²⁾ unterscheide. „Quare rogo omnes per Christum, quibus Christi gloria et propria salus cordi est, ne nimium vel Tridentino vel alicui Concilio tribuant, sed omnes Synodos metiantur ex verbo Dei: Si enim extra eius auctoritatem concluderunt, non astringimur eorum decretis“³⁾. Die Päpsten wollten weder im Wormser Religionsgespräch noch auf dem Tridentinum „disputare ex scriptura Sacra“⁴⁾. Das ist anders als „in aliis ecclesiasticis colloquiis et disputationibus, tam privatis quam publi-

6) „Ipsi etiam haeretici hac una semper convicti fuerint“, De traditionibus apostolicis et tacitis, 54 und ebd. 8.

7) ebd. 158. 8) ebd. 134. 9) ebd. 172.

10) Löffler, II, 186.

11) De traditionibus apostolicis et tacitis, 162.

12) ebd. 140. 13) ebd. 140. 14) ebd. 147.

15) „Semper notarii in conciliis et in colloquiis sint adhibendi, qui omnia bona fide excipiant de more veteris Ecclesiae.“ 152.

1) Löffler, II, 202. Luther spricht auch in „Von Conciliis und Kirchen“, 1539 von Kaiphas-, Pilatus- und Herodeskonzilien.

2) De auctoritate synodorum, B 5 ff.

3) ebd. B 5 ff.

4) De traditionibus apostolicis et tacitis, 120.

corum conciliorum“, daraus müßte man lernen, „quomodo etiam hodie in talibus negotiis fidei procedendum sit“⁵⁾. Im Tridentinum hatte man das Vorbild in früheren Konzilien, aber man hielt sich nicht daran.

Zu der Auffassung von den vier Hauptkonzilien der Frühschriften tritt jetzt der Beweis, daß auch in Basel die Schrift „iudex“ war. Die besondere Bevorzugung von Basel ist bei Hamelmann neu, das Tridentinum ist zu Ende gegangen. Der Polemiker sucht neue Argumente, er findet sie bei der Betrachtung der Geschichte anderer Konzilien. Da es immer die Frage ist, „utrum melius ex Sacris literis, an ex Traditionibus tacitis sint dirimendae controversiae“⁶⁾, kann man zeigen, „ut Basiliense concilium facit plenariam iudicem Scripturam, ita Tridentinum quidem Scripturae mentionem facit, sed interim illi aequiparat traditiones tacitas . . .“⁷⁾. Obwohl man im Tridentinum⁸⁾ die Zusicherung gegeben hatte, man wolle auf dieselbe Weise vorgehen wie beim Baseler Konzil, „in concilio Tridentino diversum statuerunt“⁹⁾. Machte Basel die Schrift zum Richter, so ordnete Trient geheime Traditionen bei, „quasi Scriptura non sit sufficiens et satis idonea“¹⁰⁾. Beim Tridentinum wurden die Konzilsbeschlüsse der alten Kirche gar nicht mitgehört, sondern die Beschlüsse späterer Konzilien - ausgenommen Basel¹¹⁾ -, bei denen als Vorstufe zum Tridentinum schon die scholastische Theologie vorherrschte und Päpste sich wie Tyrannen benahmten, wurden maßgebend. Die Briefe der Apostel wurden auf dem Tridentinum durch die geheimen Traditionen, die „ex apocryphis et reiectis Ecclesiae libris“¹²⁾ stammen, ersetzt; diese wurden jetzt kanonreife: „etiam soleant statuta et decreta Romanensium episcoporum et Papatum Apostolicas traditiones vocare“¹³⁾, so wollten sie „sub ficto et dubio nomine traditionum Apostolicarum . . . etiam intelligi impia pontificum decreta“¹⁴⁾. Wenn ein Streit über 2. Thess. 2, 15 geführt wird, was unter „*παράδοσις*“ zu verstehen ist, so wollen die Tridentiner „hoc dicto . . . suas tacitas traditiones confirmari“¹⁵⁾. An die Stelle

5) ebd. 136. 6) ebd. 1. 7) ebd. 139.

8) „Quid egerit Concilium Tridentinum satis perspicue explicuit Paulus Vergerius“, De autoritate synodorum, 5 ff. Eine biographische Übersicht über Vergerios literarische Tätigkeit s. bei F. Hubert: Vergerios publizistische Thätigkeit, Göttingen 1893, Vergerio, der den größten Teil seines Lebens altgläubig gewesen war, wurde, aus den Reformbewegungen kommend, ein Gegner der Tridentiner und der römischen Kirche (Hubert, 14 ff.).

9) De traditionibus apostolicis et tacitis, 138.

10) ebd. 138.

11) Basel erhält sogar das Lob: „lex divina, praxis Christi Apostolica, et Ecclesiae primitivae una cum conciliis et doctoribus fundantibus se veracriter in eadem, pro verissimo et indifferenti iudice in hoc concilio Basiliensi admittentur“ (138).

12) ebd. 251.

13) ebd. 139.

14) ebd. 139.

15) ebd. 76.

des Evangeliums wurden die Dekrete der Konzilien sogar so gesetzt, wie es ihnen gerade gefällig war. Wo das Baseler Konzil „de primitiva Ecclesia“ sprach, „ibi dicit Tridentinum de catholica Ecclesia, et ipsis catholica dicitur Romana illa spelunca: ut is esset intellectus, id suscipiendum esse tantum in ista synodo, in quod consentiret“¹⁶⁾. So irrt das Tridentinum, „tam videat pius lector diversitatem“¹⁷⁾.

e) Die Synodenfrage in Auseinandersetzung mit den Reformierten

Bei der Frage der Konzilien und Synoden finden wir Hamelmann auch schon in Auseinandersetzung mit der anderen Front, die sich vorher abzeichnet¹⁾. Nach dem Schmalkaldischen Krieg hatte sich die synodale Tätigkeit im evangelischen Raum wieder belebt²⁾. Man erörtert die Widerlegung der Wiedertäufer auf Synoden, Hamelmann hält gerade hier das Gespräch für wichtig, er verweist darauf, daß selbst die Papisten wüßten, wie man die Anabaptisten aus der Schrift widerlegen könnte³⁾. Auch im reformierten Raum kann man solche Gespräche verzeichnen, aber es finden sich Unterschiede bei der Frage von Voratz und Teilnahme an Synoden. Die Gegenseite rühmt sich, daß die Calvinischen Pfarrer „Calvinische Lehre / unnd ihre sonderliche Ceremonien“⁴⁾ verteidigen vor der „ganzken Gemeinheit“. Dagegen wendet Hamelmann ein, daß man „Schwere Quaestiones / Fragen / und wichtige Articuli unser Christlichen Religion“ nicht sollte „vor den simplen / einfeltigen Leuten und gemeinen Poebel davon zudisputiren / fuerbringen“⁵⁾. Denn solchen Leuten sind die Sachen zu hoch, sie können das nicht „verstehen / vil weniger darueber richten“⁶⁾, daraus folgt, daß „Verwirrung“ und „Unrichtigkeit“ entsteht.

Die Calvinisten und Schwärmer haben ihre Sache „durch Auffruhr und Meuterey“⁷⁾ fertiggebracht⁸⁾ und sind an den meisten „Orten der hohen Obrigkeit“ entgegen gewesen⁹⁾.

In der Auseinandersetzung mit Rom wurde nicht gegen die Gegenwart der Allgemeinheit beim Konzil polemisiert, ja es wurde gerade das Konzil

¹⁶⁾ ebd. 139. ¹⁷⁾ ebd. 139.

1) Konzilien-Synoden wird synonym gebraucht. In innerprotestantischen Auseinandersetzungen spricht z. B. Chyträus auch von Synoden (bei O. F. Schüz, Bd. 2 Appendix, 23). „Es ist ja ein schoener Nahm Synodus, und sollten in streitigen Sachen christliche Synodi gehalten werden.“

2) Stupperich, Kirche und Synode bei Melancthon, 206.

3) De traditionibus apostolicis et tacitis, 220.

4) Antwort auff die Vorrede D. Pezelii, 8.

5) ebd. 9. 6) ebd. 10. 7) ebd. 8.

8) Narratio historica, H 5.

9) Antwort auff die Vorrede D. Pezelii, 10.

als Sache der ganzen Christenheit hingestellt. Hier werden Laien, obwohl verständige, gottesfürchtige „Laien“¹⁰⁾ nicht ausgeschlossen werden, da es ihrer Seelen Seligkeit betrifft, wegen der Verwirrung, die aus ihrer Teilnahme entstehen könnte, ein wenig in den Hintergrund gerückt. Für die Appellation an die Obrigkeit findet Hamelmann wieder Beispiele bei Paulus¹¹⁾, oder Athanasius¹²⁾. Letzterer disputierte mit Arius nicht vor den Laien, sondern vor dem „thewren Keiser / unnd fuer den anwesenden andern gelehrten Bischoffen unnd Priestern“¹³⁾.

f) Die Aufgabe der Obrigkeit bei den Synoden und in der Kirche

In den Auseinandersetzungen mit der römischen Seite erörterte Hamelmann die Frage, „an principes seculares in synodis vel disputationibus possint praesidere, concludere, sententiam dicere easque convocare et gubernare“ (1561). Bei der Gegenseite werden bei Konzilien „principes“, die auch Laien¹⁾ genannt werden, ausgeschlossen. Die Bischöfe oder sogar der Papst allein maßen sich hier Rechte an. „Verum aliter loquitur vetustas“²⁾. Wieder von der Schrift herkommend und auf die Väter verweisend hat Hamelmann neue Vorschläge vorzubringen³⁾. Die Stelle des Papstes bei den Konzilien hat die weltliche Obrigkeit einzunehmen, sie hat das Recht, „in causa religionis“ Recht zu sprechen, „suscipere patrocini-

¹⁰⁾ ebd. 10. ¹¹⁾ ebd. 10. ¹²⁾ ebd. 9.

¹³⁾ Bei den Emdenern war es gerade anders; als sie in Aurich mit Johannes Ligarius disputieren sollten, haben die Emdener abgeschlagen, da sie sich nur vor ihrer eigenen Gemeinde verantworten wollten. Zu Johannes Ligarius s. H. Garrelts, Johannes Ligarius. Sein Leben und seine Bedeutung für das Luthertum Ostfrieslands und der Niederlande, Emden 1915, dort auch weitere Literaturhinweise; s. a. Wasserbach, 827 ff., für den weiteren Umkreis s. Bertram, Historischer Beweis, daß Ost-Friesland zur Zeit der Reformation der Evangelisch-Lutherischen, und nicht der Reformierten Kirchen beygetreten sey. Oldenburg 1732.

¹⁾ Quaestio, an principes, A 4.

²⁾ ebd. A 4.

³⁾ ebd. A 4. Mit an erster Stelle steht Chrysostomus. Es ist die Frage, ob Hamelmann sich eine Auswahl von Väterstellen zusammengestellt hat, die er dann später zu den bestimmten Problemen immer wieder anführt. Man kann hier bei unserer Frage die „quaestio, an principes“ mit „De traditionibus apostolicis et tacitis“, 140 ff. vergleichen. Dieser Vergleich zeigt, daß in letzterem Werk, das sieben Jahre später erschien, aus dem ausführlicheren Büchlein der früheren Zeit bestimmte Zitate angeführt werden. Hamelmann wird, da es sich hier oft um gleiche Zitate handelt, die in den späteren Schriften auch manchmal nur referiert werden, seine früheren Spezialarbeiten wieder herangezogen und excerptiert haben. Er hatte andererseits an neuen Wirkungsorten Bibliotheken zur Verfügung und konnte zu neuen Fragen die Väter wieder durchsehen.

nium veritatis, atque dijudicationem dogmatum⁴⁾ 5) 6). Es finden sich bei Hamelmann nicht weitere Erörterungen über den Unterschied zwischen dem weltlichen und geistlichen Regiment, wie sie bei Luther in der Mitte der Betrachtungen standen⁷⁾. Bei Hamelmann wird einfach gefragt, ob die Obrigkeit, wenn sie für die Berufung frommer Prediger vorher bei Gelehrten Rat eingeholt hat, das Recht hat, fromme und verdächtige Prediger auszutauschen. Es ist unrecht, daß eine christliche Obrigkeit „nicht macht solte haben irgent wo hin / ja auch auß weitem ortein Prediger zu beruffen“⁸⁾. Die Obrigkeit kann das Ihrige dazu beitragen, daß die „ware Religion“⁹⁾ gefördert werde. Die Widmungen sehr vieler Schriften Hamelmanns gehen an die Landesherrn im nordwestdeutschen Raum¹⁰⁾; auch vom weiteren Adel erwartet er viel: „Ich trag auch keinen zweyffel / das in allen Lendern und Stetten viele frome / Gottselige vom Adel und andere Herrn und Bürger noch vorhanden sein / die es sezt herzlich gut mit der waren Religion meinen“¹¹⁾. Es gibt aber auch die Möglichkeit, daß sich der einzelne in Sachen der Religion gegen die Obrigkeit auflehnt¹²⁾. So vertritt Hamelmann in seiner Reformationsgeschichte Westfalens im Abschnitt Paderborn z. B. die Auffassung, daß man der katholischen Obrigkeit mit Hinweis auf Acta 5, 29 entgegenstehen könnte, wenn sie das Wort Gottes unterdrückte. Aber es soll geschehen mit demütigen, glimpflichen Worten, nicht mit „Halsstarrigkeit“ oder „Mutwilligkeit“¹³⁾, wie sich die Calvinisten gegen ihre „hohe Obrigkeit“ wenden und sich gegen sie auf ihre „Gemeinheit“¹⁴⁾ berufen.

4) Brief Hamelmanns an den Kölner Rat, A 3.

5) Es ergibt sich von selbst die Forderung: „Reverentia enim praesentiae potentium semper insolentes in officio retinebit, studiosis et fidelibus addet alacritatem et calcar, et omnibus ad tranquillitatem hortatrix commoda esse poterit.“ (quaestio, an principes seculares in synodis possint praesidere, A 3.)

6) Hamelmann appelliert an den Kölner Rat: „libere et sub salvo conducto, aperteque coram idoneis iudicibus, et notariis omnia syncere excipientibus dissere ... contra eosdem ut sic emergat veritas etiam apud vos in vestra urbe.“ A 3.

7) Törnwall, Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, München 1947, 76.

8) Gespräch zwischen Hamelmann und Iffelburgh.

9) Widerlegung, Vorrede, 1. T., b 4. Hier finden sich bei Hamelmann eher melanchthonische Gedanken; s. dazu Schwarzenau, 31 ff.

10) Die „Quaestio, an principes“, 1561, ist z. B. den Grafen Philipp und Franz von Waldeck gewidmet. Oft spielt der konfessionelle Standpunkt der Stadt oder Fürstlichkeit keine Rolle, „man wendet sich an jeden, um jeden einzelnen zu gewinnen oder in seiner religiösen Anschauung zu erhalten.“ (Legge 15.)

11) Widerlegung 1. T., Vorrede b 4.

12) Es sei daran erinnert, daß Luther 1523 eine Schrift geschrieben hat mit dem Titel: „Daß eine christliche Versammlung . . . Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen.“ S. W. A. 11, 408 ff.

13) Antwort auf die Vorrede D. Pezelii, 11. 14) ebd. 15.

6. Wesen und Bedeutung der Kirche

a) Die Äußerung im Düsseldorfer Verhör 1555 und in den übrigen Frühschriften

Im Jahre 1555 wurde Hamelmann in Düsseldorf durch den Hofprediger des Herzogs Wilhelm von Cleve verhört. Hamelmann gibt sich hier, allerdings unvorbereitet¹⁾, wie er sagt, in nuce Rechenschaft über seinen theologischen Standpunkt. Hier wird Hamelmann auch nach seinem Kirchenbegriff gefragt. Die Schrift „de sacerdotum coniugio“ hatte schon vorher in einem Dialog zwischen Bischof und Diakon Gedanken über die Kirche geäußert. Die Kirche ist „veritatis columna“²⁾. Hamelmann bekämpft hier die Dekrete der Kirche noch nicht³⁾, obwohl ihm das vorgeworfen wird⁴⁾. Bei den einzelnen Fragen schiebt der Bischof, darunter ist der streng römische Standpunkt gemeint, wenn er den apostolischen Ursprung mancher Dekrete und Gewohnheiten nicht mehr beweisen kann, einiges der orientalischen Kirche zu⁵⁾. Darauf entgegnet der Diakon, das ist Hamelmanns Meinung: „Si autem aliter se Romana, aliter Orientalis habet ecclesia, sunt diversae et aliae, et per consequens duae sunt ecclesiae“⁶⁾. Die Antwort des Bischofs: „Duae ecclesiae non sunt, una est, sed diversae consuetudines in diversis locis pro tempore et conditione hominum observantur“⁷⁾. Im Jahre 1552 hatte sich Hamelmann noch dem Konzil unterworfen, 1555 rechnet er sich dem Konzil gegenüber zu den Verteidigern der wahren Kirche⁸⁾. Er legt nach der Auffassung der C. A. dar: „Scio ecclesiam esse coetum credentium retinentem puram doctrinam evangelii eamque solam cum vero usu sacramentorum iuxta institutionem Christi“⁹⁾. Das schließt nicht aus, von der Sichtbarkeit der Kirche zu reden, diese ist „visibilis . . . et in toto terrarum orbe dispersa“¹⁰⁾. Die Kirche ist aber nicht an einen Ort gebunden „veluti quidam somniant“¹¹⁾. Die Kirche ist rein, weil sie durch das Blut Christi unbefleckt ist, aber es können in ihr viele Heuchler und Böse sein. Gerade in den übrigen Schriften sieht man, daß die Gedankenführung Hamelmanns hier ganz durch die Polemik gegen Rom bestimmt ist, Hamelmann bekämpft die Hierarchie, er beruft sich auf seine Äußerungen von 1555, daß die wahre Kirche von den Aposteln „non alia . . . quam

¹⁾ „Licet non praemeditatus huc accedam, etiam absque ullo libro.“
Löffler, II, 255.

²⁾ De sacerdotum coniugio, A 2.

³⁾ „Nec unquam ego ab antiquae et primitivae, hoc est, apostolicae et verae ecclesiae sententia, vel perfectissimorum antiquissimorumque conciliorum decretis dissensi vel dissentendum putavi.“ ebd. A 2.

⁴⁾ ebd. A 3.

⁵⁾ ebd. B 2.

⁶⁾ ebd. B 2.

⁷⁾ ebd. B 4.

⁸⁾ De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 62.

⁹⁾ Löffler, II, 271.

¹⁰⁾ ebd. 271.

¹¹⁾ Löffler, II, 271.

scripturam sacram¹²⁾ angenommen hätte. Die römische Kirche hat die Schrift verfälscht und gebraucht sie nicht: „Notum sit, quod Romanorum Ecclesia non potest esse vera quae non pro solis veris habuit ea quae ab Apostolis acceperit“¹³⁾. Auch in den weiteren Schriften wird ausgeführt, daß die Kirche nur sichtbar ist, indem sie verkündigt und Sakramente gebraucht¹⁴⁾. Es geht immer darum, daß die Kirche „fundata“ in der Schrift ist¹⁵⁾. Für diesen Hinweis hat Hamelmann den Konsensus der Väter hinter sich¹⁶⁾. Der Fehler Groppers und Ecks ist es, daß sie sagen: „Ecclesiam esse et fuisse ante scripturam“¹⁷⁾. Die Kirche ist die Braut Christi, Christus ist das Haupt der Kirche. Wenn die Kirche nur lehren darf, was Christus gelehrt hat: „quare peregrini et mercenarii ut Papae et Pontifices vocem Christi non audiunt?“¹⁸⁾. Weil die Kirche von Christus lebt, „certum . . . est nos per corporis mortem vitam a Christo, per sanguinis effusionem, remissionem peccatorum iuxta verba eius habere“¹⁹⁾. Die Kirche darf weder Dekrete „opprimere“²⁰⁾ noch Artikel des Glaubens „adocere“²¹⁾. Wenn die Kirche „regnum Christi“²²⁾ ist, so muß Christus regieren, und das tut er durch sein Wort. Hamelmann kann aber den Begriff der Kirche gar nicht ausklammern. Wir finden bei Hamelmann parallele Überlegungen zu Luthers Gedanken über Wort und Kirche²³⁾. Nur ist hier die Lage insofern verändert, als man den Begriff Wort schon öfter durch den Begriff Schrift ersetzen kann, da wir in dem Gefälle stehen, in dem letztlich die Auffassung von der Schrift die ursprüngliche Auffassung Luthers vom Wort verdeckt.

b) Die Auffassung in den Spätschriften

Auch hier werden die Anschauungen der ersten Schriften weiter ausgezogen. In der Zwischenzeit fanden die Auseinandersetzungen mit den Kölner Theologen statt, z. B. die mit Jakob Horst, der Kanonikus an St. Gereon in Köln war¹⁾. Hamelmann kennt die Meinung von Gropper, Lindanus, Canisius²⁾ und Hofius. Im Gespräch mit ihnen geht es jetzt um die Behauptung: „Maior est Ecclesiae autoritas quam Evangelii“³⁾. Hamelmann

12) Cum scriptura sacra consensus, E 4.

13) ebd. E 4.

14) ebd. E 5 ff.

15) ebd. E 5 f.

16) ebd. F 4.

17) ebd. F 5.

18) ebd. E 5 ff.

19) ebd. E 3.

20) ebd. E 4.

21) ebd. E 4.

22) ebd. F 5.

23) s. dazu M. Doerne, Gottes Volk und Gottes Wort, Lutherjahrbuch 1932, 61 ff., 89, weitere Literatur s. a. K. Holl, Gesammelte Aufsätze I, 288 ff.

1) Zu Horst s. Löffler, II, 48, 184, 220 ff., 418.

2) Zu Canisius s. D. Schäfer, Petrus Canisius. Kampf eines Jesuiten um die Reform der katholischen Kirche Deutschlands, Göttingen 1931, weitere Literaturangaben bei K. Schottenloher, I, 106 ff.

3) De traditionibus apostolicis et tacitis, 585.

entgegnet mit dem Hinweis auf das Verhältnis Christus-Mose. Wenn Christus gesagt hat, seine Zuhörer sollten auf Mose hören, so ist dadurch die Autorität des Mose aber nicht größer als die Christi. So auch hier: „Non enim Ecclesia est magis audienda quam Evangelium et doctrina Christi. Si illa magis esset audienda, quid ergo opus esset eius doctrina?“⁴⁾. Es wird auch hier behauptet: „Ecclesia non est fons vitae, sed coetus bibentium ex fonte vitae“⁵⁾. Die Kirche sind die „electi Dei“⁶⁾, Die Kirche ist „cunctus Christi fidelis populus“⁷⁾, Christus ist der Herr, „oportet ut illum audiat“⁸⁾, und „summa unitas“ ist es, „in Christus manere“⁹⁾, denn in „una fide“¹⁰⁾ besteht die Kirche. Im Anschluß an Augustin kann gesagt werden: „Est... certissima nota ecclesiae, Scriptura ipsa“¹¹⁾. Daher „quicquid non est ecclesiasticum, sive in canonica scriptura expressum, id non est recipiendum“¹²⁾. Wer kann da noch sagen: „Ecclesiam esse supra Scripturam? aut illam immutare posse, quod in Scripturis traditum est?“¹³⁾.

Sind die Forderungen erfüllt, daß die Kirche als Zeugin des Wortes dem Worte die absolute Autorität zuschreibt, so kann Hamelmann, wie es schon bei der Frage nach der Bedeutung der Väter und der Konzilien geschah, sagen: „non negamus audiendam esse Ecclesiam Christi: sed si audiatur ex illa vox sponsi“¹⁴⁾. Wenn die wahre und katholische Kirche allein auf die Stimme Christi hört, muß gesagt werden „quod non erret“¹⁵⁾. Diese Kirche muß die Ketzer und Irrlehrer, wie es Hamelmann später als Oldenburger Superintendent auch tut, wo er zusammen mit der Obrigkeit in seinem Amt der „Evangeliums predigt“ und „Sacramentsdarreichung“¹⁶⁾ die wahre Kirche vertritt, ausstoßen, denn die Irrlehrer sind „mutwillige verfälscher der Schrift“¹⁷⁾. Diese sind daher für die Kirche nicht mehr tragbar.

c) Schrift und römische Kirche

Die Papisten sind für Hamelmann, „qui hodie Ecclesiastici vocantur, quorum (proh dolor) maior pars“¹⁾ ist, sie rufen nicht zu Christus, sondern „ad pseudoepiscopum“²⁾. Wir müssen hier beachten, daß die „Protestanten

4) ebd. 586.

5) ebd. 687.

6) De gaudiis vitae aeternae, A 5 ff.

7) De traditionibus apostolicis et tacitis, 192.

8) ebd. 592.

9) ebd. 674.

10) ebd. 587.

11) ebd. 584.

12) ebd. 346.

13) ebd. 672.

14) ebd. 591.

15) ebd. 686.

16) E. Schlink, Bekenntnisschriften, 310 ff.

17) Schauenburg, Täuferbewegung, 40 und 43.

1) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 25.

2) De traditionibus apostolicis et tacitis, 687.

wie die Katholiken . . in die Diskussion . . einen heftigen, hochmütigen, verachtungsvollen, sogar beleidigenden Ton, welcher die Gegner nur aufregen und voneinander entfernen konnte³⁾, brachten. So dürfen wir nicht überrascht sein, daß auch Hamelmann immer im Blick auf Rom behauptet, es sei ursprünglich „virgo“ gewesen, aber „post discessionem Apostolorum haeresis et falsa dogmata grassari coeperunt, num videri potest mirum post tot secula Romanos Pontifices nemine reclamante tantum superstitionum et haeresim pelagus in Ecclesiam Dei invexisse, eamque his commaculasse“⁴⁾. Wenn die Kirche in der „simplicitas“ und „puritas“⁵⁾ geblieben wäre, wären Sekten und Irrtümer, wie sie später entstanden sind, unmöglich gewesen. Die Papisten haben sich auch „Ecclesiae titulum tam longo annorum spacio magnifice“ angemacht⁶⁾. Die wahre Kirche ist immer verfolgt. Da das die römische Kirche nicht ist, ist es ein Kriterium, das dafür spricht, daß sie nicht wahre Kirche ist⁷⁾. Daß die römische Kirche auf andere Schriften und nicht „ad solas scripturas sacras“⁸⁾ zurückgeht, ist bekannt. „Christus non facit Romanam ecclesiam sive aliam quam cunque fontem vitae“⁹⁾. Wenn sich die alte Kirche apostolisch und katholisch genannt hat¹⁰⁾, so ist damit nicht gesagt, daß die römische Kirche das geblieben ist. Wie ist es mit der Bevorzugung Roms in der Geschichte der Kirche? Paulus hat neben Rom auch an Korinth und Ephesus Briefe geschickt. Kann man da sagen, daß diese Städte auch nicht irren können? Andere Städte haben wohl bei Rom Berufung eingelegt¹¹⁾, „si maxime aliquando praerogativam habuisset Romana, tunc vere cum aliis illam propter peccata perdidisset“¹²⁾. Wie die Häretiker „sine Scripturis credere, ut adversus Scripturas credant: idem certe faciunt hodie Papistae“¹³⁾. Wie ist es mit dem Gemeinsamen zwischen Hamelmanns Seite und der Römischen Kirche? „Habent et adversarii nostri omnia nobiscum communia, scripturam sanctam, at non solam, Episcopos, ordines, item Baptismum et Eucharistiam, verum haec Sacramenta non sola, item ipsum Christum, sed non solum Christum, ut cognoscimus“¹⁴⁾.

Der Papst kann nicht das Haupt der Kirche sein, weil Christus das Haupt der Kirche ist¹⁵⁾, denn „non potest capita duo habere unum corpus, ita

3) Polman, 30, zu Hosius Lorb, Hosius, 64, 230.

4) Cum scriptura sacra consensus, E 5.

5) De traditionibus apostolicis et tacitis, 873.

6) Brevis admonitio contra Horstium, A 3.

7) Responsio secunda, B 5.

8) Cum scriptura sacra consensus, F.

9) De traditionibus apostolicis et tacitis, 687.

10) ebd. 610.

11) ebd. 610.

12) ebd. 655.

13) ebd. 535.

14) Cum scriptura sacra consensus, F.

15) De traditionibus apostolicis et tacitis, 396.

nec Ecclesia“¹⁶⁾. Wenn dann der Papst noch nach irdischer Macht strebt und sich auf sie stützt, so muß dieses Handeln falsch sein, da das Reich Christi nicht von dieser Welt ist. Der Papst kann auch nicht nur ein wenig geringer sein als Christus. Der Papst reißt an sich, „dominium et primatum in reliquis ecclesiis et episcopos“¹⁷⁾, diese Macht hat er nicht „ex iure Divinae scripturae nec ex Apostolicae Ecclesiae consensu et permissione, sed ex sua violentia et arrogancia.“ Der Papst predigt auch nicht mehr Christus, wie das Petrus getan hat, es werden zwei Ziele verfolgt: „unum, ut auferent dignitatem et amplitudinem Romanae sedis; alterum, ut arbitantes externam pietatem multum valere“¹⁸⁾. Christus sorgte sich um die Armen, dagegen „Papae, Cardinales, Episcopi, Papales atque Praelati, Monachi, Sacrificuli et Jesuitae toti mundi bona sibi raperunt“¹⁹⁾. Viele von ihnen, wie selbst der Papst, Kardinäle und viele Bischöfe „volunt sanctissimi beatissimi, gratiosissimi et summi dici, wollen auch Ehr und fürstliche / und der gleichen Tittel haben“²⁰⁾. Zur „ambitio“²¹⁾ wird wieder die Geschichte beleuchtet: „Victor sibi rapuit imperium excommunicationis super Asianos: Sixtus se vocat universalem episcopum“²²⁾. Aber die Beobachtung der Geschichte zeigt auch: „Papae inter se dissentire“²³⁾, andererseits hat es auch Päpste gegeben, die sich den Kaisern unterwarfen²⁴⁾. Wenn der Bischof ist, „qui legitime ordinatur, et Apostolicam et Evangelicam traditionem retinet“, kann man sagen: „talis non est Romanus nostro tempore praesul“²⁵⁾. Der römische Bischof „non ordinatur per impositionem manuum“²⁶⁾. Er ist also nicht „sanctissimus“²⁷⁾ zu nennen.

Hamelmann verweist u. a. auf Cyriacus Spangenberg²⁸⁾, der gesagt habe, „Papam esse vivum verum Antichristum“²⁹⁾. In den für breitere Schichten bestimmten Schriften behauptet Hamelmann, manche Päpste seien Zauberer gewesen³⁰⁾. Wie falsch die „Donatio Constantini“ ist, zeigte Laurentius Valla³¹⁾.

16) ebd. 600.

17) ebd. 681.

18) ebd. 683.

19) Collatio coenae dominicae, A 8.

20) ebd. A 8.

21) De traditionibus apostolicis et tacitis, 684.

22) ebd. 681.

23) ebd. 683.

24) ebd. 615.

25) ebd. 566.

26) ebd. 566.

27) ebd. 189.

28) Zu Spangenberg J. G. Kawerau in R. E. 18, 1906, 567 ff.

29) De traditionibus apostolicis et tacitis, 664.

30) „Beste sind Zauberer gewesen. Sie kan ich nicht fuerueber / Ich mus auch des gedenken / das der Mehrer theil der Hellischen. (Ich solt sagen Heiligen) Vetter zu Rom / große Zauberer und Schwarzkuenstler gewesen.“ Der Teufel selbst, 75.

31) Zu Valla s. Wagenmann R. E. 20, 422 ff.

d) Die Frage der apostolischen Sukzession

Der römische Anspruch der „*successio ordinaria in cathedra Petri*“¹⁾, die Meinung, daß, wenn man sich an die ununterbrochene Sukzession der römischen Kirche halte, man auch die Schrift „*continua successione*“²⁾ überliefert bekomme, kann dem Gefühl der Sicherheit, das schon im Alten Testament verwerflich ist, entspringen. Was gibt es anderes, welches „*per universalem et catholicam doctrinam, et per veritatis traditionem, quae per singulas aetatum successiones incorrupta mansit semper in omnibus ubique ecclesiis intelligi, quam Scriptura ipsa Apostolorum*“³⁾? Wenn man auf Sukzession Wert legt, so soll man es in dem Sinne tun, daß die Schrift in der Kirche bewahrt und weitergegeben wird. Bei den Papisten richtet sich die Sukzession nach Ort, Sitz und äußeren Ordnungen: „*non autem praedicatione et conservatione solius doctrinae Apostolicae*“⁴⁾. Man muß bei diesen Fragen Matth. 16 berücksichtigen. Petrus kam schon damals ein Vorrecht und Vorrang zu⁵⁾, aber das war ihm nicht eine Gewalt über die anderen, „*nihil simile habuit cum dominatione*“⁶⁾. Wenn Petrus die anderen in seinem Kreis überragte, so heißt das nicht, daß er auch der erste in der Kirche ist. Christus hat, als die Apostel über den Vorrang stritten, ihnen ein „*exemplum humilitatis*“⁷⁾ gegeben.

Darauf wieder neu zu verweisen, aber auch auf die damit zusammenhängende Demut des Christen, war das Verdienst der „*Devotio moderna*“ gewesen⁸⁾. Hamelmann kann dieses Moment seiner Polemik aus den Kreisen der *Devotio* genommen haben, andererseits kann es ihm aber auch von seinem Bibel- und Väterstudium her geboten scheinen⁹⁾.

e) Schrift und Geist

Nicht in der Hauptsache in Antithese zum Spiritualismus, daß man den Geist sucht ohne das Mittel, das Wort ohne die Schrift, kommt Hamelmann auf den Heiligen Geist zu sprechen¹⁾, sondern in Antithese zu denen, die

1) De traditionibus apostolicis et tacitis, 668.

2) ebd. 1.

3) ebd. 583.

4) ebd. 527.

5) ebd. 618.

6) ebd. 618

7) ebd. 618.

8) vgl. z. B. De Imitatione Christi Libri quattuor Editio accuratissime emendata, Romae-Tornaci-Parisiis 1946, „*Esto humilis et pacificus, et erit tecum Jesus*“ II, 8, 3; ferner I, 7, 3; II, 2, 2; II, 3, 2.

9) Wie sehr es sich hier aber auch um augustinische Gedanken handelt, s. A. Zunkeller, Das Mönchtum des heiligen Augustinus, Würzburg 1950, vgl. zu Bernhard von Clairvaux, O. Castrén, Bernhard von Clairvaux, Diss. Lund 1932.

1) In der Kirchenordnung wird in allgemeiner Weise gefragt, ob der Heilige Geist nicht außerhalb und „ohne das wort / und brauch der Sakrament / in der Menschen Herzen krefftig“ ist, J. II. Die Antwort ist, daß es eine große Gotteslästerung bedeutet zu behaupten, der Heilige Geist wolle in uns wirken und kräftig sein, auch wenn wir uns nicht zum Wort, zur Predigt und zu den Sakramenten halten.

„neue Wahrheiten“ in die Kirche durch den Heiligen Geist eingeführt wissen wollen. Wenn die „*traditiones humanae post Apostolorum tempora introductae*“, sind alle „*illa veritas, in quam discipulus Christi Spiritus sanctus induxit*“²⁾, dann könnte man nicht mehr sagen, daß der Heilige Geist die Apostel in die volle Wahrheit eingeführt hat.

Aber die Apostel, welche vom Heiligen Geist inspiriert waren, hatten diese volle Wahrheit. Die Inspiration wird hier bei Hamelmann noch nicht als Verbalinspiration verstanden³⁾. Das Objekt der Inspiration sind in erster Linie die Autoren der Schrift, insofern steht Hamelmann näher bei den Reformatoren, namentlich Luther⁴⁾, als bei späteren Vertretern der Verbalinspiration⁵⁾.

Der Heilige Geist ist „ein eingeber aller heiligen Schrift (wie Paulus und Petrus zeugen)“⁶⁾, so ist Christus et spiritus Christi... autor novi Testamenti“⁷⁾. Hamelmann kann auch sagen: „*Spiritus sanctus inspiravit doctrinam scripturae: 2 Timoth. 3. Ideo illa est veritas*“⁸⁾. Aber alles wird nur behauptet, um nachzuweisen: „*Spiritus sanctus non est datus, ut nova quaedam adferat ad salutem necessaria, sed ut doctrinam Christi declaret*“⁹⁾. So soll es niemandem zweifelhaft sein, „*quod Apostoli impulsu Spiritus sancti eiusque instinctu ad propagationem Evangelii Dei, cuius erant ministri, omnia quae in novo Testamento hodie extant, conscripserint*“¹⁰⁾. Für die Gegenwart bedeutet das, wie bei Luthers bekanntem Ausspruch: „*Spiritus sanctus mus uns ansprechen verbo Dei*“¹¹⁾, der Heilige Geist ist „*efficax in creditibus*“¹²⁾. Durch die Schrift wirkt und arbeitet der Heilige Geist in der Kirche¹³⁾. Das Evangelium ist „*mysterium Spiritus*“¹⁴⁾.

2) De traditionibus apostolicis et tacitis, 875.

3) Daß die Ritschlsche Alternative - die eine freiere Inspirationslehre, die nur auf den Offenbarungsinhalt der Schrift geht, einer strengeren, die den Wortlaut selbst betrifft, entgegengesetzt und in Flacius den ersten Vertreter der Verbalinspiration unter den lutherischen Theologen, 1, 142, sehen will, - schon bei Flacius nicht ausreicht, hat Moldaenke (309) nachgewiesen.

4) S. zu Luther Ritschl, I, 60 ff.; K. Thieme, Luthers Testament wider Rom, 1900; P. Althaus, Autorität und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel in Theol. Aufsätze, 1929, 140 ff.; P. Schempp, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, 1929; W. Elert, Morphologie des Luthertums, I, 166 ff.

5) zur weiteren Inspirationslehre s. H. Schmid, Dogmatik der evgl. Kirche, 18 ff. und W. Elert, Dogmatik, 169 ff.

6) Gandersheimer Predigt, F. V ff.

7) De traditionibus apostolicis et tacitis, 179.

8) ebd. 15.

9) ebd. 875.

10) ebd. 876.

11) W. A. 29, 580, 3.

12) De traditionibus apostolicis et tacitis, 16.

13) ebd. 16.

14) Friesisches Kolloquium, D 5 f.

Wenn Christus selbst gesagt hat, er habe noch vieles mitzuteilen, so versprach er nicht neue Offenbarungen, denn der Heilige Geist lehrt nichts anderes, als was Christus gelehrt hat. „Sed illa solum, . . omnia tradidit, quae Christus dixerat antea“¹⁵⁾. Wenn die volle Wahrheit in der Schrift „complexus“¹⁶⁾ ist, so kann keine Theologie aus neuen „revelationes“¹⁷⁾ bestehen. Der Heilige Geist wird gegeben, „non ut nos abducat a schola Christi, sed potius ut rata sit vox illa, qua iubemur ipsum audire, alioqui Christi gloriae detraheret“¹⁸⁾. Wenn die Evangelien wahr sind, welche die „obsignatio“ des Heiligen Geistes haben¹⁹⁾, „non reperimus in aliquo pontificiorum, vel etiam fidelium, efficacem fuisse spiritum per traditiones tacitas extra scripturam: nec quoque leguntur inspiratae esse a spiritu S.“²⁰⁾. Wenn man bei den Vätern vieles findet, wo man nicht von einem „consentire“²¹⁾ mit der Schrift sprechen kann, so ist da nicht mehr vom Wirken des Heiligen Geistes zu reden.

7. Die Frage der Tradition

Wenn die Schrift zum Heil genügt¹⁾, dann kann „extra canonem“²⁾ von der Kirche keine Tradition der Schrift gleichgestellt oder ihr übergeordnet werden, und sei sie noch so alt³⁾. Die meisten Traditionen sind der Schrift „contrariae, interdum etiam falsae, vanae ac dubiae, ut veritas esse non possint, aut a Spiritu sancto profectae“⁴⁾. Gibt die Schrift Gewißheit, so „nullibi reperitur de verissima ipsarum certitudine“⁵⁾. Wenn aus der Schrift Trost empfangen wird, so sieht man hier das Gegenteil, daß noch nie einem Menschen „ex traditionibus tacitis contingerit consolatio, spes, vel fidei certitudo in conscientia“⁶⁾. Die Tradition schenkt auch nicht „verum gaudium in cordibus credentium“⁷⁾. Wird aus der Schrift die Gnade Christi gepredigt, „in traditionibus non reperimus praedicationem de Christi gratia“⁸⁾. Die Traditionen sind auch nicht bei den Propheten oder in den Schriften der Apostel „aperte et rotunde ostensae vel explicatae“⁹⁾, und „per canonicos libros iudicatur de traditionibus“¹⁰⁾.

Tradition ist nun für Hamelmann zunächst die geheime, ungeschriebene Tradition, die man, soweit aus ihr bestimmte Gebräuche und Gewohnheiten abgeleitet werden, welche vorgeben, selbst von den Aposteln zu stammen, auch als „rituelle Tradition“ bezeichnen kann.

15) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 21.

16) De traditionibus apostolicis et tacitis, 884.

17) ebd. 885. 18) ebd. 886. 19) ebd. 673. 20) ebd. 16. 21) ebd. 885.

1) De traditionibus apostolicis et tacitis, 7.

2) De traditionibus veris ac falsis, 48.

3) De traditionibus apostolicis et tacitis, 4.

4) ebd. 16

5) ebd. 16.

6) ebd. 3.

7) ebd. 3.

8) ebd. 16.

9) ebd. 16.

10) ebd. 15.

Wo liegt die Herkunft dieser Traditionen? Es ist nicht immer sicher, „unde sint profectae“¹¹⁾ . . . „nec collectorem vel autorem ullius fere traditiones tacitae certum possint nobis dare pontificii“¹²⁾. Nun gehören aber „apocrypha scripta“ und „agraphae traditiones“¹³⁾ zusammen. Die aus den Apocryphen genommenen Traditionen kann man auch „occultas traditiones“ nennen¹⁴⁾, „apocryphorum autoritas in causa fidei non valet“¹⁵⁾. Weil sich die Häretiker auf die Apokryphen berufen, so liegt nahe, daß die Lehre der Papisten mit der der Häretiker zusammengeht¹⁶⁾. Weil die Gegner behaupten, die Schrift sei dunkel und „opus habere expositionibus patrum“¹⁷⁾, so fliehen sie in die Überlieferung¹⁸⁾. Diese geheimen Traditionen gilt es aufzuspüren, und „ad normam Scripturae et totius antiquitatis iudicium conferre“¹⁹⁾, damit endlich „verus Traditionum intellectus omnibus fieret conspicuus, et fucus adversariorum detegeretur“²⁰⁾. Mit diesen geheimen Traditionen stehen die Dekrete der Päpste in engstem Zusammenhang. So haben die Papisten aus der Tradition den Zölibat abgeleitet, das Fegfeuer und die Fasten²¹⁾. Es gibt „verae traditiones“, aber diese sind in der Schrift „explicatae“²²⁾. So haben die Apostel schon „traditiones verae“ und „humanae“ unterschieden²³⁾. Wie die Väter als Zeugen der Schrift angesehen werden konnten, wie die Konzilien Bedeutung haben können, wie die Kirche als Zeugin des Wortes betrachtet werden kann, so kann die Tradition als Erklärerin der Schrift auch Bedeutung haben, die Tradition ist dann bezeugende Tradition. Hier zeigt sich dann in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern, daß man manche Fragen, die nicht „expresse“ in der Schrift enthalten sind, aus der Tradition verteidigen kann, weil sie das „fundamentum“ in der Schrift haben²⁴⁾. Den Schwärmern kann gezeigt werden, „vestrorum dogma fuisse ignotum“ der Tradition²⁵⁾. Aber wir merken immer zuerst, daß Hamelmann sich unermüdlich „wider die häretische Verfälschung der Wahrheit und das katholische Traditionsprinzip“²⁶⁾, das neue Dogmen decken soll, wendet.

11) ebd. 3.

12) ebd. 3.

13) ebd. 251 u. 878.

14) ebd. 355.

15) ebd. 330.

16) Es ist bezeichnend für diese Zeit, in der in der römischen Kirche der Kanon seinen Abschluß bekommt, daß Hamelmann wieder auf die Apokryphen zurückgreift. Hatte Eugen IV. in seiner Bulle „Cantate Domino“ auf die Fragen der Apokryphen zurückgegriffen und einen großen Teil der alt- und neutestamentlichen Apokryphen recipiert, so ordnete das Tridentinum (Denzinger, 785) eine besondere Edition der für heilig erklärten Vulgata als authentisch an.

17) De traditionibus apostolicis et tacitis, 461.

18) ebd. 463.

19) ebd. 246.

20) ebd. 246.

21) ebd. 254.

22) ebd. 395.

23) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 30.

24) De Paedobaptismo, N 5 ff.

25) Dr Paedobaptismo, N 5 ff.

26) H. E. Weber, I, 2, 263.

8. Vergleich mit Hamelmanns Auffassung von „Schrift und Kirche“

a) Gegner Hamelmanns auf römischer Seite

Hamelmann schreibt seine Frühschriften in einer Zeit, in der die katholische Kirche um ihre rechtliche Festlegung rang. Bisher hatte es kein einheitliches Dogma gegeben, es ist die Zeit, in welcher „katholisches Dogma erst geschaffen werden“ muß¹⁾, in welcher aber auch die katholische Reform von der Unklarheit zum Ansetzen des Gegenschlages ausholt. Die konkreten Gegner, die Hamelmann in dieser Zeit immer wieder nennt, sind Hosius²⁾, Gropper, Lindanus³⁾, Staphylus⁴⁾, Peresius usw. Die Römische Kirche ist „Gropperica ecclesia, asotica, Lindanica...“⁵⁾. Bei diesen Gegnern stehen Andrada⁶⁾ und die Kölner Jesuiten. Die römischen Gegner sind „ex nobis haeretici“⁷⁾, weil sie lehren, „scripturam seipsam non interpretari“⁸⁾. Im Jahre 1568 erschien aus Hamelmanns Feder mehrere Schriften, die von der „falsitas Jesuitarum“ handeln. Bei Joachim Perionius fand Hamelmann die alte Auffassung wieder bestätigt, daß Ketzerreien aus der falschen Interpretation der Schrift entstehen, daß die Reformatoren die Schrift falsch gebrauchen: „ac illi quidem sola scriptura ut semper, sic hoc loco ad hanc falsam opinionem suam abutuntur“⁹⁾. Hamelmann fand auch dort die Erwähnung eines „concilium generale“¹⁰⁾, aber auch die Meinung: „in generalibus conciliis constitutus est Romani pontificis principatus“¹¹⁾. Hier wurde auch behauptet, daß bestimmte Lehrpunkte ihre Beweisstellen in den Apokryphen haben¹²⁾. Hier fand Hamelmann die Widerlegung der Lehre Luthers und Melancthons¹³⁾.

Wenn sich Hamelmann mit Gropper auseinandersetzt, so wird dafür auch die westfälische Herkunft Groppers mitbestimmend gewesen sein. Nach

1) Rückert, Rechtfertigungslehre, 3.

2) Von Hosius sagt er, er wäre „ob navatam Papae operam iam episcopus, pileum rubrum expectat“. De traditionibus apostolicis et tacitis, 663.

3) Zu Lindanus s. W. Schmek, Wilhelm van der Lindt, Erster Bischof von Roermond (1525-1588), Münster 1926.

4) Zu Hamelmanns „conterraneus Staphylus“ s. J. Soffner, Friedrich Staphylus, ein katholischer Kontroversist und Apologet aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, Breslau 1904.

5) De traditionibus apostolicis et tacitis, 587.

6) Zu Payva de Andrada s. H. Fedin, Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte, 61 ff.

7) ebd. 588.

8) ebd. 75.

9) Topicorum theol. libri, II, 235 b.

10) „Ac nostram sententiam et apostolorum canones et conciliorum a generalium decreta confirmant“, II, 84 b.

11) ebd. II, 270 a.

12) ebd. II, 150 b.

13) ebd. II, 95 a.

Gropper¹⁴⁾ gehören die zur Kirche, welche „communione professionis fidei, doctrinae, et sacramentorum secundum Catholicam et Apostolicam traditionem“¹⁵⁾ haben. Die Kirche, als „ecclesia visibilis“¹⁶⁾ verstanden, hat als „certissima signa ecclesiae catholicae“ die „syncera doctrina evangelica et apostolica“¹⁷⁾. Die Kirche hat kraft der „successio apostolica“ die Autorität „instituendi ordinationes et ritus ecclesiasticos“¹⁸⁾. Der Bischof hat das Lehr- und Hirtenamt in seinem Bereich, aber „summus est Romanus, non quod ordine sacerdotii caeteros antecellat, sed magis plenitudine administrationis, regiminis ac potestatis“¹⁹⁾. Weill „Romanus ergo pontifex, quod ad clavem jurisdictionis attinet, maiorem habet ligandi et solvendi potestatem quam caeteri“²⁰⁾, so ist die durch den Heiligen Geist in „unitate fidei“²¹⁾ gesammelte Kirche mit der Römischen Kirche identisch. Gropper ist ein Vertreter für die Theologen, die überall den patristischen Beweis tätigen. Bei Gropper bekommt jetzt die Tradition und die Kirche als Heilsanstalt im römischen Sinne gerade auch große Bedeutung. Die Kirche ist wahre Hüterin der Offenbarung und überspielt die Schrift. Bezeichnenderweise ist Hamelmann auch von der römischen Seite als Polemiker anerkannt worden und z. B. in den Kontroversen des Kardinal Bellarmin, die einen gewissen Abschluß der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts bilden²²⁾, erwähnt²³⁾. Hamelmann, der nach seinem zunächst eingeschlagenen Weg der Gegenreformation hätte dienen können, muß von der römischen Seite unter die Verbreiter gegnerischer Lehren gezählt werden.

b) Hamelmanns Verbindung mit lutherischen Theologen seiner Zeit

Bei Hamelmann handelt es sich zum großen Teil um theologische Anschauungen, die allgemein in der lutherischen Frühorthodoxie verbreitet waren. Es wird daher an dieser Stelle angebracht sein, verbindende oder auch trennende Linien zu anderen Theologen der gleichen Epoche anzudeuten. Hamelmann knüpfte auf der Reise nach seinem Abtritt Beziehungen zu mehreren Theologen der evangelischen Seite an. Am längsten fortgesetzt wurden diese Beziehungen zu Wigand¹⁾, noch 1563 nennt Wigand Hamel-

¹⁴⁾ Wir beziehen uns hier meistens auf das „Enchiridion Christianae Institutionis“, das Hermann von Köln im Jahre 1538 zusammen mit den Kanones des Diözesankapitels von 1536 herausgegeben hatte, es wird von Lippens als Hinzunehmung Groppers zur Theologie und Entscheidung für die katholische Kirche, 186, angesehen.

¹⁵⁾ Enchiridion, 65 a. ¹⁶⁾ ebd. 65 a. ¹⁷⁾ ebd. 67 a.

¹⁸⁾ ebd. 70 a. ¹⁹⁾ ebd. 196 b. ²⁰⁾ ebd. 197 a. ²¹⁾ ebd. 72 a.

²²⁾ J. Jedin, Die geschichtliche Bedeutung der Kontroverstheologie, 197.

²³⁾ J. IV. Buch der Schrift Bellarmins „De verbo Dei“.

1) J. Löffler, II, 209.

mann: „amicus meus singularis“²⁾; die Freundschaft zu Flacius³⁾, bei dem er wie bei Wigand Gedanken Luthers übermitteln bekam, sollte allerdings nicht lange mehr dauern. Die Verbindung zu anderen Theologen muß in anderen Abschnitten dieser Arbeit aufgezeigt werden⁴⁾. In den Jahren 1566/67 haben Flacius und Hamelmann in Antwerpen an der Ordnung der lutherischen Gemeinden gearbeitet⁵⁾. Parallele Anschauungen - von literarischer Abhängigkeit können wir nicht ohne weiteres sprechen, da, obwohl schon kleinere Schriften von Flacius vorher erschienen sind, das Hauptwerk „Clavis Scripturae Sacrae“ im Jahre 1568 herausgegeben wurde -, liegen schon in der Schriftlehre⁶⁾ vor. Gedanken der Selbstausslegung der Schrift⁷⁾ werden auch bei Flacius vertreten. Der Begriff des Kanonischen spielt wie bei Hamelmann noch eine „verhältnismäßig untergeordnete Rolle“⁸⁾, obwohl schon der Widerspruch zwischen der „Kanonizitätserklärung des Tridentinums“⁹⁾ und dem Kanon der alten Kirche festgestellt wird. Von beiden wird das Augustinische „Evangelio non crederem...“ in gleicher Weise aufgenommen. Die Kirche ist Zeuge des Wortes, sie kann nicht in eigener Vollmacht Glauben verlangen¹⁰⁾, beide entkräften den Angriff der „novitas“ in der Kirche bei den Reformatoren mit dem Hinweis auf Wahrheitszeugen: „Vetustissima autem Religio, verissima est“¹¹⁾. Beide sehen sie auch die Geschichte als fortschreitenden Verfall der „Schriftgeltung und ihrer Verdrängung durch andere Autoritäten“¹²⁾. Auch bei Flacius kann die Inspirationslehre noch nicht als Verbalinspiration verstanden werden¹³⁾.

²⁾ Im Brief an Ritter und Beyer in Frankfurt, Leuckfeld, 171. Zu Wigand f. in R. E. 21, 1908, 270 ff. G. Kawerau (Wagenmann).

³⁾ Der Schrift *Sententiae omnium fere patrum* ist ein Schreiben von Flacius an Graf Bernhard von Lippe vorgedruckt. Flacius ist durch die Grafschaft Lippe gereist und hat das reformatorische Leben dort kennengelernt, er hat gesehen, daß Hamelmann bei seiner schweren Lage in wirtschaftlicher Hinsicht, aber auch bei den geringen Mitteln in wissenschaftlicher Hinsicht zu diesem Leben beigetragen hat.

⁴⁾ 1594 nennt er von den Theologen mit unverfälschter Lehre: Eberhard Schnepff, Simon Musaeus, Nikolaus Selnecker, Johannes Wigand, Tilmann Heshusius, Matthäus Judex, „brevis et simplex demonstratio“.

⁵⁾ J. De Luthersche Kerken in Nederland Haar belijdenisschriften, Kerkeordenningen en liederenschat historisch toegelicht en ingeleid door J. W. Pont, 1. Teil, Amsterdam 1929. Hier war auch Spangenberg zugegen; zur Antwerpener Reformation s. ferner H. Garrelts, Johannes Ligarius, 51 ff., in Vianen (Südholland) hatte Hamelmann eine Disputation mit Arnold Rosenberg zu halten.

⁶⁾ K. A. v. Schwarz, Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus, Diss. Erlangen, München 1933, und G. Moldaenke Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation, Teil 1, Matthias Flacius Illyricus, Stuttgart 1936.

⁷⁾ Moldaenke, 352.

⁸⁾ ebd. 259.

⁹⁾ ebd. 261.

¹⁰⁾ *Clavis Scripturae Sacrae*, II, 695, 20 ff.

¹¹⁾ ebd. II, 760, 37 f.

¹²⁾ Moldaenke, 317.

¹³⁾ ebd. 308 ff.

Hamelmann hat sich am 1. Juni 1558 in Rostock zum Lizentiaten der Theologie promovieren lassen. Schon damals war dort David Chyträus. Auf dem Wege nach dort¹⁴⁾ kam Hamelmann zuerst nach Braunschweig, dann nach Hamburg: „ibi iubent doctor Joachimus Morlinus et doctor Paulus ab Eitzen, ut me reciperem in academiam Rostochiensem“¹⁵⁾. In Rostock nahmen ihn dann Johannes Draconites und David Chyträus auf. In seinen Frühschriften kann Hamelmann kaum von Chyträus abhängig sein, da die meisten Schriften, die nach dem Urteil von Gaß Unterrichtsschriften sind¹⁶⁾, außer der schon 1554 herausgegebenen „catechesis“¹⁷⁾, später erscheinen. Wir stellen wohl fest, daß auch Chyträus Hamelmann zur Herausgabe von Schriften ermuntert hat¹⁸⁾. In der Empfehlung zu „de traditionibus apostolicis et tacitis“ sagt Chyträus: „Cum igitur de Traditionibus in Ecclesia nostro tempore disputari piaer mentes audiunt, semper in conspectu et ob oculos habeant hanc traditionem, quae unica aeterna et immota veritatis norma, et totius religionis et Ecclesiae Christianae fundamentum est: videlicet, traditam ipsius Dei voce doctrinam, in scriptis Sacris seu Bibliis comprehensam“¹⁹⁾. Chyträus spricht weiter von einem „perspicue confirmare“ der Heiligen Schriften, „omnia ad religionem Christianam et salutem nostram necessaria“²⁰⁾. Da den papistischen Schreibern „manifesta idola et errores teterrimos,

¹⁴⁾ s. dazu Löffler, II, 277 f. Herzog Wilhelm von Cleve wollte dem Grafen Bernhard von Lippe in seiner Auseinandersetzung mit dem Grafen Johann von Rietberg keine Hilfe leisten, weil Bernhard von Lippe Hamelmann aufgenommen hatte. Es ist allerdings sehr zu beachten, daß Hamelmann mehrere seiner Schriften dem Leibarzt Wilhelms von Cleve und seiner Nachfolger Reinerus Solenander mit handschriftlicher Widmung überliefert hat. Löffler erwähnt die handschriftliche Widmung: „Clariss. et doctiss. D. D. Reinero Solinandro Medico, Suo Domino colendo autor D. D.“ zur Schrift *Resolutio duodecimi articuli* beim Straßburger Exemplar (XXXI); eine solche Widmung findet sich auch bei dem Straßburger Exemplar (diese Ausgaben wurden nach 1871 von Frankfurt/Oder nach Straßburg gegeben) zur Schrift „Unanimis omnium patrum... consensus“: „praestantissimis et doctissimis Doctoribus Medicis D. Joanni Lithodio, et D. Reinero Solinandro stipendariis Justis Ducis Juliae et viris Evangelicis. Suis et omnium piorum patronis Colendissimis autor d. d.“ Reinerus Solenander war nach Joeger Allgemeines Gelehrtenlexicon 4. Teil, Leipzig 1751, 662 f. geboren 1525 zu Biberich im Clevischen, studierte drei Jahre zu Löwen Medizin, war sieben Jahre in Italien, dann in Frankreich, er wurde 1559 Herzog Wilhelms Leibarzt.

¹⁵⁾ Löffler, II, 278, zu Kauf von Eitzen s. Salig, III, 755, ferner Tschackert, 535 f.

¹⁶⁾ Bd. I, 51, zu Chytraeus s. T. Pressel, David Chytraeus, Elberfeld 1862.

¹⁷⁾ s. G. E. Weber, I, 2, 2.

¹⁸⁾ Leuckfeld, 174, Brief von 1564.

¹⁹⁾ Vorrede zu *De traditionibus apostolicis et tacitis*.

²⁰⁾ ebd.

ficto praetextum traditionum Apostolicarum et Patrum, et consensus catholicae Ecclesiae Dei . . .“ nachzuweisen sind, sei Hamelmanns Werk sehr nützlich, es gäbe auch über diese Frage noch kein so ausführliches²¹⁾ Werk²²⁾.

Lemgo, wo Hamelmann längere Zeit wirkte, lag ungefähr da, wo „Hessen, Westphalen und Niedersachsen zusammenstoßen. In Hessen finden wir Hamelmann nicht . . ., mit den Niedersächsischen Kirchen war er aber sehr bekannt“²³⁾. So bestanden die Beziehungen zu Braunschweig. Hamelmann wurde 1568 nach Gandersheim berufen, wo er einer von fünf „Generalsuperintendenten“ des Landes wurde²⁴⁾. Nachdem aber Hamelmann 1571 einen Ruf nach Essen erhielt - dieser Ruf wurde allerdings wieder rückgängig gemacht -, verließ Hamelmann 1572 Gandersheim, um an seine letzte Wirkungsstätte Oldenburg zu gehen. Gerade aber durch den Gandersheimer Aufenthalt läßt sich auch die Nähe Hamelmanns zu Chemnitz, der ihn examinierte und seit 1567 in Braunschweig Superintendent war, vermuten.

Beide stehen sie in der Verteidigung, aber während sich ein großer Teil der evangelischen Theologen Norddeutschlands in dieser Zeit auf Auseinandersetzungen im innerprotestantischen Lager eingestellt hat, sind es gerade Chemnitz und Hamelmann, die zunächst fast ausschließlich die Verteidigung gegen Rom tätigen. Bei Chemnitz ist auf das „Examen concilii Tridentini“²⁵⁾ zu verweisen; es erschien im ersten Teil 1565, im vierten Teil 1573.

21) „Reverendus vir D. L. Hermannus Hamelmannus suscipit: qui magna diligentia et fide, omnium Patrum et Scriptorum veterum testimonia et traditiones, de omnibus religionis nostrae dogmatibus et caeremoniis collegit.“ Vorrede.

22) Später wird diese Verbindung Hamelmann-Chyträus nicht mehr so eng sein. Hamelmann hat sich für die Einführung der Konkordienformel eingesetzt. Chyträus hat zwar das Konkordienbuch nicht bekämpft, er hat aber betont, daß darin kein Buchstabe von ihm herrühre. Mit Chyträus verband Hamelmann auch das starke historische Interesse. Chyträus hat nach Hamelmanns Tod den Grafen Johann von Oldenburg-Delmenhorst, die Oldenburgische Chronik Hamelmanns bearbeiten zu dürfen, 1599, s. Leuckfeld, 132 f.

23) Rauschenbusch, 110.

24) Julius von Braunschweig und Lüneburg, der nach dem Tode seines Vaters Heinrichs des Jüngeren Herzog geworden war, berief neben Hamelmann auch die Württemberger. S. Leuckfeld, 97 ff. Die wirtschaftliche Lage Hamelmanns war hier sehr schlecht, s. z. B. die Klage über die schlechte Besoldung in einem Brief an Chemnitz, Leuckfeld, 101.

25) Hamelmann erwähnt es noch in seinen Spätschriften z. B. *De gaudiis vitae aeternae*, E 5 ff., er hat es bei seinen Arbeiten *De traditionibus apostolicis et tacitis* schon benutzt. S. *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 330, zu Chemnitz s. T. Pressel, Martin Chemnitz, Elberfeld 1862.

Zu Anfang der sechziger Jahre fand der Monheimscher²⁶⁾ Streit statt, in dem die Jesuiten zuerst ihre Tüchtigkeit zeigten, in den aber Hamelmann und Chemnitz vor Beginn aller weiteren Auseinandersetzungen eingriffen. Hamelmann sieht, daß sich „Osius et Colonienses olim contra Bucerum, nunc contra Monhemium“²⁷⁾ wandten. Hier liegt der Punkt, an dem Hamelmann sich berufen fühlt, seinerseits die Tüchtigkeit in Streitigkeiten mit den Papisten unter Beweis zu stellen. So hat Hamelmann schon 1561²⁸⁾, nachdem die Kölner Jesuiten die Schrift: „Zensur über die Hauptstücke der himmlischen Lehre“ herausgegeben hatten, noch vor Chemnitz eingegriffen²⁹⁾. So verbindet Hamelmann mit Chemnitz besonders die gemeinsame Auseinandersetzung mit der Front der Jesuiten³⁰⁾. Die Gemeinsamkeit kommt aber auch darin zum Ausdruck, daß bei Hamelmann im Gespräch mit der römischen Seite kaum andere Fragen behandelt werden als im Examen des Chemnitz. Die Gegnerschaft bleibt für beide in der weiteren Auseinandersetzung mit dem Tridentinum bestehen. Nach dem Hauptwerk von 1568 als letztes größeres Werk gegen die römische Seite wendet sich Hamelmann dann aber mehr der Auseinandersetzung mit den Reformierten zu. Für Chemnitz aber hat mit dem Examen als dogmatisch-polemischer Kontroverschrift, die man als „Generalangriff gegen das Konzil“³¹⁾ ansehen kann, die Polemik gegen Rom erst in aller Breite begonnen. Es scheint so, als überließe jetzt Hamelmann die antirömische Arbeit seinem Freunde Chemnitz. Beide reden über die Enge, Unvollkommenheit, Insuffizienz, Mehrdeutigkeit und Dunkelheit der Schrift mit ihren Gegnern. Wenn für Chemnitz feststeht, die Papisten „scripturam nolunt esse regulam fidei“³²⁾, so verteidigt er die Autorität, Vollkommenheit und Suffizienz der Heiligen Schrift. Die Schrift ist „regula fidei Christianae“³³⁾, sie ist inspiriert: „prima origo sacrae Scripturae, Deum

²⁶⁾ J. Monheim war 1545 von Herzog Wilhelm zum Rektor in Düsseldorf ernannt. Er war 1509 zu Clausen bei Elberfeld geboren und war Schüler der Münsterschen Schule gewesen. In den Jahren 1547-51 gab er einen Katechismus im Erasmischen Geiste heraus. Der zweite Katechismus von 1560 vertritt die Rechtfertigung allein aus Gnaden, stellt die Siebenzahl der Sakramente in Frage, wünscht die „communio sub utraque specie“, aber er ist noch nicht als vollkommener Durchbruch reformatorischer Gedanken anzusehen.

²⁷⁾ De traditionibus apostolicis et tacitis, 324.

²⁸⁾ 1561 erschien die „Resolutio . . . de catechismo M. Johannis Monhemii.

²⁹⁾ Im Gegensatz zu der Meinung von Runze-Schmid in R. E. 3, 801. Die Loci des Chemnitz wurden erst 1591 von Polykarp Leyser herausgegeben und haben keinen Einfluß auf Hamelmann; jetzt griff Chemnitz 1562 ein.

³⁰⁾ In einem Brief an den Kölner Senat gibt Hamelmann zu verstehen, daß sich mit ihm auch Chemnitz zum Gespräch stellen will.

³¹⁾ H. Jedin, Das Konzil von Trient. Ein Aberblick über die Erforschung seiner Geschichte, 62.

³²⁾ Theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa descriptio, 6 a.

³³⁾ ebd. 3 b.

ipsum habebit autorem. Loquimur autem de Scripturis divinitus inspiratis³⁴⁾. Obwohl Chemnitz wie Hamelmann „das praktische Interesse über das theoretische“³⁵⁾ setzt und Chemnitz besonders den „Mißus jeder Lehre“³⁶⁾ betont, ist letzterer mehr Systematiker. Genau wie bei Hamelmann finden sich bei Chemnitz die Behauptungen: es gibt viele „testimonia veteris ecclesiae de scriptura“³⁷⁾ über „autoritas, perfectio, sufficientia“ der Schrift. Der Konsensus der alten Kirche weist auf die Schrift. Die überflüssigen Gebräuche und Gewohnheiten der Papisten³⁸⁾, die nicht von den Aposteln abgeleitet werden können, kommen auch aus den Apokryphen. Chemnitz, und wir werden bei Hamelmann das gleiche sehen, hat die interimistischen Streitigkeiten vor Augen.

Wir haben den Zusammenhang Hamelmanns mit Flacius, Chyträus und Chemnitz kurz angedeutet. Da aber alle diese Theologen von Melanchthon beeinflusst sind - wir müssen hier noch besonders bei Hamelmann Präzisionen vornehmen -, verweisen wir auch auf Melanchthons Anschauungen. Hamelmann hat in Wittenberg mit Melanchthon geredet³⁹⁾, aber es scheint, als habe dieses Gespräch hauptsächlich die Abendmahlslehre behandelt⁴⁰⁾. Hamelmann beruft sich in der Auseinandersetzung mit den Reformierten darauf, daß Melanchthon von ihm über Leute, mit denen er „in Papatu“ befreundet gewesen sei, etwas hätte erfahren wollen⁴¹⁾. Andererseits findet sich bei Hamelmann in der Spätzeit auch der sehr beachtliche Ausspruch: „ist dann unser Glaube auff Melanthon gebawet / oder auff Christum / unnd sein heilligs Wort?“⁴²⁾.

Tatsächlich wird die Abhängigkeit Hamelmanns von Melanchthon mehr allgemeiner Art sein. Wenn Melanchthon in seiner Schrift: „De ecclesia et de autoritate verbi Dei“ 1539 schreibt: „cum nomino Ecclesiam, non intelligo Pontifices, Episcopos et caeteros, qui probant ipsorum opiniones . . . Sed voco Ecclesiam, coetum vere credentium, qui habent

³⁴⁾ ebd. 8 b.

³⁵⁾ Mumm, 66.

³⁶⁾ ebd.

³⁷⁾ ebd. 39 a.

³⁸⁾ ebd. 52 b.

³⁹⁾ Löffler, II, 207 f.

⁴⁰⁾ Er beruft sich darauf: „Ich bin auch bey Melanthon gewesen / und diser dinge halben mit jeme fleißig geredet“ (Antwort auff die Vorrede D. Pezelli).

⁴¹⁾ „Nempe Johannes Caesareus philosophus, Johannes Gropperus Theologus, Georgius Witzelius, Eberhardius Bilichius, Johannes Ferus, Michael Hellingius Sidonius.“ Brevis et simplex demonstratio, H 8 f. Zu Johannes Caesarius s. Eckstein, Allgemeine dtsh. Bibliographie 3, 1876, 689 ff.; zu Georg Witzel s. G. Richter, Die Schriften Georg Witzels biographisch bearbeitet, Fulda 1913; zu Eberhard Billik s. Ermen, Allgemeine dtsh. Bibliographie, 1875, 639 ff.; zu Johann Wild s. N. Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts, Köln 1893 (Vereinschrift der Görresgesellschaft, 1893, 3); zu Michael Helling s. G. Kawerau in R. E. 7, 1899, 610 ff.

⁴²⁾ Antwort auff die Vorrede D. Pezelli, 18.

Evangelium et Sacramenta et sanctificantur Spiritu sancto⁴³⁾, so steht Hamelmann auch hinter dieser Auffassung; man braucht auch nur an die lutherischen Bekenntnisschriften zu erinnern. Die bei Hamelmann in Abänderungen immer wieder erscheinende Auffassung, daß den Vätern nicht wegen ihrer Autorität, sondern wegen der bei ihnen oft vorhandenen Autorität der Schrift geglaubt werden kann, ist auch melanchthonisch. Die Kirche ist nicht „propter Ecclesiae auctoritatem . . . verum propter verbum Dei credendum“⁴⁴⁾. Trennend ist aber die bei dem älteren Melanchthon auftretende Meinung, in der ihn Calixt⁴⁵⁾ noch überboten hat, daß die göttliche Offenbarung sowohl in der Heiligen Schrift als auch in den altkirchlichen Symbolen überliefert sei. Hier hat Hamelmann einen grundsätzlich anderen Standpunkt. Wir müssen bei der weiteren Untersuchung der Hamelmannschen Anschauungen fragen, ob nicht noch weitere Trennungslinien zu melanchthonischen Gedanken zu ziehen sind.

⁴³⁾ Melanchthons Werke, hrsg. v. R. Stupperich, I, 328, 8 ff.

⁴⁴⁾ ebd. I, 336, 32 ff.

⁴⁵⁾ Zu Calixt s. H. Schäßler, Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik, Diss. Kiel 1954.

II. Schrift und Rechtfertigung

1. Die Rechtfertigungslehre

a) Die Auffassung von 1555

Bei der Rechtfertigungslehre haben wir für den Beginn der reformatorischen Theologie Hamelmanns das erste Zeugnis im Düsseldorfer Verhör von 1555.

Die Frage, die man ihm zu Anfang stellt, ist die nach dem freien Willen¹⁾, Hamelmanns Antwort: „Nullum est arbitrium ad causam salutis recte cognoscendam homini post lapsum“²⁾. Der Mensch besitzt keinen freien Willen mehr, um den Heilsweg recht zu erkennen: „in malo quidem liberum arbitrium efficax est in nobis“, alle sind „promptissimi“³⁾, zum Bösen geneigt. Kann, fragt die Gegenseite weiter, der Mensch nicht doch durch Bußetun und Bekehrung selig werden, da ja in den Propheten⁴⁾ steht: „Si volueritis poenitentiam agere et convertere vos ad me, salvi eritis“⁵⁾? Nach Hamelmann sind aber solche Stellen zu verstehen von der Zustimmung des Menschen, die der Heilige Geist in ihm wirkt⁶⁾ 7). Wenn die Menschen die angebotene Gnade aber verachten, so trägt Gott nicht die Schuld, sondern allein die Verstockung und Verachtung der Menschen⁸⁾. Daher ergeht die Mahnung an alle, die angebotene Gnade nicht zu verachten noch den Geist, der innerlich treibt und das Herz durchs Wort bewegt, zu betrüben, sondern dem vernommenen Worte zuzustimmen und es aufzunehmen⁹⁾. Es ist aber immer noch die Frage, ob der Wille des Menschen oder etwas von ihm dabei mitspricht. Kommt es nicht doch auf die Zustimmung des Menschen an? Hamelmann antwortet, daß, ehe der Mensch zustimmen kann, durch das äußere Hören des Wortes und den inneren Antrieb des Heiligen Geistes die Gnade angeboten wird¹⁰⁾. Eine voluntaristische Definition, die zum „liberum arbitrium“ führen könnte, ist ausgeschlossen¹¹⁾.

1) J. Löffler, II, 255 ff.

2) ebd. 255. 3) ebd. 255.

4) ebd. 255, auch hier Schrifthinweise.

5) ebd. 255.

6) „De consensu hominis intelligendi, qui spiritu sancto excitatur.“

II, 255.

7) Hamelmanns Gewährsmann ist Melancthon. ebd. II, 255 f.

8) „Ergo incredulitas, quae venit ex obstinata mente, in causa est, quod fide non oblatam gratiam suscepimus.“ ebd. II, 256.

9) Löffler, II, 256.

10) „Antequam assentiri queamus, prius offertur illa gratia externo auditu verbi et interno motu spiritus.“ II, 256.

11) vgl. Chemnitz, Examen I, 161, 32 ff.

Bei der Frage nach den Werken antwortet Hamelmann mit dem Hinweis auf das alleinige Heil in Christus¹²). Wie fügen sich die Werke, die Verdienste der Heiligen ein? „Merita sanctorum sunt dona Dei, ut ait Augustinus. Neque enim praemia aliqua in scriptura exstant, quae ex merito sint, sed ex promissione“¹³). Die Segner fragen weiter: „Ergo nihil meremur. Tamen Dominus dixit: Observa mandata, si vis ad vitam ingredi“. Hier unterscheidet Hamelmann zwischen Verheißungen des Gesetzes und des Evangeliums; erstere werden bedingungsweise¹⁴) gegeben. Wenn die Gebote vollkommen gehalten würden, dann gäbe es ein Verdienst aus dem Gesetz, aber es hält niemand die Gebote¹⁵). Die Verheißungen des Evangeliums werden umsonst gegeben als Geschenk, daher „neque inde verum venit meritum“¹⁶). Die Aufforderung zur Nächstenliebe bedeutet nicht: „quia fecistis, ergo ex factis reputatur vita aeterna aliquo modo“, weil das ewige Leben nicht „ex debito“¹⁷) erlangt werden kann. Christus sagt, daß die, welche sich für nicht würdig halten, die Gnade Gottes ergreifen, aber nun wiederum nicht „propter pauperiem habent isti regnum coelorum“¹⁸). Der Lohn, der hier gegeben wird, fließt aus der Verheißung „copiosa“, aber nicht „pro merito“¹⁹). Was wir dem Nächsten tun, das tun wir Christus „ex mera gratitudine“²⁰). Wir sind Glieder am Leib Christi, und daher ist es nötig, „ut nos tamquam mutua membra diligamus“²¹). Aber das Reich Gottes ist „ab initio praeparatum“, es kann nicht verdient werden: „Hoc satis clare textus ibi docet“²²).

b) Die Auffassung in späteren Schriften

Es ist bezeichnend, daß Hamelmann zur tridentinischen Rechtfertigungslehre keine ausführliche Arbeit vorlegt. Da sich Hamelmann auf die praktische Arbeit eingestellt hat, setzt er sich mit vielen Dingen der Praxis auseinander. Dabei wird die Rechtfertigung, die bei Luther in der Mitte des Ringens um die Gewißheit des Heils gestanden hatte, bei Hamelmann nicht ausführlich behandelt. Die Schriften „Sententiae omnium fere patrum, tam recentiorum quam antiquorum, de primariis Augustanae Confessionis“ 1557 und „Unanimis omnium patrum . . . consensus der vera iustificatione hominis“ 1562 sind mehr oder weniger Zitatensammlungen. Man muß wie überall im Luthertum dieser Zeit die Rechtfertigung im Zentrum sehen. Es ist gerade das Anliegen dieser beiden Schriften, zu zeigen, daß die

¹²) Löffler, II, 257.

¹³) ebd. II, 257.

¹⁴) „Pendet ex conditione“, II, 257.

¹⁵) „Interim nemo legi satisfacit per se.“ II, 257.

¹⁶) ebd. II, 257.

¹⁷) ebd. II, 258.

¹⁸) ebd. II, 258.

¹⁹) ebd. II, 259.

²⁰) ebd. II, 259.

²¹) ebd. II, 259.

²²) ebd. II, 259.

von den Aposteln stammende Lehre die „sola fides“ - Lehre ist. Aber Hamelmann gibt sich zufrieden mit einfachen Formeln¹⁾.

Hamelmann zeichnet zwei Fronten: „Nos, qui omnia soli Christo et iustificationem et intercessionem tribuimus“ und die Gegenseite, „qui hominibus mortuis intercessionem, et operibus iustificationem ascribunt“²⁾. Er macht schon im Düsseldorfer Verhör die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium³⁾; jetzt heißt es auch: „ex operibus legis non iustificabitur omnis caro“⁴⁾, durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde: „lex dicit . . ., ut omne os obturetur, et obnoxius fiat Deo totus mundus“⁵⁾. Hier greift das Evangelium ein als Kunde davon, daß Christus uns „erworven mit synem Blode“⁶⁾. Die ganze Lehre des göttlichen Wortes steht in diesen zwei unterschiedlichen „Heuptstuecken / in der Lere des gesezes und in der Lere des Evangelii“⁷⁾. In Christus bietet Gott der Welt „vergebung der Suenden, Gerechtigkeit, den heiligen Geist und die Erbschaft des ewigen Lebens“ an⁸⁾. Gott fordert dafür, daß „wir Buße thun / in fuer unsern waren Gott erkennen / und lieben / und an den Heiland und Mitler Jesum Christum glauben sollen“⁹⁾. Die Auffassung Hamelmanns wird unterstrichen durch den Konsensus der Väter, die gelehrt haben, der Mensch würde „sola gratia“¹⁰⁾ gerecht. Die falsche Rechtfertigungslehre der Papisten wird auch bei der Messopfertheorie und in vielen Gebeten ihrer Agenden deutlich. Hamelmann kennt auch die tridentinische Rechtfertigungslehre: „Alii . . . ex nostris adversariis concedunt quidem sola fide Christi iustificari impium, at in initio, in prima conversione. deinde accedere bona opera, quae simul iustificent, aut impetrant, necesse est, ut sint merita“¹¹⁾. Wieder andere „concedunt, nos sola fide iustificari at formata, scilicet, quam charitas formet“¹²⁾. Auch den Reformierten gegenüber wird das allein aus Gnaden, „propter Christum per fidem“, festgehalten. Christus genügt, er tut alles, was er will¹³⁾; daher muß man „Got allein . . . Ehre geben“¹⁴⁾. Die meisten Spätschriften machen diese Rechtfertigungslehre

1) J. Elert, Morphologie I, 65, Rechtfertigungsbegriff als Voraussetzung.

2) De traditionibus apostolicis et tacitis, 588.

3) Löffler, II, 257.

4) De traditionibus apostolicis et tacitis, 87 f.

5) ebd. 87.

6) Apostolica traditio de coena Domini.

7) Kirchenordnung J.

8) Widerlegung, 1. Teil.

9) ebd. B 6.

10) Sententiae omnium fere patrum, 7. Zu den Vätern wird auch Thomas von Aquin gerechnet und an seinen Hymnus „Pange lingua“ erinnert. ebd. 62.

11) Sententiae omnium fere patrum, 8.

12) ebd. 45.

13) Widerlegung, 1. Teil, Vorrede b.

14) ebd. 1. Teil, A 3.

fertigungslehre in kurzen Andeutungen deutlich¹⁵⁾. Die Erbauungsschriften¹⁶⁾ wie auch die Predigten lassen immer die gleichen Anschauungen über die Rechtfertigung erkennen. Auf die innerprotestantischen Streitigkeiten geht hier Hamelmann nicht näher ein. Er grenzt sich später gegen Flacius ab: „Erat quidem mihi, antequam Manichaeum dogma de peccato propagaret, cum Flacio familiaritas“¹⁷⁾, aber Hamelmann versucht nicht, Flacius zu widerlegen. In allgemeiner Beschreibung wird der Unterschied zwischen der Substanz, dem Wesen oder der Natur des Menschen und zwischen der Sünde, wodurch die Natur des Menschen verdorben ist, aufrechterhalten¹⁸⁾. Während sonst eine Beschäftigung Hamelmanns mit Gedanken Croppers überall nachzuweisen ist, wird die Rechtfertigungslehre Croppers nicht näher untersucht. Es wird höchstens aufs Regensburger Buch verwiesen, welches als Zeugnis für die eigene Lehre angeführt wird¹⁹⁾.

2. Der Wandel im Glauben

„Non iustificamur nisi per fidem Jesu Christi, hoc est sola fide“¹⁾. Wie kommt es zum Glauben? Der Glaube entsteht in Beziehung zur Schrift aus dem Hören des Wortes: „Cum autem probaverimus verbum Dei scriptum esse, et fides sit ex auditu verbi: sequitur fidem ex Sacris literis concipi, et certamina circa fidem non aliunde quam ex Sacris literis dirimi“²⁾. So heißt es schon im Düsseldorfer Verhör: „Fides . . .

¹⁵⁾ Im Jahre 1569 war noch eine Sammlung erschienen: „Perpetuus consensus sanctorum patrum, qui post tempora apostolorum vixerunt, hominem peccatorem iustificari sola fide in Christum.“ (s. Löffler, Literaturverzeichnis 50, diese Arbeit stellt aber nur eine Neuauflage der Schrift: „Unanimis omnium patrum“ von 1562 dar). S. auch „De gaudiis vitae aeternae“, und „De salutari praeparatione ad mortem“.

Hamelmann hat zwei Traktate des Ludovicus Vives 1571 herausgegeben, er sagt von ihm: „Ille nobiscum ut et Erasmus Roterodamus, multique alii ex Pontificiis, docet nos sola Christi fiducia coram Deo iustificari.“ A 3. Zu Ludovicus Vives und Erasmus s. J. Thürlemann, Erasmus von Rotterdam und Joannes Ludovicus Vives als Pazifisten, Diss. Freiburg 1932.

¹⁶⁾ s. z. B. De placida sanctorum morte et suavi piorum ex hac vita exitu, 1590, und „Devotissimae orationes et meditationes“, 1570.

¹⁷⁾ Brevis et simplex demonstratio, J 1.

¹⁸⁾ ebd. § II.

¹⁹⁾ s. Stephan Eshes, Johann Croppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient in: Röm. Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 20. 1906, II, 175 ff. Aber auch H. Rückert, Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis, Bonn 1926.

1) Devotissimae orationes et meditationes Jordani, A 2, s. a. De traditionibus apostolicis et tacitis, 87.

2) ebd. 15, ebd. 183 und 184.

per externum auditum corporis concipitur³⁾. Der Glaube ist „actio“⁴⁾ des Heiligen Geistes. Er ist ein „acquiescere“⁵⁾ in Christum, ein „credere“⁶⁾ in Christum, ein „Christum induere“⁷⁾. Der Glaube ist „certa fiducia“⁸⁾ 9). Dem Glauben, auf den es allein ankommt, soll die Liebe folgen¹⁰⁾. Es handelt sich um ein „spem et charitatem gigni ex fide“, daher schon können Hoffnung und Liebe nicht „formae fidei“¹¹⁾ sein. Der Wandel im Glauben¹²⁾ wird nach Anzeigung der Schrift so vollzogen, daß sich ein jeder, der Christ sein will, „nicht allein in geistlichen / sondern auch in leiblichen und weltlichen Sachen / von allen denjenigen absondern soll / so eintweder falscher Lehre oder Gottloses Leben Seynd“¹³⁾. Es besteht auch bei den Gottesfürchtigen die Gefahr, daß sie sich über andere erheben, stolz werden, eitle Ehren suchen: „Denn man sieht wol was Fleisch und Blut thut / wens ein wenig praerogativen fuer andern hat“¹⁴⁾. Auch bei den Glaubenden besteht „perpetua pugna“¹⁵⁾ zwischen Fleisch und Geist: „Multae sunt in nobis dubitationes et infirmitates remanentes. Praeterea remanent in carne adhuc poenae peccatorum, ut morbi et mors aliaque mala, ergo et peccatum remanet“¹⁶⁾. Es deutet sich auch bei Hamelmann der Unterschied zwischen rechtem und falschem Glauben an, den Schwärmern wirft Hamelmann falschen Glauben vor, die Zwinglianer werden zu schlichtem einfachen Glauben aufgefordert¹⁷⁾.

3. Freuden des Himmels

Ist der Wandel des Christen auf Erden ein Wandel im Glauben, so sollen im zukünftigen Leben die, „so durch Moysen / das ist durch das Geseze zu Christo gebracht / und auch durch der Propheten Lere / unnd der Apostel Predig zum Evangelio und der erkantnis des Sohns Gottes Jesu Christi

3) Löffler, II, 264.

4) De Paedobaptismo, 04.

5) De traditionibus apostolicis et tacitis, 884.

6) Löffler, II, 257.

7) De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 28.

8) De sacramentis, mysteriis, usu et fructu, 4.

9) Duo Tractatuli de Ludovici, A 4.

10) Sententiae omnium fere patrum, 43.

11) ebd. 44.

12) Gespräch Hamelmanns mit Frone, D V ff.

13) Bevatterschaft bei der Taufe, II, 149. Nicht allein wir Prediger, „sondern alle Christglaubigen“ sollen so wandeln.

14) Der Teufel selbs, II, 122.

15) Löffler, II, 263.

16) ebd.

17) „Wiltu aber aus hoher Niederländischer Kunst / die stockblinde Vernunft zu Rhate nemen / so wirstu dein ganzes leben wol disputiren / aber nimmermehr zum verstande kommen.“ Widerlegung, 1. Teil, A 2.

Kommen / . . . bey Christo inn der ewigen freude / ja mit allen auserwelten¹⁾ beyde des Alten und Newen Testaments sein und bleiben²⁾. Es ist dies „ein schein / darinnen wir von ferne und weiten schimmern sehen die gnade und den glantz der herrlichkeit Gottes / . . . alsdann sollen wir vollen kommen erkennen und beschawen / das herrliche angesicht Christi . . . von welchem alles gut / aller trost / all heil / gnad fried und freud herfließen“³⁾. Gerade auch in weiteren Schriften, die über den Tod reden⁴⁾, in denen das Leben als „punctum mathematicum“ erscheint⁵⁾, blickt der Mensch in seiner Angst auf den, vor dessen Angesicht „Dausent Jar wie ein tag“⁶⁾ sind⁷⁾ und dessen Majestät ein „Born alles guten“ ist⁸⁾. Der Mensch lebt in einer Welt, in der alles „vergänglich / unbeständig / und verderblich“⁹⁾ ist, dort soll er nach dem ewigen und „fröhlichen lebende des Himmels ein sonderlich verlangen haben“¹⁰⁾. Von solchen Freuden kann man nur mit dem reden, „was uns geoffenbaret ist im worde Gottes“¹¹⁾, sonst könnte man die „hochzeit“ nicht ganz verstehen und begreifen. „Derwegen lasset uns mit den herrlichen tröstlichen zusagen zu frieden sein / und jetzt begnügent haben an der Schriefft / was die uns von solcher freude vormeldet“¹²⁾. Weil Christus der Bruder ist, ist der Christ schon auf Erden Kind Gottes. Wenn aber in zukunft die Christen in Christo in der Herrlichkeit erscheinen werden, so ist das nicht mehr ein „im winkel oder im finstern sitzen“¹³⁾. Das ist ein „aus dem jamer in die freude / aus der sterblichkeit in die unsterblichkeit / aus dem

1) In der Schrift „Der Teufel selbs“ werden die „Auserwählten“ und die „verloren werden“, II, 121 unterschieden. Letztere sind die, „die die Liebe zur Wahrheit nicht haben angenommen / das sie selig worden / Darumb wirt jnen Gott kreffttige Irthumb senden / das sie glauben der Lügen“ II, 121. s. dazu auch die Oldenburgische Kirchenordnung. Wer zum ewigen Leben erwählt ist, der glaubt dem Evangelium und bessert sein Leben. Wer keine Buße tut, der ist wirklich einer der Verdammten.

2) Von dem Ewigen Leben, A VII, hier ist wieder auf die allgemeine lutherische Vorstellung zu verweisen, wo die Seligkeit aufgefaßt wird „als Zustand immerwährender Wonne“ (Tschadert, 370).

3) Von dem Ewigen Leben, A VII.

4) s. a. Rauschenbusch, 153.

5) Werden solche Gedanken in Hamelmanns Schrift „De salutari praeparatione ad mortem“, 1595, vertreten, so ist auch an das Buch des Erasmus zu erinnern „De praeparatione ad mortem.“

6) Von dem Ewigen Leben. ebd. A VII.

7) Wir waren bisher nicht genötigt, einen Abschnitt De Deo einzufügen, wie er z. B. in Wigands Syntagma zu finden ist, wo in aller Kürze die Eigenschaften Gottes aufgezählt werden. Hamelmann gibt sich mit allgemeinen Behauptungen zufrieden.

8) Von dem Ewigen Leben, A VII.

9) ebd. A II.

10) ebd. A II.

11) ebd. A VIII.

12) ebd. A VIII.

13) ebd. B II. Auf Erden ist Christus „mit vns im Creuze / vnd hilfft vns das tragen“. Predigt von Simon Cyreneo, C.

vorderbe und Creutz in die genüchlichen vorquidunge / unnd in das vnuorderbliche / aus der krankheit in die ewige gesundheit gebracht werden¹⁴⁾.

Das ist der „vornunfft noch unergreiffllich / das wir zu solcher freude / dar dausent Jar so kurz werden geachtet /“ kommen sollen, „das wir ahn diesem . . . armen Leibe / sollen seinem herrlichen Glorificirten leibe gleich sein / mit ihm in der herrligkeit erscheinen / unnd aus dem sterblichen lebende in das ewige leben / unnd in die unsterblichkeit geraden“¹⁵⁾. Im Himmel sollen wir mit Christus regieren und Christi Glorie „volkoemlich . . . beschawen“¹⁶⁾. Wir sollen „semplich in ewigkeit beneben den Engeln Gott singen das Gloria in excelsis Deo“¹⁷⁾.

4. Rechtfertigung und Heiligenverehrung

Gottes Wort trügt nicht, es weist auf den alleinigen Mittler Jesus Christus: „Ja wenn ich jetzt sehe / das ein Pfaff oder Muench einen Todten auferweck in S. Annen oder / einiger andern Heiligen namen / so wolt ich doch sagen / Es were durch den Teuffel geschehen. Denn S. Anna sol nicht mein Fuerspacherin und Mittlerin sein / sondern Christus sol allein sein mein Fuerspacher und Mitler“¹⁾. Das Anrufen der Heiligen und „ere vorehringe is keine Apostolische lere, edder tradition und kan nicht uth der Schrift bewiset werden“²⁾. Und wenn die Papisten in ihrer Gewohnheit mit „Detern / Concilien / und so viel Zeichen und Mirackeln her scharren / dadurch sie ihr ding woellen bestetigt haben“³⁾, so kann man gegenüberstellen: „da hab ich Christi Wort / des ich gewis bin / und schon auffs gewaltigt bestetigt ist durch alle welt“⁴⁾. Für die Heiligenverehrung ist das Düsseldorfser Verhör interessant. Hamelmann gesteht hier zu: „sanctos orare pro nobis“⁵⁾, sie beten für die Menschen wie die Engel, aber daraus folgt nicht, daß die Menschen zu ihnen beten und sie anrufen müssen⁶⁾. Auf die Frage, welchen Schriftbeweis er dafür anführen könne, antwortet er: „Caritas ad hoc eos cogit. Angeli orant pro nobis, ergo et sancti sine dubio dici poterunt orare pro nobis“⁷⁾. Diese Auffassung hat er aus den Makkabäischen Büchern⁸⁾. Aber für die Menschen „beten“ und „für sie eintreten“ ist nicht dasselbe. Sollen die Heiligen für die Menschen eintreten, so wird dadurch Christus, „qui sese medium inter Deum patrem et nos praebuit reconcilians peccatores ei“⁹⁾, die Mittlerrolle genommen.

¹⁴⁾ ebd. B II.

¹⁵⁾ ebd. B II.

¹⁶⁾ ebd. B IV.

¹⁷⁾ ebd. C VIII.

¹⁾ Der Teufel selbs, II, 132.

²⁾ Apostolica traditio de coena Domini.

³⁾ Der Teufel selbs, II, 131.

⁴⁾ ebd. 131.

⁵⁾ Löffler, II, 269.

⁶⁾ ebd. II, 269.

⁷⁾ ebd. II, 269.

⁸⁾ ebd. II, 269.

⁹⁾ ebd. II, 270.

Im Düsselddorfer Verhör schließt sich jetzt die Frage nach dem Fegfeuer an. Hamelmann läßt hier nur noch ein Gebet zu, „*quae pro defunctis semel atque iterum fit ex libera caritate*“¹⁰). Wenn ein solches Gebet im Kanon gelesen wird, ist aber die Lage anders, „*iure contemnitur*“. Hamelmann beruft sich hier auf die Ordnung des Herzogs Wilhelm, „*quia purgatorium in ipsa ordinatione principis... refutatur*“¹¹). Das Fegfeuer kann aber nur aus den „*apparitionibus*“ in Lk. 16, 24 ff. geschlossen werden, „*ne aliunde purgatorium Gregorius, Beda et Rabanus probaverunt*“¹²).

Im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung wird später behauptet, es sei „das ganze Bapstthumb / nichts anders denn ein Welt vel Abgoetterey und Teufels Zeichen. Aber ein rechtschaffener Christ rueffet nicht die Heiligen an / gelobet sich auch nicht zu jnen / Sondern spricht / ich glaube an Jesum Christum / der ist mein einiger helffer / Denselben ruffe ich an in allen noeten“¹³). Von Gropper wird geurteilt: „*infelix Gropperus cum suis a damnatis et tataricis inhabitatoribus invocationem didicit*“¹⁴). Nach Konstantin errichtete man für die Heiligen Kirchen, wie früher für Diana, Neptun, Apollo, Minerva etc. Tempel gebaut wurden. Oft traten die Heiligen sogar an die Stelle des heidnischen Gottes¹⁵). So kann Hamelmann auch sagen, die ganze Heiligenverehrung ist: „ein Heydensche lehr und nicht ein beveel edder tradition der schrift edder der Apostele“¹⁶). Hamelmann äußert sich weiter zur Marienverehrung¹⁷): „*non est dubium, quin Papistae Mariam adoraverint, et reliquos sanctos. Videamus ipsorum Breviaria, Missalia, Hortulos animae, et id genus alia: ubi Responsoria, Collectae, Introitus et alia de sanctis habentur. Vide in cantione vulgari Papistis, Haec est praeclarum vas, in Salve regina*“¹⁸). Die Gegner nennen: „*Mariam matrem gratiae et misericordiae spem suam et vitas, advocatam suam*“¹⁹). Hamelmann befaßt sich mit der Exegese der alttestamentlichen Stelle 1. Mose 3, 15 „*Et ipsa conteret caput tuum*“, welche die römischen Theologen und besonders die Scholastiker, indem sie dem Text der Vulgata folgen, auf Maria beziehen: „*omnes fere explicant illum locum de Maria, hinc ita loquuntur: Mortem*

10) ebd. II, 270. 11) ebd. II, 270. 12) ebd. II, 270.

13) Der Teufel selbst, II, 130.

14) Die Gropperische Auffassung s. in Gegenberichtung C 4 ff.: Wir sollen die Heiligen nicht nur darum loben, daß wir dadurch im Glauben gestärkt werden und sie als unsere Vorbilder betrachten, sondern daß wir „verdienensten zugesellet / und durch ire vorbit hilff von Got erlangen moegen.“

15) De caeremoniarum superstitione, 28.

16) Apostolica traditio de coena Domini.

17) Zur Marienverehrung bei Luther s. W. Delius, Luther und die Marienverehrung, Theol. Litg., 1954, 410 ff., dort weitere Literaturangaben.

18) De traditionibus apostolicis et tacitis, 800.

19) Sententiae omnium fere patrum, 29.

quam foemina intullit, foemina fugavit“²⁰). Schon unter den Vätern fanden sich Solche, die diese Stelle anders auslegten²¹). Auch Hamelmann hindert seine Schriftauslegung daran, diese Stelle auf Maria zu beziehen: „plane id de Christo intelligi debere“²²), wie es 1. Joh. 3, 8 heißt, daß Christus die Werke des Teufels zerstörte, und Röm. 16, 20, daß der Gott des Friedens bald den Satan vernichte. Man muß es ablehnen, Maria „fons misericordiae“ oder „miseris remidium“ zu nennen, weil Gott spricht: „gloriam honorem meum non dabo alteri“²³).

Hamelmann hat sich auch bei diesen Fragen mit den Zwinglianern auseinanderzusetzen. Die Ablehnung der römischen Marienverehrung hindert ihn nicht daran zu behaupten, daß der ewige Sohn Gottes von der „aller Heiligsten Hochgelobten und reinen Jungfrauen Maria in diese Welt geboren“²⁴). Gerade auf die Zwinglianer wird der Ausspruch gewandt, daß „Maria deipara sey / und hab den Emanuelen / der aus zweyen dingen / ... der Gottheit und Menschheit bestehet“ / geboren²⁵). Hamelmann geht es darum, hier nachzuweisen, daß der Sohn Gottes in der Zeit das Fleisch „das ist / die Menschliche natur in seine eigene Person im Jungfrulichen Leib angenommen habi“²⁶).

5. Rechtfertigung und liturgische Gebräuche

Die meisten liturgischen Gebräuche, die „extra scripturam posita“¹) und „ex tacita traditione“²) stammen, wollen verdienstlich sein. Man möchte sich wie auf den „unicus filius Dei“ auf „opera, exercitia“ und „caeremoniae“³) vor Gott berufen. Gerade die interimistischen Streitigkeiten sind es, deren Nachwirkungen bei Hamelmann zu spüren sind. Die Standhaftigkeit der Landesherrn beim Interim wird immer wieder von ihm gerühmt⁴). Die Volkskirche braucht für ihre Arbeit Zeremonien, aber wenn es um das Evangelium geht und darum, ob es noch Raum hat, kann hier die Frage eine Frage der Grundsätzlichkeit sein, die „zum praktischen Problem wird“⁵).

20) De traditionibus apostolicis et tacitis, 75.

21) ebd. 75.

22) Sententiae omnium fere patrum, 29.

23) Unanimis omnium patrum consensus, 24. Eine längere Auseinandersetzung, besonders mit der „assumptio“ s. in De traditionibus apostolicis et tacitis, 34 ff.

24) Widerlegung, 1. Teil, A.

25) ebd. 1. Teil, a 3 f.

26) ebd. a 5.

1) De traditionibus acostolicis veris ac falsis, 49.

2) ebd. 40.

3) Orationes et meditationes de Jordani, A 3.

4) z. B. Der Teufel selbst, III, 7.

5) H. E. Weber, I, 1, 185.

So ist es hier bei Hamelmann, der immer das Schriftwort angewandt wissen will⁶⁾. Hamelmann wirft vor: die Freiheit des Evangeliums „transformarunt in politiam similem Judaicae“⁷⁾. Er geht meist von den vielen praktischen Dingen aus, mit denen er als Priester tagtäglich zu tun gehabt hatte⁸⁾. Schon vor seinem Übertritt muß bei ihm großes Interesse an Fragen der Praxis bestanden haben. In seiner dritten Schrift „*Judicium pium ac plenum de ieiuniis*“ 1554, die „ornatissimis consulibus et prudentissimo senatui totique plebi Reip. Mindensis et Lubecensis“ gewidmet ist, widerruft er all das, was er vorher als römischer Priester bei Synodalreden etc. zu diesen Dingen gesagt hat. Hat er vorher behauptet, das vierzigstägige Fasten sei durch die Apostel angeordnet und durch die Väter überliefert, so ist er jetzt anderer Meinung. Eine Stelle zur Anordnung des Fastens durch die Apostel läßt sich nicht anführen¹⁰⁾.

Mit den Festen ist es ähnlich. Für Chrysostomus ist das Weihnachtsfest das Hauptfest, für Gregor von Nazianz ist es das Osterfest, man sieht: „*tanta fuerit diversitas et dissonantia*“¹¹⁾. In der Schrift begründet sind wenige Festtage, das Fronleichnamfest als das größte „*spectaculum*“ ist das jüngste: „*Pugnent et dissentiant quantum velint inter se patres non libere celebremus festa, de quibus scriptura loquitur et aliquando conveniamus ad audiendum verbum Dei, et Sacramentis communicemus nosque mutuo admoneamus et consolemur verbo Dei*“¹²⁾.

Weitere Schriften zur Frage der Zeremonien erscheinen in den folgenden Jahren, 1556 „*De quarundam caeremoniarum superstitione et origine*...“ und 1561 „*Brevis et simplex commonefactio de libello Gerhardi Roetekenii, concionatoris pontificii in urbe Westphaliae Paderborno, quem nuper de caeremoniis inscripsit*“¹³⁾. Zu er-

6) ebd. 187.

7) *De superstitione caeremoniarum*, 3.

8) Chyträus schreibt schon in der Vorrede zu Hamelmanns Hauptwerk über die *Abdiaphora*: „*quae nec praeceptae sunt verbo Dei, nec prohibitae, attinet... sciant pij, observationem harum traditionum nec mereri remissionem peccatorum, nec esse iustitiam, nec perfectionem Christianam, nec cultum Dei necessarium, sed extra casum scandali omitti posse*“, Vorrede.

9) Vor ihm hatten gelegentlich katholische Priester angefangen, die Ordnung der Messe zu reformieren, s. R. Jedin, *Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Meßbuchs*, 34, 35, 44.

10) *De ieiuniis*, B 2.

11) *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 398.

12) *De ieiuniis*, B 5 ff.

13) Aber Roeteken s. Löffler, II, 121 und Legge, 77 ff. Der Domprediger Gerhard Roeteken hatte 1561 seine Synodalrede, die diese Dinge behandelte, in erweiterter Form herausgegeben. Hamelmann schreibt, daß er selbst den Roetekeschen Irrtümern erlegen gewesen sei, er will jetzt aber andere davor warnen und stellt einen Unterschied zwischen Roeteken und den Kölner Jesuiten heraus.

wähnen sind auch hier schon die Schriften: „Missam papisticam et Jesuiticam pugnare cum omnibus“ 1579¹⁴⁾. Es wird nachgewiesen, daß die „missa papistica et jehusitica... cum Apostolorum ritu“¹⁵⁾ streite. Ähnlich ist es in „De missarum papisticarum et jehusitarum varietate...“ 1579, die „omnis scriptura divinitus inspirata... utilis ad doctrinam, ad redarguationem ad correctionem“¹⁶⁾ heranzieht und nachweist, daß „nova pietatis monumenta post Apostolos“ nicht nötig seien. Wenn hier vom Schatz der Verdienste gesprochen wird, so streift das mit der Schrift „et deinde cum omnium veterum scriptis, qui tradunt absolutam fidem eamque solidam et veram, atque perfectam doctrinam imo Apostolicam, esse conscriptam et fundatam in sacris literis, et ne quidem Apostolis licuisse aliquid ex suo addere, sed tantum audito et accepta propagasse, docent“¹⁷⁾. Die dritte Schrift in diesem Zusammenhang ist die „Narratio de blasphemii, mendaciis et ineptiis pontificiorum, quas in suis missis admittunt, desumptis ex ipsis missae et canonis pontificii verbis“ 1579, hier wird von der Messe gesprochen: „multas blasphemias et infinita mendacia, quae sacrificuli quotidie, quando sacrificant et Missam agunt committunt absque ulla excusatione“¹⁸⁾.

Hamelmann muß hier auf Einzelheiten eingehen, besonders weil - wie er sagt - die Papisten immer rufen: „Patres patres“¹⁹⁾. So zeigt er z. B., daß Justin nicht davon redet, daß in der Messe die Vermengung des Weins mit Wasser nötig sei und es ein großes Vergehen sei, wenn man es unterlasse. Man brauchte damals auch bei der Taufe kein Salz und Chrisma²⁰⁾. Die Papisten meinen, sie könnten mit Gold und Silber die Seligkeit verdienen: „haec fuit eorum religio in auro argento gemis pompa et externo ornato quaerere religionem“²¹⁾.

Man muß jetzt auch bei all den Fragen, ob man Bilder in den Kirchen lassen und Kerzen auf den Altar stellen soll, viel mehr Einzelheiten beachten²²⁾. Die Kerzen, sagen die Gegner, sollten an das „wahre Licht

14) S. besonders A 5.

15) ebd. A 6.

16) De missarum papisticarum et jehusitarum varietate, B 2.

17) ebd. B 1.

18) ebd. B 2.

19) Apostolica traditio de coena Domini.

20) ebd., s. dazu auch De traditionibus apostolicis et tacitis: „credo autem tales caeremonias ut consecrari aquam in Baptismo, oleo ungi, et ter immergi, cum aliis quibusdam, non ab Apostolis esse profectas, sed ita pedetentim irrepisse in ecclesias circa Baptisma, ut fuit illa assumpta, quod tantum in die Paschatis et Pentecostes baptizarent olim. Quanquam istam caeremoniam videatur necessariam facere Leo.“ 383.

21) De caeremoniarum superstitione, 37.

22) Hamelmann geht vielmehr ins einzelne, als es Luther z. B. in seiner Abhandlung von dem geweihten Wasser und des Papstes Agnus Dei 1539 getan hat.

Christus" erinnern: „ut admoneamur mutuae charitatis, quia sic lucebit coram hominibus lumen nostrum ut videant opera nostra et glorificent Deum“²³⁾. Aber man soll aufpassen, daß man nicht dann immer noch denen gleichgestellt wird, die ihre Leuchter zu Hause gelassen haben. Man meint sogar, durch Einheit in der Ordnung des Gottesdienstes sei die Einheit der Kirche, die nur im Glauben²⁴⁾ besteht, gewahrt. Die Papisten wandten sich zu leeren Zeremonien und zur leeren Religion der Heiden, die in „externo ornatu existit“, wie einst die Israeliten „fere omnes inciderrunt in cultum Baal“²⁵⁾; aber „nos servet puros Christus ab omni impietate vel gentili vel Judaica“²⁶⁾.

Daß es aber auch ein Beachten und Halten der Zeremonien geben kann, das nicht der Verdienstlichkeit nutzbar gemacht wird, beweist Hamelmann in seiner Auseinandersetzung mit den Reformierten. Er hat hier nachgewiesen, „quomodo Calvinistarum liturgia non sit conformis liturgiis, quae fuerunt semper usitatae in primitiva Ecclesia“²⁷⁾.

Da wegen der wahren Gegenwärtigkeit Christi im Abendmahl diese Fragen in den Abendmahlsstreit hineinreichen, kann man dieses Mahl nicht so wie die Zwinglianer halten, die „fre Sacrament gar verachtlich / spoetlich / weltlich / und in gemeiner form / und nach gemeiner Gastery (wie die Widerteuffer zu Muenster auch haben gethan)“ austellen, dagegen haben „die heiligen Aposteln und heilige Vetter mit großer reverentz / mit sonderlichem eyver und andacht heiliglich / auch mit besondern Kirchen Gefesse und Geschirren / solche Sacrament gehalten“²⁸⁾. Die Alten haben „cum tremore et timore“²⁹⁾ das Sakrament begangen. Es genügt auch nicht, daß man die Einsetzungsworte „auff dem Predigstule nur ablese / und in der Sermon aberede von der Cantzel / und darnach mit langem bereitem und vielen prae-paration / erstlich zum Sacrament come und das conficieren wil one die Wort Christi“³⁰⁾. Die Konsekration, „hoc est verborum Christi recitatio

²³⁾ De caeremoniarum superstitione, 11.

²⁴⁾ De traditionibus apostolicis et tacitis, 587.

²⁵⁾ De caeremoniarum superstitione, 37.

²⁶⁾ ebd. 38.

²⁷⁾ Responsio ad dicta patrum, K ff.

²⁸⁾ Widerlegung, 1. Teil, 05 ff. Hamelmann freidet den Reformierten an, daß sie meinen, man solle zum Abendmahl ein „grob und schwarz Westphalisch Pauenbroid“ anstelle der „Papistischen hostien“ und ein „gemein drinckgeschirr“ (De sacramentariorum furoribus, c 4) nehmen; s. a. Widerlegung, 1. Teil, 06 f.: „Sie gehen sitzen an einem schlechten gedeckten Tisch / da wird gemein Brod in gemeiner Schuesseln gebracht und aufgesetzt / und ein gemein Becher / und das Brod wird gebrochen / so nimpt ein jeder ein stueck davon / und ein jeder trincket aus dem gemeinen Becher . . . Diese form haben sie zu Andorff gehalten / und nicht viel besser machens die Schwermer in Ostfriesland.“

²⁹⁾ Responsio ad dicta patrum, M 2.

³⁰⁾ Widerlegung, 1. Teil, m 3.

in ipsa actione³¹⁾ ist nötig. Auch die Krankenkommunion wird von den Vätern erwähnt³²⁾. Iffelburgh wird vorgeworfen, daß er alle christlichen lateinischen Gesänge, die von den Alten oft mit feinen Melodien versehen worden sind, verwirft. Sie sollten doch um der „Jugend willen / und auch das wir der alten Lehrer gute Ordnung nit verwerfen“, in der Kirche gehalten werden³³⁾.

Zur Bilderfrage hat Hamelmann noch 1590 die kleine Schrift: „De imaginibus et picturis in Christianorum templis“ herausgegeben, wo er auf die völlige Ausrottung liturgischer Gebräuche und die Zerstörung der Bilder, wie sie z. B. in Emden geschehen ist oder bei den Hugenotten der Fall war, eingeht: „iam magna controversia sit de ferendis et non ferendis imaginibus“³⁴⁾. Man darf nicht der papistischen Art der „idolatria“³⁵⁾ verfallen, aber 2. Mose 20 ist es die Meinung des Mose: „ne sculptile fiat ad adorationem, aut coram ipsis prosternamur et ea colamus“³⁶⁾. Die Bilder Christi, des Kreuzes, „Imagines Beatae Mariae virginis Prophetarum, Patriarcharum, Apostolorum et Martyrum habemus propter laicos tasquam memoriale aliquod et excitamentum vivum“³⁷⁾. Die Kirchen dürfen geschmückt werden mit Bildern Christi und der Heiligen „absque superstitione“³⁸⁾. So hat sich Hamelmann auch bei diesen Überlegungen zwei Fronten gegenüber ausführlich abgegrenzt.

6. Werke des Teufels

Gerade bei der Heiligen- und Reliquienverehrung kann man sehen, wie sehr sich der Teufel in die Kirche eingeschlichen hat. Das Reden von „anrufung / verdienst / huelffe / auch der unbekanntnen Heiligen“ sind des „Teuffels lügen“¹⁾. Die „Teufflischen Wunderwerke“ haben nicht auf Christus „geweiset“ sondern auf den „leidigen Sathan selbs / welcher hiemit als ein Erbfeind des Sones Gottes / Christo seine gebuerliche ehre beraubet“²⁾.

³¹⁾ Responsio ad dicta patrum, K 1. ³²⁾ ebd. L 8.

³³⁾ Gespräch zwischen Hamelmann und Iffelburgh.

³⁴⁾ ebd. A 5. ³⁵⁾ ebd. A 8. ³⁶⁾ ebd. A 7. ³⁷⁾ ebd. B 1. ³⁸⁾ ebd. B 7.

¹⁾ „Der Teufel selbs . . . verfasst durch Jodocum Hoekerium Osnaburgensem . . .“ Urzel 1568, II, 94. Es handelt sich um ein Werk, das nach Hamelmanns Angaben der verstorbene Lemgoer Prediger Jobst Hoeker - s. zu Hoeker Löffler I, 399, 453 - im ersten Teil vollendet hatte, aber den zweiten Teil hätte er schlecht begonnen, die ganze Arbeit ist ein „confusum cahos gewesen / noch ungedisponirt / ungekorrigirt“, ebd. A 4 ff. Hamelmann hat viel „davon / und dazu gethan“ (A 4 ff.), so daß er von „unser beyden arbeit“ sprechen kann, vom dritten Teil hat Hoeker selbst nichts geschrieben. Es handelt sich wie bei den anderen Hoekerschen Schriften um eine Gemeinschaftsarbeit, bei der Schrift vom Altarsakrament sogar um eine Gemeinschaftsarbeit mehrerer Lemgoer Prediger.

²⁾ ebd. II, 93.

Wie für Luther³⁾ der Messe Macht⁴⁾ beweist, daß der Teufel seine Hand im Spiele hat, so wird auch hier gezeigt, daß der Satan wirkt; und es wird „die alte reine und gewisse Lere der Propheten und Aposteln von Jesu Christo / dem einigen und ewigen Priester / Vorbitter / Mittler und Helffer / verduerstert und verfinstert“⁵⁾.

Wir sehen jetzt, daß sich Hamelmann im Gegensatz zu den Reformatoren mit zweitrangigen Fragen ausführlicher auseinandersetzt. Hier wird jetzt gefragt, ob Teufel⁶⁾ Wunder und Zeichen tun können, ob und wie sie weis-sagen können, ob sie Krankheiten heilen und Gedanken der Menschen lesen können: „Ob sie auch Wetter machen / und das Gewoeld verstoeren koennen? Ob sie koennen Milch / butter / wein / Bier / Brod / Eyer / und ander ding stelen“⁷⁾? Hamelmann argumentiert hier wieder mit der Schrift: „Zeiget erstlich die Goettliche heilige Schrift / und gibt darnach die erfahrung aus den Heidnischen Scribenten / und Weltlichen Historien / Das die Teuffel und ire Diener zu allen zeiten grosse wunder und zeichen gethan haben / und noch thun koennen“⁸⁾. Die Mirakel des Teufels, „qui etiam se transfert in angelum lucis, semperque oberrat, ut nos ducat in perditionem“⁹⁾, sind nicht eine „bestetigung der ehren und des Namens Gottes“¹⁰⁾, sondern der Teufel tut seine Wunderwerke, um „seine Abgoetterey damit zu bekreff-tigen“¹¹⁾. Exempel dafür gibt das „ganze Bapstthumb . . . sonderlich in Walfarten / da der Teufel nichts anders gesucht / denn die Leute von dem waren Gott abzureissen / und durch soelche Wunderwerk in irthumb und Abgoetterey zu behalten.“ Der Teufel sucht mit seinen Wunderzeichen „diesen finem . . . das er die suendigen Gewissen erschrecke / verzagt mach / und in fuemmernis / von Gott abereissen“¹²⁾.

³⁾ Hier wird z. B. auf Luthers Jenische Hauspostille und auf Carcerius ver-wiesen.

⁴⁾ J. H. Obendiek, Der Teufel bei Martin Luther, Berlin 1931, 219. W. A. 31, I, 414, 35 ff.

⁵⁾ Der Teufel selbs, II, 94.

⁶⁾ Selbstverständlich spricht Hamelmann hier auch von den Teufeln; im selben Abschnitt kann er aber wieder im Singular reden, es ist ihm beides möglich.

⁷⁾ II, 1, 2.

⁸⁾ II, 4 (5. Mose 13, 1 ff. oder Matth. 24, 24).

⁹⁾ De traditionibus apostolicis veris ac falsis, 24.

¹⁰⁾ Der Teufel selbs, II, 93.

¹¹⁾ ebd. II, 93. ¹²⁾ ebd. II, 93.

7. Vergleich mit Hamelmanns Auffassung von „Schrift und Rechtfertigung“

a) Römische Meinungen

Hamelmann fand bei Joachim Perionius die Meinung über die Rechtfertigung vor, daß bei den Vätern die Lehre zu finden sei, „fides solam sine operibus non satis esse ad iustitiam et salutem“¹⁾. Die Möglichkeit der Rechtfertigung durch Werke wird sowohl bei Paulus behauptet: „non enim auditores legis iusti sunt apud deum, sed factores legis iustificabuntur“²⁾ als auch bei Jakobus: „Estote factores verbi, et non auditores tantum“³⁾. Perion beschreibt zwei Vorgänge der Rechtfertigung: „Eadem est causa et ratio iustificationis. Est enim quaedam prima, qua eximpio et iniusto pius ac iustus quis officitur. Hac iustificati sumus gratis per fidem“⁴⁾ . . . „Altera est iustificatio, qua iam iusti piique facti, studio nostro labore ac diligentia iustiores effimur“⁵⁾.

Perion sucht auch eine Erörterung aller anderen Kontroversfragen; so spricht er vom Fegfeuer: „quia impudentia audet Melanchthon purgatorii ignis compensationem fabulam dicere“⁶⁾? Nicht nur in den Apokryphen, sondern auch im Evangelium, bei Paulus schon, bei Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Gregor „aliisque permultis auctoribus et gravissimis et clarissimis“⁷⁾ wird die Lehre vom Fegfeuer zugelassen. Bei der Heiligenverehrung kann man sagen, daß „veneratio“ empfohlen wird - man kann die Heiligen „invocare“⁸⁾. Johannes Gropper schreibt: Die Kirche hat der lieben Heiligen Gebeine allezeit „in grosser ehr gehalten“⁹⁾. Über die Zeremonien hat Gropper in dem „Hauptartikell Christlicher unterrichtung zur gottseligkeit“ geschrieben: Die Kirche gebraucht die äußerlichen Zeremonien nicht „daß sie wölle, daß man in disen eusserlichen dingen . . . unser vertrauwen setzen söllen, sonder gebraucht nur ihrer als eusserlicher zeichen etwas geistlichs zu beteuten, und als anreizungen zur gottseligkeit“¹⁰⁾. Witzel sagt in seinem neuen und kurzen Katechismus: „Unsere Kirch die Catholis. ist Ceremonisch“¹¹⁾. Trotz aller Kritik an den fragwürdigen Punkten der kirchlichen Praxis bleibt man von der apostolischen Herkunft der liturgischen Bräuche überzeugt¹²⁾ ¹³⁾.

1) Topicorum theologicorum libri, II, 96 b.

2) ebd. II, 97 a.

3) ebd. II, 97 a.

4) ebd. II, 99 a.

5) ebd. II, 99 a.

6) ebd. II, 150 b.

7) ebd. II, 151 a.

8) ebd. II, 151 a.

9) Gegenberichtung S 1.

10) Mousfang, Kath. Katechismen, 299.

11) ebd. 513.

12) S. zu diesen Fragen die genetische Erklärung der römischen Messe von J. A. Jungmann, 2 Bd. Wien 1949, Bd. I, 168 ff.

13) S. a. S. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuches: Liturgisches Leben, 6, 1939, 30 ff.

b) Hamelmanns Verbindung mit lutherischen Theologen seiner Zeit

Hamelmann hat Verbindung zu den in den interimistischen Streitigkeiten besonders aktiv gewordenen Kreisen. Der Gegensatz Flacius-Melanchthon auch in diesen Dingen ist bekannt¹⁾. Wenn hier gefragt wird, wem Hamelmann von beiden näher steht, so sehen wir eine gewisse Distanz zu Melanchthon. Zu den aktiven Kreisen gehört u. a. Joachim Westphal²⁾, der 1553 in Magdeburg seine Schrift: „Cur in ecclesia Dei ritus processionum et circuitus abrogatus et ubique tolendus potius, quam restituendus sit“ herausgab. Westphal ermahnt, daß - nach 1. Kor. 14 - alles zur Erbauung der Gemeinde geschehen soll: „Spectacula processionum non solum nihil faciunt ab Ecclesiae aedificationem, sed etiam scandalis plena plurimum nocent“³⁾. Für Westphal handelt es sich hier genauso um „abusus“ und „error“, wie uns bei Hamelmann schon bekannt ist. Man kennt auch „traditiones humani“, das sind: „ritus non vetiti, nec mandati verbo Dei expresso, ab hominibus instituti propter bonum finem, non repugnantem verbo Dei“⁴⁾. Diese sind „sua natura adiaphorae, hoc est nec prohibitae, nec mandatae . . . certo verbo Dei, docet Christus libere iis utendum esse“⁵⁾. Nach Wigand hat es „jmer in der Bepfistichen Kirchen sich gemeret und geheuffet / mit allerley verkerung und verfürungen“⁶⁾. Hestig wendet er sich gegen „abgoetterey / grewel / verfelschung / irrthumb“⁷⁾ der Papisten. Er spricht von zweierlei Artickeln des Glaubens in der Kirche, erstens „artickel des glaubens / darzu den auch die Sacrament der gehören / welche zu einer application / zueignung und bestetigung derselben artickel des glaubens von Christo eingesetzt sind / gehören / und darnach gebreuche / die zu guter ordnung / zier und erbauung dienen / die billich Adiaphora / mittel oder freye ding genennet werden“⁸⁾. Erstere sind in Gottes Wort klar „offenbaret und verfasset und haben die Apostel keinen newen artickel von jnen selber erdacht“⁹⁾. Von letzteren, welche eigentlich Traditionsatzungen der Kirche genannt werden¹⁰⁾, sind etliche „offentlich ohne alle widerrede ganz und gar unrecht / unnd wider Gottes wort“¹¹⁾. Sehen wir hier schon parallele Gedanken zu Hamelmann, so können

1) J. dazu W. Preger, Matthias Fl. Illyricus und seine Zeit. II, Erlangen 1861, 6 f. und J. W. Gensichen, Damnamus, Berlin 1955, 94 ff.

2) Westphal nahm wie auch Chemnitz und Mörlin an Verhandlungen dieser Kreise über die Verwerfung der Adiaphorismen teil, J. Gensichen 97, zu Westphal J. C. Mönckeberg, Joachim Westphal und Johannes Calvin, Hamburg 1865.

3) Ritus processionum.

4) J. in „syntagma seu Corpus doctrinae Christi“ Basel 1558, I, 429.

5) ebd. I, 430.

6) Verlegung aus Gottes wort / des Catechismi der Ihesuiten, J VII.

7) ebd. R. 8) ebd. & VIII. 9) ebd. & VIII. 10) ebd. & VIII.

11) ebd. & VIII.

wir weiter auch wieder auf Chemnitz verweisen. Chemnitz sagt in seinem Examen: „jejunium per se et propter se non est cultus Dei, regnum enim Dei non est cibus et potus, sed iustitia, pax et gaudium in Spiritu Sancto“¹²⁾. Chemnitz kennt auch die rechte Weise des Fastens: „si jejunium jungatur poenitentiae et orationi, hoc est, si jejunium ad hunc finem referatur, et ordinetur, ut caro coerceatur, subigatur, et in servitutem redigatur, ne spiritui oblectetur, et ejus actiones sua“¹³⁾. Christus und die Apostel haben kein Gesetz gemacht, ob an bestimmten Tagen zu fasten oder nicht zu fasten sei. Wenn die Papisten solche Gesetze haben, so entstammen diese apokryphischen Schriften¹⁴⁾.

12) Examen, 845 b.

13) Examen, 845 b.

14) ebd. 878 b.

III. Schrift und Sakrament

1. Einführung

Hatte Hamelmann die ersten Schriften in den Jahren nach 1553 von sich aus herausgegeben und sie so aufgefaßt, daß sie darüber Rechenschaft geben sollten, daß er sich jetzt im reformatorischen Lager befand, so ist das in den Schriften, in denen hauptsächlich über die Sakramente gehandelt wird, zunächst anders. Bezeichnenderweise befaßten sich die ersten Schriften Hamelmanns mit den im ersten Teil unserer Arbeit behandelten Problemen. Bei den Fragen, die mit den Sakramenten zusammenhängen, wurde Hamelmann von der römischen Gegenseite in die Auseinandersetzungen hineingezogen. War er vorher in der Offensive, so war er hier in der Defensive. Es lag auch wohl schon bei seinem Abtritt die Behauptung vor, daß die Sakramentslehre der Papisten, speziell die vom Abendmahl, gegen die klaren Worte Christi verstieß, und er versäumte es nicht, in Bielefeld am Fronleichnamstage 1555 vom rechten und unrechten Gebrauch des Altarsakraments zu reden und Fragen des Herumtragens und der Verehrung der konsekrierten Hostie zu erörtern; aber Hamelmann hatte noch keine Schrift über die Sakramente herausgegeben, als er wegen der Fronleichnamspredigt bei den Bielefelder Stiftsherren an St. Marien als Sakramentierer und Anabaptist verrufen, zuerst von dem Bielefelder Rat und dann von dem Landeshauptmann auf dem Sparrenberg Matthias von Altenbochum verhört wurde¹⁾. Da Hamelmann von beiden freigesprochen wurde, wandten sich die Stiftsherren an Wilhelm von Cleve, um Hamelmanns Ausweisung zu erreichen. Hamelmann selbst²⁾ schrieb einen Brief an den Kanzler Johannes Vlaten zur Aufklärung³⁾. Auf diesen Brief antwortete der Kanzler nicht. Aber auf Drängen der Stiftsherren stellte sich Hamelmann zu einem Streitgespräch, in dem er seinen Glauben verteidigen konnte⁴⁾; daraus wurde dann ein Verhör, dem sich Hamelmann am 14. August 1555 durch den

1) Löffler, II, 233 ff. „Ego provocavi ad meos auditores, inter quos erat facile primarius ex patriciis Gerhardus Coccius, qui adiunctis sibi aliis bonis et spectatae fidei civibus libere fatetur mihi iniuriam fieri a capitularibus et decano“, Löffler, II, 237.

2) Bei Matthias von Altenbochum war bereits angefragt worden, er ließ dies Hamelmann erfahren.

3) J. Löffler, II, 239 ff. und Leuckfeld, 36 ff. Hamelmann bezieht sich auf die am 8. April 1533 erlassene Erklärung zur Kirchenordnung des Herzogs Johann (vom 11. Januar 1532): „Doctrina novi et veteris testamenti pure et sincere ad cognitionem Jesu Christi, tum ad aedificationem proximi praedicanda est. Si pure, ergo sine ulla additione. Et ubi vera est cognitio Christi, ibi quoque necessario sequitur aedificatio proximi.“ Löffler II, 241.

4) Unter der Bedingung, daß sich seine Gegner einfänden und ihm die Reisekosten erstattet würden.

Hofprediger des Herzogs, den Pastor von Wassenberg Arnold Bomgard, unterzog. Neben den anderen Fragen wurde hier mit an erster Stelle über die Abendmahls-Lehre gehandelt. Seit diesem Verhör kommt in den Schriften Hamelmans, besonders in „Cum scriptura sacra consensus“ 1557, aber auch bei seiner Promotion⁵⁾, der Lehre von den Sakramenten als Gegenstand von Streitpunkten größere Bedeutung zu. So liegen wohl alle Fragen, die in der Theologie Hamelmans eine Rolle spielen, schon in den Jahren bis 1558 vor; die Sakramentslehre wird aber in den Spätschriften ausführlicher behandelt. Da Hamelmann sein Hauptwerk „De traditionibus apostolicis et tacitis“, das er 1568 herausgegeben hatte, als letzte große Auseinandersetzung mit den Papisten von seiner Hand angesehen hatte, nahm jetzt die Auseinandersetzung mit den Reformierten den größten Teil seiner Arbeiten ein. Hier sind es jetzt gerade die Fragen, die mit den Sakramenten, speziell mit dem Heiligen Abendmahl, zusammenhängen, über die man sich streitet. Davon zeugen die vielen Streitschriften dieser Jahre, aber auch die vielen Gespräche und Verhöre, die Hamelmann zu halten hatte.

2. Von den Sakramenten im allgemeinen

Die Frage nach dem Sakrament im allgemeinen setzt in der Zeit Hamelmans meistens auf seiner Seite bei der „institutio“ ein¹⁾. Hier klärt sich sogleich die Frage, die Hamelmann 1555 im Düsseldorfer Verhör gestellt wird: „quot facis numero sacramenta“²⁾? Es gibt „proprie loquendo“ nur zwei Sakramente „nempe baptismus et eucharistia, quae habent expressam institutionem“³⁾. So wird die Sakramentslehre nicht vom Wesen des Sakraments her entwickelt sondern rein positivistisch auf die Stiftung durch Christus begründet. Die Väter kannten nur zwei oder drei Sakramente⁴⁾, und erst Petrus Lombardus hat sieben festgesetzt. Bei der

⁵⁾ S. dazu Löffler, II, 278. 282, Leuckfeld, 74-80. „Propositiones... de coena Domini, de quibus pro licentia in theologia disputavit M. Herm. Hamelmannus exul die primo Junii hora 6. matutina in academia Rostochiana anno 1558“, zur Promotion s. a. D. Schütz, Vita Chytraei, Hamburg 1761, I, 180 f.

¹⁾ S. u. a. Gollwitzer, 6: „In der reformatorischen Definition des Sakramentes ist die ausdrückliche Einsetzung durch Christus für jedes einzelne Sakrament ein integrierender Bestandteil.“

²⁾ Löffler, II, 259.

³⁾ ebd. II, 260.

⁴⁾ „By Justino werden ock allene desse twee Sacramente vormeldet, ... ock by ... Origene. Gregorius hefft dar dat drüdde Sacramente bygesetzt, nämlich den Chrisma, also wy in Decretis lesen, Balde hefft Petrus Lombardus mit syner Geselschop dar soeven affgemaket und desse synt Christi meisters gewesen“, Apostolica traditio de coena Domini s. a. Sententiae omnium fere patrum, 14, Löffler, II, 260 f.

Buße kann es sich um ein Sakrament handeln, das eher eines „ex consuetudine ecclesiae et usu veteri“⁵⁾ ist. Taufe und Abendmahl aber sind Sakrament „proprie... ex institutione Christi“. Bei „sacramentum“ ist „vocabuli significatio“: Mysterium, welches als „Geheimnis“ interpretiert wird⁶⁾. Paulus nennt die rechte Ehe „sacramentum vel mysterium, sed Christi et ecclesiae“; das ist ein Bild, in dem wir die Güte Christi gegen uns, die Gemeinde, welche die Braut Christi ist, erkennen können. Die Firmung, die auch nicht „expressa institutio“ Christi hat, ist nur „signum“ oder „symbolum“ irgendeiner Sache. So kann in weiterem Sinne vieles als Sakrament bezeichnet werden⁷⁾. Handlungen, die in strengem Sinne nicht Sakrament sind, müssen nur sinngemäß in die Praxis eingebaut werden. Von der Firmung behält Hamelmann die Art der „primitiva ecclesia“⁸⁾ bei, daß die Jugend im Katechismus unterwiesen wird „confirmantes eos oratione publica“⁹⁾.

Sind die vielen Handlungen, bei denen die „institutio“ durch Christus fehlt, nicht Sakrament, so wird nun nach der Definition für den Begriff Sakrament gefragt. In „sententiae omnium fere patrum“ 1557 sagt Hamelmann „ubi... non est verbum, ibi non potest sacramentum“¹⁰⁾. Aber schon im Düsseldorfer Verhör hat Hamelmann auf die Frage: „quid vocas sacramentum?“ wie Melanchthon in seiner Sakramentslehre¹¹⁾ geantwortet, daß er wie Augustin das Sakrament als das sichtbare Zeichen einer heiligen und unsichtbaren Sache ansehe. „Augustinus definit sacramentum esse rei sacrae et invisibilis visibile signum“¹²⁾. Aber diese Definition bedarf jetzt unbedingt der Zufügung, „quod institutionem expressam habet in scripturis, vel, ut alibi¹³⁾ ait accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“¹⁴⁾¹⁵⁾. Deswegen muß dort beides sein: Wort und Element, beide „ex institutione“. In den Promotionsthesen heißt es: „Sacramentum in genere est caeremonia seu actio sacra

⁵⁾ ebd. II, 260. ⁹⁾ ebd. II, 261.

⁷⁾ So die Fußwaschung: „ita et lotio pedum apud Bernhardum dicitur sacramentum et pacis sacramentum apud Augustinum, et illae ceremoniae in baptismo, sputum et linitus, dicuntur ibidem sacramenta.“ 261.

⁸⁾ ebd. 261. ⁹⁾ ebd. 262.

¹⁰⁾ 43. Für die Bedeutung des Wortes Gottes bei den Sakramenten s. Luther, De capt. Babyl. W. II, 6, 549-571. Dafür, daß aber die Definition eine besondere Stellung einnimmt, s. Chemnitz, Examen II, 3 ff.

¹¹⁾ s. dazu Schwarzenau, 72.

¹²⁾ Löffler, II, 260.

¹³⁾ Zu Augustins Sakramentslehre s. R. Seeberg, Dogmengeschichte II (4. Aufl.), 437 ff. und R. Adam, Eucharistielehre des heiligen Augustin, 1908.

¹⁴⁾ Löffler, II, 260.

¹⁵⁾ Von dieser Augustinischen Definition wird er später im Feverschen Verhör noch ausgehen: „ergo iam accedens verbum, adfert et efficit hoc quod permittitur in institutione, ut ibi vere corpus exhibeatur“, E 8.

constans verbo institutionis et administratione elementi integri, ordinata a Christo¹⁶⁾ 17).

Der Zweck des Sakramentes ist, „ut sit signum promissionis evangelii propriae et medium, per quod remissionem peccatorum et caetera beneficia nobis impertit“¹⁸⁾. Die Sakramente schenken Gewißheit: „confirmant et conservent nos in fide exerceantque cor ad credendum promissionibus“¹⁹⁾. Die Wirkung des Sakramentes ist bedingt durch den Glauben, Hamelmann wendet sich gegen die scholastische Formel der Wirkungsweise der Sakramente: „ex opere operato“²⁰⁾. In diesem Zusammenhang bleibt der Begriff „Zeichen“ bestehen: „Sacramenta nobis nihil aliud sunt, quam sigilla confirmata fidem nostram in Christum“²¹⁾. Der Begriff „signum“ darf aber nicht den Sinn eines Sinnbildes oder Erkennungszeichens haben. Hamelmann wird sich hier von Leuten, welche die These vertreten, daß das Heil allein aus Gott ohne Mittel kirchlicher Akte komme und daß Gott nur unmittelbar gebieten könne und es keine Heilmittel gebe, noch abgrenzen müssen. In der Frühzeit hat es Hamelmann mit denen zu tun, „qui asserunt sacramenta extra fidem dare gratiam“²²⁾, die behaupten, daß die Verkündigung wohl die Gabe vorbereite, das Sakrament aber erst die Gabe bringe²³⁾. So kann hier der Ausdruck „Zeichen“ noch gelten²⁴⁾. Hamelmann spricht aber weiter in Promotionsthese 1 vom Sakrament als „medium, per quod remissionem peccatorum et caetera beneficia nobis impertit“²⁵⁾. Man kann das nicht „fuehlen / greifen und tasten / sondern glauben... Darumb hat der Augustinus wol geredet: „Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma“²⁶⁾. Hier gilt auch das nicht „allein Zeichen“ von C. A. XIII; das Sakrament ist Mittel, durch welches Vergebung der Sünden bewirkt wird²⁷⁾; es findet sich hier schon bei Hamelmann die Bezeichnung „actio sacra“²⁸⁾.

¹⁶⁾ Löffler, II, 278, Leuckfeld, 74 f.

¹⁷⁾ J. Timann Farrago: „signa et verba Dei, tam postquam ante fidem, necessaria sunt.“ 37.

¹⁸⁾ Löffler, II, 278.

¹⁹⁾ ebd., II, 263.

²⁰⁾ Unanimis omnium patrum consensus, 21.

²¹⁾ Sententiae omnium fere patrum, 9.

²²⁾ ebd., 46.

²³⁾ „Per sacramenta omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur“, Denzinger, 843 a.

²⁴⁾ Zu verweisen ist auch auf Luther, der hier den Ausdruck „Zeichen“ oder „Symbol“ gebraucht, s. Bornkamm, 19.

²⁵⁾ Löffler, II, 278.

²⁶⁾ Gespräch Hamelmann-Frone, D V ff.

²⁷⁾ Wigand spricht hier von res externa, syntagma, I, 326.

²⁸⁾ Mit dieser Bezeichnung werden dann später die beiden Gnadenmittel Taufe und Abendmahl von dem Gnadenmittel Wort unterschieden, „actio sacra“ ist das Besondere des Sakraments, s. besonders Gerhard, Loci, theol. ed. Preuß, IV, 146, 147.

Hamelmann hat auch schon die Auffassung, daß die alttestamentlichen Sakramente Figuren sind, die nicht nur allgemein auf Christus hinweisen²⁹⁾, sondern die auf das in den Sakramenten Verwirklichte tropisch verweisen. Die Sakramente fügen in die Kirche ein, die Taufe sowohl als auch das Abendmahl; wir werden „Christo eingeleibt / und auch mit allen Christen ein Brod und Leib“³⁰⁾. Hamelmann erwähnt hier auch das Amt des Predigers: „durch sein Ampt / Wort und Sacrament / das er dir reichet / bringet er dich zum Glauben / er rettet dich aus des Teuffels gewalt / und vom ewigen todte / und fueret dich gen Himmel ins ewige leben / welch ist weit uber alle eusserliche Zeichen und Wunderthaten“³¹⁾. Kann man aber, so wird Hamelmann im Friesischen Kolloquium gefragt, beim Abendmahl behaupten, daß „substantia caro Christi . . . in manu Christi“³²⁾ wäre? Diese Behauptung ist möglich, „quia minister est membrum Ecclesiae, est in coelo, hoc est regno Dei, quod non locorum distantiiis distinguitur, nec est esca et potus, sed pax et gaudium in Spiritu Sancto“³³⁾. Dieser Behauptung steht die Selbstaussage Johannes des Täufers mit dem Hinweis auf das erfüllende Hinzutreten göttlichen Tuns im Wege: „Sed Baptista ait, Se baptizare aqua Christum baptismo ignis et Spiritus, ergo ministri manus nihil, nisi Panem praestat“³⁴⁾. Nach Hamelmann gilt aber diese Unterscheidung nur „ratione ministri, non ratione institutionis“³⁵⁾, sondern sie gilt „ratione institutionis, quae a Christo est facta, per illud ministerium porrigitur corpus Christi, quia per illa media vult Deus esse efficax, sicut Spiritus sanctus arguit mundum de tribus, videlicet, per ministerium, ita est efficax Christus per ministerium iuxta verbum“³⁶⁾ 37).

²⁹⁾ Friesisches Gespräch, L 2, f. a. L 1: „Signa fuere etiam duplicia, alia enim significativa, ut velus Gideonis, et multi typi in veteri testamento, alia exhibitiva, ut columba fuit signum exhibitum Spiritus sancti.“

³⁰⁾ Gandersheimer Predigt, D V ff.

³¹⁾ Der Teufel selbs, 134. Hier wird auch behauptet, daß wenn der Träger ein „glaubloser boeser Mensch“ (134) ist, das Amt doch „recht und gut“ ist.

³²⁾ Friesisches Gespräch, II 5.

³³⁾ ebd. II 5.

³⁴⁾ ebd. II 5.

³⁵⁾ ebd. II 5.

³⁶⁾ ebd. II 5.

³⁷⁾ Zu diesen Fragen in den lutherischen Bekenntnisschriften f. E. Schlink, 204 ff.

3. Die Taufe

a) Die Auffassung im Düsseldorfer Verhör 1555

Auf die Frage: „quid doces de baptismo“¹⁾? antwortet Hamelmann jetzt: Die Taufe ist „signum et testimonium gratiae, reconciliationis et iustitiae, in quo vere certificamur de promissione et benevolentia²⁾ Dei erga nos et spiritu sancto innovamur“³⁾. Die Menschen werden so wahrhaft der Verheißung versichert. Wie das Wasser als Element die äußere Unsauberkeit des Leibes abspült, wie der Leib dadurch erneuert wird, so ist, wenn Wort und Handlung zusammenkommen⁴⁾, dies die Versicherung, daß die Menschen auf die gleiche Weise „per sanguinem Christi ab omnibus cordis et animae immunditiis ablutos et inundatos reconciliatosque Deo esse nunquam spiritu sancto innovari“⁵⁾. Die Taufe ist „signum, archa et pignus“ aber nicht „nudum in nobis signum, sed efficax in nobis, tum propter institutum verbum, tum propter fidem“. In der Taufe ist es der Heilige Geist, „qui effunditur in nos“⁶⁾. Die Sündenvergebung ist eine Wirkung des Glaubens, aber nicht eine Wirkung der Handlung: „Ex se baptismus nihil salutis adfert“, aber wegen der „promissio annexa“⁷⁾ verhilft sie „credentibus aliquid salutis.“ Wenn die Taufe „finis et effectus“⁸⁾ hat, daß sie den Glauben befestigt und stärkt, daß sie das Herz an der Verheißung übt, daß sie vom Willen Gottes und seiner Gnade dem Menschen gegenüber zeugt und Gewißheit schenkt, so ist das auch vom Abendmahl auszusagen. Kann man nicht mit einem von beiden auskommen? „Scriptura inquit de uno baptisate“, bei der Eucharistie liegt neben dem Grund der bleibenden Sünde der Wiederholungsbeehl der Schrift vor.

Wenn Christus in der Taufe durch den Heiligen Geist wirkt, so ist das Verständnis natürlich ausgeschlossen, daß hier das Wasser Geist wäre wie im Abendmahl, wo Brot Leib und Wein Blut ist; das Wasser bleibt natürlich Wasser, aber es ist in Christi Taufbefehl und Taufverheißung und daher in Gottes Wort gefasset, darum ist es nicht „allein natürliches Wasser“⁹⁾.

1) Löffler, II, 262.

2) „Benevolentia“ wird hier schon mit „redemptio“ zusammengesehen.

3) ebd. II, 262.

4) „Accedente verbo atque usu ad elementum“, 262.

5) ebd. II, 262. 6) ebd. II, 262. 7) ebd. II, 263.

8) ebd. II, 263.

9) In der Widerlegung wird später auf die Frage, ob die Sakramente nicht einerlei Art seien, 2. Teil, m 5, eingegangen. Sie sind es wohl in „gemeinen dingen, aber nicht in sonderlichen dingen.“ 2. Teil, m 6.

b) Die Auffassung in den Spätschriften

Die weiteren Schriften, die eine ausführlichere Beschäftigung mit dem Problem der Taufe und den Fragen der Taufpraxis erkennen lassen, sind meist Auseinandersetzungen mit den Schwärmern¹⁾. Hier treten jetzt die Fragen nach der Heilsnotwendigkeit, nach der Kindertaufe und dem Exorcismus in den Vordergrund.

Jetzt muß behauptet werden, daß die Taufe sei: „nach der Insaß Christi noetig zur Seligkeit / wie auch die Augspurgische Confession meldet“²⁾. Das ist nicht ein „den außwendigen wercken“ Zugeben, „denn dass die Tauffe vergebung der Suende / und eine newe Geburt schafft / bringet die Insaße und Befehl des Goettlichen worts mit“³⁾. Für die mit der Frage nach der Heilsnotwendigkeit eng zusammenhängende Frage der Kindertaufe führt Hamelmann viele Punkte an:

1. Wenn Christus in Joh. 3, 5 davon spricht, daß jemand, der nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren wird, nicht ins Reich Gottes kommen kann, ist es nötig, daß auch schon die Kinder aus Wasser und Geist wiedergeboren werden müssen. 2. Die Verheißung „regni coelorum, remissionis peccatorum, et vitae aeternae propter Christum donandae, pertinet ad infantes“⁴⁾ 5). Was geboren ist aus Fleisch, ist Fleisch. „Itaque illos necesse est liberari a morte et damnatione qui pertinent ad regnum Dei“⁶⁾. Alle sollen Erben des Himmelreichs werden, und das „mandatum“ Christi ist „universale“⁷⁾; daher gilt die Aufforderung der Taufe auch für die Kinder. „Scriptura monstrat, non aliter adduci posse infantes ad Christum, quam per baptismum, in quo Christum induimus“⁸⁾. Es heißt ja: „de nicht geloebet ys verdoemet.“ Aber man kann sagen, wenn man schon den Kindern nicht allen Glauben absprechen kann, weil sie Gottes Wort noch nicht hören und verstehen können, daß die Kinder, die also verdammt würden, wenn sie nicht glauben, durch Christus befreit werden von den Hindernissen für das Reich Gottes⁹⁾. „Impossibile est, placere Deo,

1) J. De Paedobaptismo von 1562, J. Knodt, 49 ff.

2) Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, C V ff.

3) ebd. Es ist hier wie bei Luther, wo es hieß: „Es kan auch ainer glauben, wenn er gleich nit getaufft ist, dann der tauff ist nit meer dann ain eüsserlich zeichen, Das unns der goettlichen verhayssunng ermanen soll: kan man sy haben so ists gut.“ W. A. 10, III, 142, 18 ff. Wie da nicht Luthers vollständige Tauflehre vorlag, so ist auch aus der Diskussion mit Rom bei Hamelmann noch nicht die vollständige Tauflehre zu ersehen.

4) De Paedobaptismo, II 5 ff.

5) J. dazu Melancthon: „infantes nascuntur cum peccato nec fiunt haeredes vitae aeternae sine remissione peccati.“ Loci, Werke, hrsg. v. R. Stupperich, II, 2, 516.

6) De Paedobaptismo, 02.

7) ebd. 0.

8) ebd. 02.

9) ebd. 02.

absque fide . . . Nemo potest ingredi in regnum Dei, absque fide . . . qui non crediderit, damnabitur . . . , at infantes non damnantur, ut ait Christus, Non est voluntas patris, ut pereat unus de parvulis istis, Ergo habent fidem¹⁰⁾. Der Glaube ist n. 1. Kor. 12, 9 eine Gabe von Gott - Kol. 2, 12 und 1. Petr. 1, 5 - und vom Geist Gottes gewirkt - 1. Kor. 12, 3 und Matth. 16, 17 -, von Gottes Wirkung in den Kindern redet die Schrift¹¹⁾. Wenn die Kinder noch nicht hören können, so dürfen sie das Abendmahl, bei dem der Mensch sich prüfen soll, nicht empfangen; aber in der Taufe können sie die Gnade empfangen¹²⁾. Die Taufe „non pendet . . . a fide accipientis, sed a mandato et ordinatione Christi. Si enim iuxta fidem baptizari deberent homines, nemo posset baptizari, quia de nullius fide sumus certi. Ita solus Deus est Cardiognestes“¹³⁾. 3. Es wird von der Mitgliedschaft in der Kirche her argumentiert¹⁴⁾. Die Taufe ist aber keineswegs nur Inkorporationsakt; da außerhalb der Kirche kein Heil ist und sich die Verheißung des Heils auch an die Kinder wendet: „ergo infantes necesse est, fieri membra ecclesiae. Omnes enim, qui futuri sunt, membra Ecclesiae, necesse est baptizari“¹⁵⁾. 4. Wie die Beschneidung ein Zeichen des Bundes war, so ist die Taufe: „signum gratiae, abluentis nos a peccato, et donantis aeterna salute“¹⁶⁾. 5. Da alle mit der Sünde behaftet sind und des Zornes und der ewigen Verdammnis schuldig, „ergo nulli infantes placent Deo, nisi consequantur remissionem peccatorum propter Christum“¹⁷⁾. Daher hat Gott „media“ eingesetzt „per quae remissionem peccatorum distribuit“¹⁸⁾. 6. In der Taufe wird den Kindern der Heilige Geist gegeben, nicht in der Firmung „ut pontificii somniant, sed in Baptismo conferri. Sequitur ergo, confirmationem episcopalem non esse de salutis necessitate“¹⁹⁾. Der Heilige Geist bewirkt den Glauben „mirabiliter in infantibus“²⁰⁾, der Heilige Geist wird gegeben: „cum remissione peccatorum: Nec etiam quis potest Deo placere, sine Spiritu S. Romano 8,“ aber schon die getauften Kinder gefallen Christus, „ergo etiam habent Spiritum sanctum, qui etiam in eis efficax est“²¹⁾. 7. Daß auch

10) ebd. 02.

11) J. Schauenburg, Täuferbewegung, 40.

12) De Paedobaptismo, 02.

13) ebd. v., J. a. Schauenburg, Täuferbewegung, 40 f.

14) J. Melancthon „pertinet igitur etiam ad infantes, ut fiant pars Ecclesiae.“ Loci, Werke, hrsq. v. R. Stupperich, II, 2, 517.

15) De Paedobaptismo, II. 5 ff.

16) ebd. II 5 ff. 17) ebd. II 5 ff.

18) ebd. II 5 ff. „Baptismus est medium, per quod fit communicatio beneficiorum Christi.“ 02.

19) De traditionibus apostolicis et tacitis, 401.

20) De Paedobaptismo, 04. 21) ebd. 04.

1. Kor. 7, 14 hier berücksichtigt wird, ist verständlich. Wie ist es aber bei Kindern, die durch Vernachlässigung von der Taufe ferngehalten werden? Hamelmann argumentiert so: Es gibt in der Türkei viele Sklaven, die nicht in der Kirche kommunizieren können: „illorum votum et voluntatem respicit Deus pro facto,“ so kann man auch nicht sagen, „gratiam suam alligari Sacramentis vult, quasi extra illa impossibile ei sit aliud facere“. Bei den Erwachsenen liegt die Sache auch anders, „sed in infantibus speramus praeces et voluntatem piorum parentem et offerentium iam antea Christo eos, ita gratas esse Deo, ut illos filiorum loco reputet“²²⁾. Wenn ein Kind stirbt, bevor es in der Taufe die Gnade verliehen bekommen kann, soll man beten, daß Christus es mit der geistlichen Taufe heilige. Daß Hamelmann von der Heilsnotwendigkeit der Taufe her auch von der Wichtigkeit der Nottaufe überzeugt ist, ist verständlich. Im Notfalle kann jeder taufen, für diesen Fall wird auch Frauen die Spendung der Taufe gestattet²³⁾.

Bei den Fragen der Kindertaufe, die die Kirche von der Zeit der Apostel an mit Recht vollzogen hat, darf man wie bei der Trinitätslehre usw. nicht nach direkten Schriftstellen fragen, die Kindertaufe ist aber „scripturis conformis“²⁴⁾.

Daß hier das Sakramentsproblem auch Fragen der Satanologie berühren, ist zur Zeit Hamelmanns allgemein zu erwarten. In der Taufe, so heißt es, muß der Teufel dem Heiligen Geist Platz machen. Ein Exorcismus an dieser Stelle ist daher „dem göttlichen Wort nicht zugegen“²⁵⁾ ²⁶⁾. Der Teufel kann nach der Taufe nicht mehr das Kind wie bisher wegen der Erbsünde und „Sündlicher geburt halben besitzen“²⁷⁾. Gott nimmt das Kind in seine „Väterliche beschützung“. Die Schwärmerische Auffassung, daß die Kinder, die von gläubigen Eltern geboren werden, nicht auch Kinder des Zorns wären und sogar ohne Taufe selig würden, nimmt der Taufe die vornehmste Kraft und heilsamste Wirkung²⁸⁾. Alle Christen machen in der Taufe mit Christus einen Bund und übergeben sich ihm, entsagen dem Teufel und bewilligen, „bei Christo zu bleiben“²⁹⁾. Der Exorcismus soll nicht, wenn er von der

²²⁾ ebd. P 2 f.

²³⁾ „Was aber der Frauen Tauffe belanget, so is die in zeit der noth nicht zuwerfferen.“ Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, CV ff.

²⁴⁾ De Paedobaptismo, Q 5.

²⁵⁾ Sandersheimer Predigt, D IV.

²⁶⁾ Hamelmann hat, als 1574 in Oldenburg die neue Kirchenordnung begutachtet wurde, den Exorcismus bei der Taufe verteidigt. Näheres s. bei Rauschenbusch, 124 und D. Schauenburg, Täuferbewegung.

²⁷⁾ Sandersheimer Predigt, D IV.

²⁸⁾ Kirchenordnung, O II.

²⁹⁾ Sandersheimer Predigt, D V.

Taufe getrennt ist, durch „beschweren“³⁰⁾ geschehen, wie es die Papisten aber auch etliche „aus den unsern thun“³¹⁾. Man soll den Teufel nur mit Gebet und Verachtung austreiben³²⁾. Welches ist die Aufgabe der Paten? Paten, wozu man „gottsoerchtige Menschen“ bitten soll, sind Zeugen der Taufe eines Kindes; Paten sollen aber auch Gott anrufen, daß er dem Kinde die Sünde vergebe, sie sollen anstatt des Kindes dem Teufel und der Welt absagen, sie sollen, falls die Eltern das nicht können, die Erziehung des Kindes beaufsichtigen³³⁾. Die Paten sollen aber auch selbst den Katechismus kennen, auf den sie bei der Taufe anstelle des Kindes verpflichtet werden. Die Kirche muß die Paten prüfen und darf keine Paten dulden, „so keinen Bericht oder Wissenschaft des Catechismi haben“³⁴⁾. Es ist schon genug angedeutet, daß die Taufe nicht im Winkel oder heimlich, sondern „in facie Ecclesiae“ zu geschehen hat³⁵⁾.

4. Das Abendmahl

a) Die Bedeutung des Abendmahls

Bei der Lehre vom Heiligen Abendmahl wird es besonders deutlich, daß Hamelmann sich in seinen theologischen Auseinandersetzungen gegen zwei Fronten wenden muß. In den ersten Jahren hat er sich hier Rom gegenüber abgegrenzt, aber nach 1568, als er die Auseinandersetzung mit Rom hauptsächlich anderen überließ, wird er durch reformierte Vorwürfe gezwungen, diese Abgrenzung neu vorzunehmen. Die Zwinglianer machen sehr schnell den Vorwurf, daß man „grob Papistisch“¹⁾ lehre. Andererseits ist es die Aus-

³⁰⁾ Der Teufel selbst, II, 106.

³¹⁾ So etwas soll auch nicht zur Bestätigung des Evangeliums getan werden wie in der alten Kirche, denn das Evangelium ist genug „confirmiret und bestetiget“, ebd. II, 105.

³²⁾ „Der Teuffel ist ein stolzer Geist / kan das Gebet und die verachtung nicht leiden / sondern hat lust ad Pompam, zum gepreng. Darumb sol man kein gepreng mit im machen noch antichten / sondern auffs hoehest verachten.“ II, 106.

³³⁾ Von der Gewatterschaft bey der Tauffe, Marburg 1568, II, 148.

³⁴⁾ ebd. II, 165.

³⁵⁾ Kirchenordnung, § f II. Es sollen in allen Pfarren Taufsteine an einem „gelegten, ehrlichen ort“ gefunden werden, die Taufe soll an Sonntagen morgens nach beendigter Kommunion und nachmittags nach der Predigt, an Werktagen auch nach der Predigt, ehe das Volk aus der Kirche geht, vollzogen werden. Vgl. dazu die Mecklenburger K. O. von 1552, Richter 125, dort weitere Hinweise.

¹⁾ S. dazu Widerlegung 1. Teil, F 5 ff. s. a. Friessches Gespräch, wo Johannes Meppelensis den Vorwurf macht: „ita nos astringimur ad Catechismum Lutheri, quasi alii non habuerint dona plura, quam unus Lutherus, Multa retinentur in eo Catechismo, quae Papismum sapiunt“ (C 4). Hamelmann entgegnet: „primus fuerit Lutherus, qui veritatem Catechismi ex tenebris eruerit.“ C 5.

einandersetzung mit den Reformierten, die die Spätschriften gerade bei der Abendmahlslehre ausführlich erkennen lassen, aber auch diese ist schon in den Frühschriften da. Hier lagen durch den Streit Zwingli-Luther die Fronten so klar, daß Hamelmann schon bei einem Uebertritt den Anknüpfungspunkt zu weiteren daran anzuknüpfenden Kontroversen vorfand.

Wir müssen so die Abendmahlslehre Hamelmanns einmal in der Auseinandersetzung mit der römischen Seite sehen - in Punkten wie Transsubstantiationslehre, Lehre vom Messopfer, Winkelmesse -, zum anderen in der Auseinandersetzung mit den Reformierten - an Punkten wie „manducatio oralis“ - Ubiquität -. Zunächst deuten wir aber die Abendmahlslehre Hamelmanns in kurzen Strichen an, ohne die polemischen Gesichtspunkte näher zu betrachten.

Hamelmann nimmt immer auf Luther Bezug. Die Behauptung Luthers: Das Abendmahl ist „der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brot und Wein durch Christus' Wort uns Christen befohlen zu essen und zu trinken“²⁾, ist auch Hamelmanns Meinung³⁾. Nicht nur das Mahl ist Leib und Blut Christi, sondern im Sakrament ist der wahre Leib und das wahre Blut Christi „substantialiter praesens“⁴⁾. Es handelt sich hier nicht um ein einfaches Zeichen: „credo . . . , vere corpus sumere et sanguinem sub vel cum pane et vino, quia Christus re vera in coena adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti“⁵⁾, sagt Hamelmann schon im Düsseldorfer Verhör. Die „unio“ zwischen Leib und Brot, Wein und Blut ist „mirabilis“ und „sacramentalis“⁶⁾, sie kann nicht mit dem Verstande begriffen werden, „veluti nec in Christi persona intelligitur unio utriusque naturae“⁷⁾. Das Abendmahl teilt „iuxta verbum“⁸⁾ nicht weniger „corpus et sanguinem Christi“ mit, als es die äußeren Elemente Brot und Wein mitteilt. Wie der Kommunikant an der Substanz des Brotes und Weines im Abendmahl teilhat, genauso hat er Anteil am Leibe und Blute Christi. Nicht „sine mysterio“⁹⁾ hat Christus „in hoc symbolo“ so wichtige Dinge eingesetzt; wie durch Brot und Trank das äußere Leben der Menschen erhalten wird, „sic aliquo modo etiam nutrimento corporis et sanguinis Christi sustentatur anima nostra“¹⁰⁾. Durch so große Gaben „accipimus remissionem peccatorum“. So soll der Mensch das Abendmahl so oft erneuern, wie er „miseria, calamitas, concupiscentia“ fühlt, so oft „in vera cognitione

²⁾ Großer Katechismus, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. Aufl., Göttingen 1952, 709, 23.

³⁾ Widerlegung 1. Teil, 3 5 ff.

⁴⁾ Wir glauben, „substantialiter realiter corpus Christi esse in coena iuxta institutum Domini.“ Sententiae omnium fere patrum, 31.

⁵⁾ Löffler, II, 265.

⁶⁾ ebd. II, 265.

⁷⁾ ebd. II, 265.

⁸⁾ ebd. II, 264.

⁹⁾ ebd. II, 264.

¹⁰⁾ ebd. 264.

sitiamus et esuriamus iustitiam“¹¹⁾. Den Tod des Herrn „in ipsa actione annunciabimus“¹²⁾. Das Abendmahl wird nun ganz auf die Einsetzung durch Christus begründet, der Einsetzungsbefehl ist entscheidend¹³⁾, ebenso ist es der erstmalige Vollzug durch Christus, die Einsetzungshandlung.

Wenn die Auseinandersetzung mit den Zwinglianismen sagen wird, daß das Brot - wie es Luther schon behauptete -¹⁴⁾ in „seinem rechten naturlichen wesen“¹⁵⁾ erhalten bleibt, liegt hier nicht figürliche Redewendung vor. Wenn Christus von sich sagt - Joh. 15, 1 -, daß er der Weinstock sei, so ist das ein schönes Gleichnis. Im Abendmahl hat aber Christus nicht durch ein Gleichnis etwas andeuten wollen, „sed simpliciter nobis hanc coenam commendavit celebrandam absque omni tropo et similitudine absque omni ambiguitate verborum“¹⁶⁾. Die Einsetzungsworte sind eindeutig¹⁷⁾.

Allerdings führt dann die Notwendigkeit konkreter Redeweise die Unterscheidung von „res terrestis“ und „res coelistis“¹⁸⁾ herbei. Man findet hier aber keine nähere Darlegung darüber, ob die „materia coelestis“ etwas ist, was durchs Konsekrationswort zum Element hinzugebracht wird und die Heilsgnade bewirkt. Diese Auffassung scheint späteren Dogmatikern vorbehalten zu sein¹⁹⁾. „Fines seu usus coenae Domini sunt“, daß „singuli hac sumptione et fide remissionem peccatorum et caetera Christi beneficia sibi applicent et hoc sigillo promissionis fidem et spem resurrectionis et vitae aeternae confirment“²⁰⁾. Desgleichen „ut sit exercitium et testimonium gratitudinis nostrae pro beneficiis Christi et confessionis verae doctrinae et commonefactio de dilectione et mutua membrorum ecclesiae concordia“²¹⁾. Durch das Genießen des Leibes und Blutes Jesu Christi wird man Glied am Leibe Christi, man wird dadurch der Kirche immer wieder neu eingefügt²²⁾. Bei Hamelmann findet sich auch der Vergleich zwischen dem Brot des Heiligen Abendmahls

¹¹⁾ ebd. II, 264.

¹²⁾ ebd. II, 264. ¹³⁾ ebd. II, 264.

¹⁴⁾ s. dazu E. Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl, 1527-29, Leipzig 1930.

¹⁵⁾ Widerlegung 1. Teil, R.

¹⁶⁾ Löffler, II, 267. Hamelmann sagt, wenn es beliebt, über figürliche Redewendungen zu disputieren, „id potero tecum ad saturitatem usque.“ 267.

¹⁷⁾ So wird Hamelmann überall sagen: „credo verbis Domini“, Löffler, II, 278 f.

¹⁸⁾ ebd. II, 279.

¹⁹⁾ s. dazu H. Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 407 ff.

²⁰⁾ Löffler, II, 280. ²¹⁾ Löffler, II, 280.

²²⁾ s. a. Cum scriptura sacra consensus: „donat victoribus suis corpus et sanguinem suum, ut qui ea accipiunt fide, fiant cum ipso una caro et unus sanguis, id est, fiant vera Christi membra et corporis sui, atque fruuntur omnibus iis beneficiis, quae Christus morte corporis sui et effusione sanguinis sui impetravit.“ § 5 ff.

und dem Manna des Alten Testaments²³). Wie Mose erklären mußte, worum es sich dort handelte, so „ignotus fuit multis Christus, Judaeis scandalum philosophis stultitia“²⁴). Wie das Brot dort nicht verdient werden konnte, „ita Christus est nobis ex gratia patris datus“²⁵). Wie aber alle gesättigt wurden, „sic quoque credentes in Christum, in ipso inveniunt ad abundantiam“²⁶). Die Situation des Empfangenden beim Abendmahl soll sein „in vera humilitate, veluti iam e manu Domini sumpturus essem in coena illam cum apostolis sacram eucharistiam eaque reverentia admoveo labra calici, tamquam accederem ad latus Domini inde bibiturus“²⁷).

Für die weitere theologische Entwicklung kann hier darauf verwiesen werden, daß Hamelmann das Verbum „exhibere“²⁸) gebraucht, welches in seiner Bedeutung zwischen „darbieten und zeigen, austeilen und anbieten schwankt“²⁹). Nicht selten findet sich der Gebrauch von „distribuere“ und „distributio“³⁰).

b) Auseinandersetzung mit der Transsubstantiationslehre

Im Düsseldorfer Verhör, das wegen der Bielefelder Vorfälle am Fronleichnamsfest überhaupt zustande gekommen war, sagt Hamelmann: „Nihil nos sciamus de metamorphica transsubstantiatione, quae veteribus ignota fuit“¹). Wie in der Taufe das Wasser nicht verändert wird, so werden auch Brot und Wein nicht verändert, das Wort hebt das Element nicht auf - „tollere vel annihilare“²) -, sondern es kommt dazu wie bei der Einheit der Naturen in Christus³). Im Papsttum ist von dem „vorigen

²³) 1571 in der aus Kommentaren zusammengestellten kleinen Arbeit: „De mysteriis figura, vel typa, et significatione panis coelistis MAH“.

²⁴) ebd. A 5. ²⁵) ebd. A 4. ²⁶) ebd. A 5. ²⁷) Löffler, II, 266.

²⁸) ebd. 279. In diesem Zusammenhang kann Hamelmann auf Calvin verweisen: „Calvinus recepit verba Augustanae Confessionis, ubi dicitur vere et substantialiter sumi et exhiberi cum pane et vino corpus et sanguinem Christi, et interim ille negat secundum substantiam exhiberi corpus.“ Responsio ad dicta patrum, I, 3. Seitdem er aber „cum Tigurinis“ eine Konkordie eingegangen ist, ist die Lage bei Calvin anders.

²⁹) Schlink, 235 f. ³⁰) Cum scriptura sacra consensus, G 5.

1) Löffler, II, 265.

2) De falsitate Jesuitarum... in citandis patribus pro confirmanda transsubstantiatione panis, A 4.

3) ebd. A 4. Hier ist die Nähe zu Luther wieder offensichtlich. Hamelmann kann in dieser Zeit aber nicht mehr wie Luther sagen: ob jemand im Abendmahl den Wein verwandelt denkt: „da ligt mir nicht viel an, denn wie ich offtmals gnug bekennet habe, sol mirs kein hadder gelten: Es bleybe wein da odder nicht, Mir ist gnug, das Christus blut da sey, Es gehe dem Wein, wie Got wil.“ W. A. 26, 462, 1 ff.

Wesen Brods und Weins" nichts mehr da „denn allein der geschmack / rundigkeit und farbe“, es wird auch nicht mehr zu Brot und Wein, sondern bleibt Leib und Blut, „also das mans billich aufhebe und in die Sacraments Heuslein versperre und ummetrage“⁴⁾. Nach Hamelmann muß aber beides da sein, „signum et signatum“⁵⁾. Das Interesse liegt an der Handlung, die Mitte ist „sumptio“ und „usus“⁶⁾. „Extra usum“⁷⁾ hat das Sakrament keinen Nutzen und keine Wirkung. Man kann hier Hamelmann keine Verachtung der äußeren Gestalten des Sacramentes vorwerfen: „nostri hoc diligentem cavent, ne in dispensatione remaneat sacrata hostia propter vitandum contemptum tantae rei“⁸⁾. Aber wenn das Brot nicht zu dem Gebrauch, den Christus „instituit“, benutzt wird „nec publice iuxta exemplum Christi et apostolorum“, dann ist es nicht Leib Christi, auch wenn bei den Papisten tausendmal „verba exhalentur in panem“⁹⁾. Einmal ist darauf zu verweisen: „transsubstantiatio non est analogia fidei et scripturis“¹⁰⁾, zum anderen auch: „ex . . . patrum collatione liquido demonstrari potest vetustissimos patres non probasse transsubstantiationem, quae postea conficta est“¹¹⁾. Dieser „grobe irthumb“ ist „stracks wider Paulum / durch Papst Georgium den siebenden erstlich eingefueret“¹²⁾. Wir haben also auch hier, wie sich schon oft andeutete, die geschichtliche Methode der Polemik vor uns.

c) Auseinandersetzung mit der Lehre vom Messopfer

Bei den römischen Gegnern stützt die Transsubstantiationslehre die Lehre vom Messopfer, auch diese widerstreitet der Absicht des Stifters: „Missa pontificia plane pugnat cum institutione Christi et declaratione Pauli ad Corinthios . . . et cum antiqua et apostolica ecclesia“¹⁾. Christus hat den Befehl gegeben: „Nehmet, esset.“ Er hat nicht von Opfern gesprochen. „Christus nihil in coena pro aliis obtulit, sed panem et vinum discipulis exhibuit“²⁾. Dieses Sakrament kann nicht „transferri . . . ad externum

⁴⁾ Widerlegung 1. Teil, 3. ff., R.

⁵⁾ Löffler, II, 265. ⁶⁾ ebd. II, 266. ⁷⁾ ebd. II, 281.

⁸⁾ ebd. II, 266. ⁹⁾ ebd.

¹⁰⁾ De falsitate Jesuitarum . . . in citandis patribus pro confirmanda transsubstantiatione panis, A 7. Ambrosius ex lib. 4 De Sacramentis, 4.: „Si tanta est in sermone Domini Jesu vis ut inciperent esse, quae non erant, quanto magis operatius est ut sint quae erant, et in aliud mutantur.“ ebd. II 5, f. M. P. L. 16 (369) 46.

¹¹⁾ Löffler, II, 280: „Gelasius papa contra Eutychen expresse scribit remanere naturam panis et vini in eucharistia.“ ebd. II, 265.

¹²⁾ Widerlegung 1. Teil, R.

¹⁾ Löffler, II, 282. In Düsseldorf antwortet Hamelmann: „De nulla missa mentionem facit scriptura.“ ebd. 268.

²⁾ Collatio coenae dominicae, B 2.

sacrificium, ut sit oblatio pro vivis et defunctis³⁾. Das einmalige Opfer Christi genügt. Christus ist des Neuen Bundes „conciliator“, die Papisten „faciunt sibi alios conciliatores“⁴⁾. Wo Vergebung ist, „non amplius est oblatio pro peccato“⁵⁾. Wenn die Schrift lehrt, „semel Christum mortuum et oblatum: hoc sacrificium nec debet, nec potest reiterari“⁶⁾. Der Befehl Christi besagt nur, „memoriam celebrare eius sacrificii unici usque in diem novissimum“⁷⁾. So tritt das Mahl in die Spanne zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi. Wenn die Gegner hier von „oblatio impasibilis“⁸⁾ sprechen, ist das leeres Geschwätz. Wenn sie in der letzten Zeit davon reden, das Opfer sei nicht Verdienst, sondern eine „applicatio“, so ist hier nur der Name verwechselt⁹⁾. „Apud Paulum legitur, quod pro vobis frangitur, ergo in coena eodem tempore cum corpus daret discipulis edendum, aut ut Sophistae nugantur qualis est ille Sidonius Michael, cum hoc offerret fractum est corpus“¹⁰⁾? Da schon im Alten Bund das Blut der Opfertiere versöhnte, so jetzt „sine sanguinis effusione non fit remissio peccatorum“¹¹⁾. Da das auf Golgatha geschehen ist, kann also „neque ex Missa vel opere“¹²⁾ Vergebung sein, sondern „per semel fectam oblationem Christi, aeternam redemptionem inventam“. Daher sind keine neuen Opfer, „ut Papistae faciunt in suo Canone“¹³⁾, nötig. Christus ist in den Himmel eingetreten, „ut semper pro nobis appareret in conspectu Dei ibidem, isti vero dicunt se ut reconciliatores suo Sacrificio et murmure in Missa, prodire et comparere in conspectu Dei, ut ita Christi Sacerdotium et intercessionem evacuent“¹⁴⁾.

Wenn die Papisten all das für wahr anerkennen, was die Apostel überliefert haben, warum nehmen Sie dann nicht den apostolischen Brauch an dieser Stelle auf¹⁵⁾? Denn die Messopferlehre ist gegen die Schrift, auch gegen die Apostel und die Meinung der ältesten Väter¹⁶⁾. Justin¹⁷⁾ kann für die

3) Löffler, II, 281.

4) Collatio coenae dominicae, B 4.

5) Sententiae omnium fere patrum, 62.

6) Cum scriptura sacra consensus, § 5 ff.

7) Cum scriptura sacra consensus, § 5 ff.

8) Cum scriptura sacra consensus, § 3.

9) s. dazu Kirchenordnung, § IV.

10) Cum scriptura sacra consensus, § 3.

11) Cum scriptura sacra consensus, §.

12) ebd. §. 13) ebd. §.

14) Collatio coenae dominicae, B 4.

15) Cum scriptura sacra consensus, § 5 f.

16) ebd. §.

17) „Ex ... omnibus manifestum fit, quod Missam Papisticam et eorum usus celebrandi synaxin abierit prorsus a consuetudine veteris Ecclesiae.“
ebd. § 5 f.

Auffassung der alten Christenheit herangezogen werden, die Opfer nur als Gebet und Danksagen und Almosen kennt¹⁸⁾. So ist es Opfer: „Evangelio credere, nam id est sacrificium ut ait Paulus, ut administrarem eis ceu rem sacram vel sacrificium Evangelium ut esset oblatio gentium accepta et sanctificata per spiritum . . . “¹⁹⁾ ²⁰⁾ Bezeichnenderweise haben bei Hamelmann gerade die Gebete des Kanons Anstoß erregt; der Praktiker berücksichtigt die Agende. „Sunt quaedam canonis preces piae et admittendae“²¹⁾, aber viele Gebete stehen der Heiligen Schrift und dem Kanon entgegen, bestimmt da, wo gesagt wird: „Quae tibi offerimus pro redemptione nostrarum accepta habeas“²²⁾. Wenn im Zusammenhang mit dem Messopfer das Segfeuer besprochen werden muß, so kann man sagen, daß das Segfeuererdichten ein „lutter heidensch gedicht und lehr“ ist, „nec esse ex scriptura probari“²³⁾. Es ist da nicht nötig, „pro animabus in purgatorio dentis sacrificari“²⁴⁾ ²⁵⁾. Die Gegner „mortuos invocant et eos pro suis Advocatis, Mediatoribus et adiutoribus habent et constituunt etiam in Missa“, aber Christus hat gesagt, er habe „potestatem remittendi peccata“²⁶⁾.

d) Fragen der Winkelmesse und Kelchentziehung

Spiele in der Theologie Hamelmanns Fragen der Praxis überhaupt eine große Rolle, so müssen solche Fragen auch im Zusammenhang mit der Messe erörtert werden. Hamelmann hatte in der Zeit, als er römischer Priester war, gesehen, daß die menschliche Natur äußerer Mittel der Erbauung bedarf, er sah aber auch, wie gerade hier dem Aberglauben Platz

¹⁸⁾ Apostolica traditio de coena Domini. Hamelmann übersieht, daß die „einsseitige Behandlung und unerleuchtete Popularisierung . . . des Kapitels von den heilsamen Wirkungen des Messopfers“ (Jungmann I, 165) auch bei Justin zu merken ist. S. a. 33 ff.

¹⁹⁾ Cum scriptura sacra consensus, S.

²⁰⁾ Solche Opfer „non sunt hodie in Papatu, nam et si ibi quidam maxime concionentur, tamen non sincere docent Evangelium“ (S), einst „Christianis erat Sacrificium, gratiarum actio, et laus Deo Patri pro semel dato filio in verum sacrificium et nullum aliud“ (Sententiae omnium fere patrum, 17).

²¹⁾ Löffler, II, 268.

²²⁾ Auch hier der Hinweis auf den Hebräerbrief „de uno sacrificio“ ebd. II, 268.

²³⁾ Apostolica traditio de coena Domini.

²⁴⁾ Löffler, II, 281.

²⁵⁾ Es sei hier auf Luther verwiesen, der schrieb: „Ist nu das nicht gelestert und geschendet gnug, das sich da eyn sundiger mensch unterstehet, brod und weyn zunemen und opfern fur die ganze heylige Christenheyd?“ W. A. 18, 25, 23.

²⁶⁾ Collatio coenae dominicae, B 2.

gemacht werden kann, der sich mit den in der Schrift gebotenen und von ihr freigestellten Gebräuchen nicht zufrieden gibt. So geht es hier um ungeheuer wichtige Dinge. Hamelmann betont immer wieder, daß das „Schowspectakel der Misse“¹⁾ keine apostolische Tradition sei: „satis patebit missam Papticam pugnare cum tota antiquitate“²⁾. In der alten Zeit wurde das Abendmahl einfach gehalten, und es ist gewiß, „dat desse gebruck noch also in den Evangelischen Sasseschen und Hesseschen Kercken wedderümme angerichtet ys“³⁾. In „Collatio coenae dominicae“ wird „de discordia scribentium de Missa“ geschrieben, wie z. B. Gregor I. an Augustin schrieb, daß in seiner Zeit verschiedene „consuetudines“ in der Kirche zu finden waren⁴⁾. Die „oratio panis in pompa Persica“ ist „horribilis idolomania“⁵⁾, die Messe im Ganzen ist ein „gedichte veler Paweste“⁶⁾. Es ist ein Mißstand, daß die Messe nicht in der Muttersprache gehalten wird: „nunc populum nihil intelligit, quid in Missa agatur“⁷⁾. In Rom wurde früher, wie auch sonst in Italien, Afrika, England, Deutschland „beth tho Caroli Magni tyden“ bei der Messe die Landessprache gebraucht. Früher wurden die Einsetzungsworte laut gesprochen, das ließ den Verkündigungscharakter dieser Worte erkennen: „nunc Pontificii haec omnia translaturunt in gesticulationes, et quae annuncianda erant, obliterant“⁸⁾. Was wird jetzt noch gesagt „de morte, meritis, sanguinisque effusione, resurrectione, et utilitate eucharistiae“⁹⁾? Jetzt wird der Tod des Herrn in den Stillmessen nicht mehr verkündigt¹⁰⁾. Man kann aus den Einsetzungsworten des Paulus schließen, daß die Christen häufig kommunizieren sollen. Bei den Papisten wird nur zwei- oder dreimal kommuniziert, das ist zu wenig. Welche in der Liebe Christi bleiben und „eius discipuli esse volunt... hi non negligunt suam institutionem et mandatum, quo etiam vere et substantialiter ei incorporentur“¹¹⁾. Wenn die Christen „tanta dona“ verachten, wie kann dann Christus in ihnen bleiben¹²⁾? So erklingt bei Hamelmann der Mahnruf: „non solus sacerdos“¹³⁾ 14).

1) Apostolica traditio de coena Domini, f. a. S. 81 ff.

2) Sententiae omnium fere patrum, 9.

3) Apostolica traditio de coena Domini.

4) B 5. In M. P. L. 77, 1187, 1150. 5) Löffler, II, 281.

6) Apostolica traditio de coena Domini.

7) Sententiae omnium fere patrum, 17.

8) Cum scriptura sacra consensus, S 5. 9) ebd.

10) Sententiae omnium fere patrum, 17. 11) Löffler II, 268.

12) ebd. II, 268. 13) Cum scriptura sacra consensus, S 3.

14) Man könnte auch hier auf Luther hinweisen. Für Luther ist die Winkelmesse nicht nur „abusus, qui non tollit substantiam“ sondern „ipsa substantia Christi sublata est“ f. W. A. 38, 235, 2 ff., f. a. Chyträus: „certum est amplius quadringentis annis post Apostolos... nullas fuisse in ecclesia Missas sine communicantibus.“ De baptismo et eucharistate, 432 f.

Die Frage der „communio sub utraque specie“ hat in den Jahren, in denen Hamelmann seine Hauptwirkungszeit hat, eine ungeheure Aktualität. Hier sieht man, ob Ansätze zur Übernahme von reformatorischer Lehre da sind oder nicht. Hamelmann hat den ersten Teil der „Responsio prima“ Münster gewidmet; es wird bedauert, daß Münster rechten Gebrauch wieder verlassen hat; die Widmung des zweiten Teiles ergeht an Soest, Hamm und Anna, wo man besonders in Hamm Fortschritte macht. So hat Hamelmann in die Dortmunder Reformationsbewegung eingegriffen. Er selbst schildert diesen Vorgang in seiner Reformationsgeschichte¹⁵⁾. Nach dem Wirken Heitfelds - Johann Heitfeld aus Wipperfürth hatte 1556 als erster für das Evangelium seine Stimme erhoben¹⁶⁾ - läßt Hamelmann etwa 1562 die „Christlike Vormanunge, ahn einen Erbaren Rath und Löfflike Börgerschop sampt Gemeyne der Keyserlichen Stadt Dortmund yn Westphalen“ erscheinen. „Ut iuxta catholicum perpetuum et unanimum ecclesiae verae et antiquissimorum in ecclesia patrum ac doctorum consensus retinerent utramque speciem et usum calicis abolita una specie vel mutilata forma communicandi papistis usitata, quae ante pauca saecula sit in ecclesiam introducta“¹⁷⁾. Hamelmann sah diese Auseinandersetzung von seinem theologischen Standpunkt aus, als er von der Autorität der Kirchenväter her argumentierte. Da das in Dortmund Aufsehen erregte, wandte sich der Dortmunder Archidiacon Gottfried Gropper an den Kölner Dominikaner Jakob Horstius. Horstius ließ 1563 seine „catholicae communionis defensio“ erscheinen, der Hamelmann wiederum mit mehreren Gegenschriften noch im gleichen Jahre antwortete. Mit diesem Streit hängt es dann zusammen, daß jetzt Anna und Ramen sich der Reformation zuwandten, in Dortmund selbst machte man weitere Schritte dazu¹⁸⁾.

¹⁵⁾ „Seine Angaben sind durchweg zuverlässig.“ Löffler II, 216. Wir müssen aber beachten, daß nicht, wie es nach Hamelmanns Reformationsgeschichte den Anschein haben könnte, die gesamte Dortmunder Reformation auf Hamelmanns Streitschriften zurückzuführen ist. Aber schon 1562 ließ sich der Magistrat bewegen, die „Bitte der Bürgerschaft um Gestattung des Kelches in der Abendmahlsfeier zu gewähren.“ G. Hepppe, Geschichte der evangelischen Kirche von Cleve-Mark, 81. „Nicht wenig trug Hamelmann... dazu bei, daß die Bürger endlich ihren Zweck erreichten.“ ebd.

¹⁶⁾ ebd. 80 f.

¹⁷⁾ Löffler, II, 220. In der „Vormanunge“ sagt Hamelmann: „Ich dancke van ganzem herten dem Vader... Ihesu Christi vor dem dat he yw so ryklick erluuchtet, dat gy dee ynsetzung des Auentmals Christi, sampt den Apostolischen gebreueche der Oldesten Catholischen Kirchen, nicht allein erkennet, sunder ock angenommen.“ Paulus hat in 1. Kor. 11, 23 „vobis“ gesagt: „vobis secht he, wente he hadde even so wol allen Geloebigen den ganzen Breff, als den Oldesten... geschreven, wo de Tittel der Epistolen uthwyfet.“

¹⁸⁾ J. Hamelmanns Abschnitt Mark, Löffler II, 193 ff. In Anna war das Jahr 1564 entscheidend (s. a. Hepppe, 86, zu Ramen s. a. Dresbach, 280).

Schon im Brief an Blatten 1555 hat Hamelmann die Konkomitanz verworfen, ohne allerdings zunächst¹⁹⁾ diese Ablehnung mit einem Hinweis auf den Sinn zu begründen. „Habemus consensum et testimonium ecclesiae“, (daß die Kommunion unter beiderlei Gestalt) bis auf Thomas . . . „copiose probari et defendi potest“²⁰⁾. Christus wollte nämlich „bibere . . . ex calice suum sanguinem ore separatim hauriri, non in concomitantia sub pane tantum sumi“²¹⁾. Daher „utrobique expresse annotatur et esse et sumi in sacramento utrumque, id est et corpus et sanguinem“²²⁾.

Hatte Luther zunächst noch die Kelchentziehung für eine „relativ gleichgültige liturgische Veränderung“ angesehen, weil daran nicht so viel liegt, „weil das Wort und der Glaube die Hauptsache im Abendmahl sind“²³⁾, so ist die Lage bei Hamelmann schon anders geworden. Hamelmann geht von den Meinungen der ersten Reformatoren und meist speziell von Luther aus, aber die „communio sub utraque“, die für ihn schon zum grundsätzlichen Problem geworden ist, wird in der Polemik gegen Rom jetzt für viel wichtiger angesehen, als es bei Luther der Fall war. Die Flugschrift: „cum scriptura sacra consensus“ weist nach, daß Aussprüche von elf Konzilien und eine Menge von Päpsten und Kirchenvätern den Gebrauch von beiderlei Gestalt beim Abendmahl bestätigen. Wenn später manchmal nur eine Gestalt erwähnt wird, so ist das als „pars pro toto“ zu denken. Unter den weiteren Zeugen erscheinen nun das *Decretum Gratians*²⁴⁾, *Dionysius*²⁵⁾, alte Liturgien²⁶⁾, Gregor von Nyssa und Ambrosius. In Konstanz handelte man so: „contra verbum Dei, et manifestam et apertissimam doctrinam Christi ac Pauli, omniumque patrum testimonia, una Eucharistiae species instuebatur et comprobatur“²⁷⁾, obwohl das Konzil zugestand²⁸⁾, daß Christus beim ersten Abendmahl „sub utraque specie panis et vini

¹⁹⁾ Darauf hat H. Gollwitzer schon hingewiesen, (*coena Domini*, 158 f.) daß so scharf wie hier bei Hamelmann die Sache erst in der Hochorthodoxie (bei Hutter) ausgedrückt wird.

²⁰⁾ Löffler, II, 248.

²¹⁾ ebd. II, 248.

²²⁾ ebd. II, 247 f. Die Gegner sind Sophisten, „qui ratione utentes naturali de concomitantia nugantur, quasi magis ad rationem et intellectum, qui in his rebus captivandi sunt, quam ad institutum Christi et Pauli doctrinam, qui omnes homines calicis particeps facit, respiciendum sit“ (248).

²³⁾ Seeberg, IV, 1, 405.

²⁴⁾ Löffler, II, 202.

²⁵⁾ *Sententiae omnium fere patrum*, 13.

²⁶⁾ Die Schrift „*De missarum Papistica et Jebusitarum varietate*“ stellt hier den Unterschied heraus zwischen „*missa Ambrosiana*“ und „*missa Gregoriana*“.

²⁷⁾ *Sententiae omnium fere patrum*, 29.

²⁸⁾ *De pugna et dissidiis*, II V.

hoc venerabile Sacramentum“ gehalten habe. Es konnte dazu kommen, „quin potius Ecclesiae (Pontificiae) consuetudo sit servanda quam Christi institutio“²⁹⁾. Cusanus machte auf die Einsetzung von „utraque specie“ durch Christus aufmerksam³⁰⁾ 31). Dagegen legte das Tridentinum die „communio sub una“ für Laien und Priester, welche nicht die Messe halten, fest³²⁾. Für Hamelmann bleibt aber dies das Hauptargument: „Evangelio credendum est, quod nobis non de una specie, sed de duabus praecipit sumendis, hoc est, de pane et vino“³³⁾.

Horstius nennt dagegen in der Auseinandersetzung mit Hamelmann: „communione unius speciei Catholicam, etc. Ergo Gelasius et Leo I...“³⁴⁾; für Horstius ist der Befehl Christi schon dann erfüllt, wenn unter beiderlei Gestalt konsekriert wird, „nusquam tamen, ut omnibus species utraque communicaretur vel a Christo, vel ab Apostolis, vel ab Ecclesia universa, imperatum“³⁵⁾. Auch Horstius führt die Konzile an: „ex quibus omnibus quis non videt, quam temere et falso Hamelmannus ist asserverit, nunquam ab Apostolorum temporibus alterius speciei communionem in usu fuisse“³⁶⁾? Horstius verneint nicht, daß die „communio sub utraque“ früher schon in Gebrauch gewesen sei, aber es sei ein Irrtum, so sagt er, sie als heilsnotwendig zu betrachten³⁷⁾.

e) Die Verkehrung des Schriftbefeihls bei den Reformierten

Sehr deutlich und bezeichnend für die späteren Jahre in Hamelmanns theologischer Entwicklung ist die Auseinandersetzung mit den Reformierten in der Abendmahlsfrage. Jetzt treten die Gedanken, die in der Polemik gegen

²⁹⁾ De pugna et dissidiis, II V.

³⁰⁾ J. Ehses, Der Reformentwurf des Kardinals N. Cusanus, Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1911, 279 ff.

³¹⁾ De pugna et dissidiis, II V f. ³²⁾ ebd. II V.

³³⁾ Cum scriptura sacra consensus, C 5 ff.

³⁴⁾ Polman, 437 f. Zwischen beiden ist auch die Frage eines Gesprächs aufgetaucht, Hamelmann wurde durch Horstius inoffiziell zum Tridentinum eingeladen: „vocat me ad Concilium Tridentinum Horstius, sed in Concilio isto decreverunt... de una specie porrigenda Laici contra articulum 16. petitionis oratorum Caesariae Maiestatis et contra 18. Legationum Regis Galliae“ („brevis admonitio adversus Horstium“, A 2) — „et tamen Horstius audet nos privatos vocare ad Concilium Tridentinum. Extat Protestatio publica nostratum Theologorum contra istud Concilium, ubi necessariae et illustres recensentur causae, cur istud Concilium recusarint et renuant.“ II 4

³⁵⁾ Catholicae communionis defensio, II 6. ³⁶⁾ ebd. B 4.

³⁷⁾ „Communio sub utraque“ war in Gebrauch „ut antiquus Canon missae subindicare videtur, sed praeceptam atque ad salutem necessarium esse, haereticum est dicere“. ebd. B 4.

Rom schon mitklagen, noch offener zutage. Es ist für die Zeit und die bisher angedeutete Stellung Hamelmanns verständlich, wenn er in einem Atemzuge: „Sacramentarii est Calvinistae, Zwingliani et simili“ nennt¹⁾. Er kann von der „Teufflischen Zwinglianer Lere“ sprechen, „welche so fern vom Wort ist / so fern der oberst Himel... von der Erden“ unterschieden ist²⁾. Die Lutheraner dieser Jahre stehen vor der Aufgabe, eine klare Unterscheidung von der Schweizer Abendmahlslehre, die sie sowohl als calvinistisch, als auch zwinglianisch oder schwärmerisch bezeichnen können, präzise herauszuarbeiten. Wenn man behaupten will, Hamelmann habe auch an innerprotestantischen Wirren teil, so kann man das am ehesten von den kryptocalvinistischen Streitigkeiten sagen³⁾. Es sind gerade Leute aus dem Kreis, dem wir bei Hamelmann schon begegnet sind, die an diesen Streitigkeiten teilnehmen, so Chemnitz⁴⁾, Hocker⁵⁾ und Marbach⁶⁾.

Die Auseinandersetzung mit den Reformierten finden wir besonders in Hamelmanns „Auszug gründlicher Widerlegung Zwinglischen Irthumbes“ 1571, der so aufgebaut ist, daß der erste Teil den Irrtum der Zwinglianer aus der Schrift, den Kirchenlehrern, Synoden und Schriften vieler anderer Gelehrter widerlegt, der zweite Teil tut das besonders aus Luther, Melancthon, Bugenhagen, Eber und den Mansfeldern, der dritte Teil aus Chemnitz, Heshusius, Marbach, aus den Wittenberger Theologen, die auf dem Maulbronner Kolloquium zugegen waren, und Flacius, der vierte Teil, wo beson-

1) De gaudiis vitae aeterni, § 2. s. a. Widerlegung 1. Teil, B 7: „Herzu jr Rottengeister und Sacramentschwärmer / Calvinisten und verfluchte Sophisten / herzu lasset hoerer / was jr wider diese helle warheit auffbringen woellet.“ Oder Hamelmann teilt auf: auf der einen Seite stehen: „Carlstadt / Zwingel Oecolampadio / und die andern jres gleichen / einer seits... Philippo / Pomerano / Brentio / etc. anderer seits“ als „Mitgehilffen Luthers“. Widerlegung 1. Teil, I 2.

2) Widerlegung 1. Teil, I 2.

3) Hamelmann schreibt in einem Brief an G. Barth - s. dazu Löffler I. 395, Barth war in Osnabrück geboren -, den späteren Prediger in Lübeck, er solle billigen, quod a Bugenhagio institutum et a M. Bonno comprobatum et observatum erat“. Sillem, Briefsammlung J. Westphals, 542.

4) Hachfeld, 18.

5) Die Hockersche Schrift vom „Hochwürdigen Sacrament des Altars drey Fragen“ ist eine Warnung vor Zwinglischem Irrtum: „es werd sie jedermenniglich verstehen und lesen können / und daraus erkennen / wie betriglich die Zwinglischen mit der Schriftt umbgehen“, e 5.

6) Marbach sieht auch Calvin und Zwingli zusammen, „daß sich Calvin frei rund zu den Zwinglianern bekannte und ihrer Lehre Vertheidigung auf sich nahm, und hierzu neben ihm als Gehülffen den Beza anzog.“ Hornig, 150. Wieweit Marbach schon ein Neulutheraner, der für seine Sakramentslehre eine ausführliche anthropologische Grundlegung gibt, genannt werden darf, s. Gollwitzer 265.

ders die Ubiquitätslehre behandelt wird, aus Brenz und J. Andreae⁷⁾. Wir finden die Auseinandersetzung mit den Reformierten aber auch gerade in den Verhören, die Hamelmann in den Herrschaften Oldenburg und Delmenhorst - 1575 kam Fever hinzu -, wo Hamelmann seit 1573 war, halten mußte⁸⁾, und wo in aller Kürze, aber auch Klarheit sich die theologischen Ansichten Hamelmanns in seiner Spätzeit herausstellen. Im Jahre 1571 mußte sich Hamelmann selbst in Essen Gesprächen mit Hermann Frone und Caspar Iffselburgh stellen, auch hier sehen wir Hamelmann als Gegner der Reformierten⁹⁾. Sehr ausführlich verteidigt Hamelmann auch seinen Standpunkt in der Fehde mit Pezzel¹⁰⁾, der seit 1580 in Bremen¹¹⁾ war und von 1581-94

⁷⁾ In der Schrift „Responsio ad dicta patrum“ beruft sich Hamelmann auf die Schriften: „Divi Lutheri, D. Brentii, D. Jacobi Andrae, D. Joachimi Morlini, D. Marbachii, D. Heshusii, D. Wuigandi, D. Eberi, Domini Kemnitii, Domini Illyrici.“ Von Agricola Iffebius und Osiander schreibt er, daß sie die lutherische Abendmahlslehre vertreten hätten, aber später in „andere irthumb gefallen“ seien (Widerlegung 1. Teil, L 6) wenn „etliche die wort der Augspurgischen Confession betrieglicher weise anders auslegen wollen“, (L 6), so hat Melancthon aber die Worte der C. A., die der „Zwinger Lere verdammte“, noch einmal erklärt.

⁸⁾ Besonders zu erwähnen ist das „Friesische Gespräch“: Da Fever an Oldenburg gekommen war, hatten sich die Prediger vor Hamelmann, dem Kanzler von Halle, dem Statthalter von Steinberg, den Räten Tiling, Statius Reinking und Theodor Eiben Jedichius über ihre Stellung zur Kirchenordnung zu äußern. S. dazu Knodt, 60 ff. Joh. Heinrich Japetus, Quantius und Johannes Neppelensis, der Niederländer von Geburt war und von den Reformierten getragen wurde, (Knodt, 60) äußerten Bedenken. Ersterer bequeme sich (Leuckfeld 113) aber bald zur Anerkennung und Unterschreibung der Kirchenordnung, letztere legten nach einem weiteren Verhör am 4. April 1576 ihr Amt im Lande Fever nieder. Die Akten wurden 1577 auf Veranlassung Selnekers in Leipzig gedruckt, 1707 gab sie Feustking mit seiner „Historia Colloquii Jeverensis“ in Jerbst wieder heraus.

⁹⁾ Hamelmann war in Essen auf Empfehlung der Leipziger Fakultät, wofür sich Selnecker eingesetzt hatte, für die Stelle des entlassenen Predigers Caspar Kolhaas vorgesehen, daher mußte er sich diesen Gesprächen stellen. S. A. Wolters, Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen, 19, 1898, 15 ff.

¹⁰⁾ Die lange Auseinandersetzung zwischen Pezzel und Hamelmann ist beschrieben bei Leuckfeld, 123, Rauschenbusch, 140 und Knodt, 62 ff., letzterer deutet auch den Werdegang Pezzels ein wenig an. Pezzel hat Schriften unter dem Pseudonym „Petrus Warenburgius von Altenkirchen“ herausgegeben, unter diesem Pseudonym wird er bei Hamelmann verschiedentlich behandelt. Eine Beschreibung des Werdeganges von Pezzel, der von Wittenberg ausging: „in doctrina et Catechismo Martini Lutheri ad cognitionem Evangelii edoctus pieque educatus, venit primum Jenam...“ findet sich auch schon in „brevis et simplex demonstratio“, G 2 ff. Zu Pezzel s. a. J. Moltmann, Christoph Pezzel und der Calvinismus in Bremen, Bremen 1958.

¹¹⁾ Wie in „responsio prima“ Münster getadelt wurde, so geschieht es jetzt mit Bremen in: „De impostura, fraudulentia, depravatione atque falsitate doctoris Christophori Pezelii.“

gegen die lutherischen Theologen Hamelmann, Andrae, Heshus, Hunnius, von Eitzen und Selmecker schrieb, die zum Teil mit Schriften antworteten¹²⁾. Wird Pezzel gewöhnlich unter die Schüler Melanchthons gerechnet¹³⁾, so sieht ihn Hamelmann bei denen, die „um Luthers Namen sich scharend, Melanchthon entgegen waren“¹⁴⁾.

Wie die Papisten „mit irer Superstition oder Aberglauben das Evangelium auff einer Seiten vertunkelen / und auß Christum einen gestrengen Richter machen“, so ist den Zwinglianern vorzuwerfen, daß sie uns allen trost entziehen¹⁵⁾. Die Zwinglianer „verachten oder verkehren... den hellen / und klaren befehl Christi in der Schrift gefasset / von den Evangelisten und Paulo wiederholet“¹⁶⁾. Die Reformierten beachten nicht, daß die Schrift wörtlich zu interpretieren ist, die Reformierten werfen umgekehrt sogar den Lutheranern vor, ihre wörtliche Interpretation der Einsetzungsworte sei isoliert¹⁷⁾. Hamelmann sagt aber: „Wie kanstu hie fuerueber / das du diese Woerter Christi nicht von der waren gegenwertigkeit des Leibs und Bluts Christi im H. Nachtmal verstehen sollest“¹⁸⁾. Christus hat die Sache nicht so „unverstendig“¹⁹⁾ gemacht, daß man nicht wissen kann, was er will oder nicht. Die Gegner aber erfinden „schier alle tage neue auslegung und Rede... nicht allein in den worten des Nachtmals / Sondern wol uber die ganze Schrift / wie an Calvino zusehen“²⁰⁾. Diese Gegner zitieren auch die Väter falsch, so unterscheiden sie sich vom Konsensus „Patrum orthodoxarum Catholicae Ecclesiae“²¹⁾. Ihrem Reden nach philosophischer Weise soll man nur gegenüberstellen: „ich glaube schlecht einfeltiglich“²²⁾.

¹²⁾ Am bekanntesten ist die gegen Hamelmann verfaßte Schmähschrift: „Missive etlicher gutherziger und gelehrter Studenten“, die sich auch gegen die lutherischen Prediger Ostfrieslands wandten. J. H. Garrelts, Johannes Ligarius, 162 ff. Hamelmann gab darauf eine kurze Antwort.

¹³⁾ J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, 332. ¹⁴⁾ ebd.

¹⁵⁾ Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, A V.¹⁶⁾ Widerlegung 1. Teil, f 2.

¹⁷⁾ J. Friesisches Gespräch: Johannes Neppelensis behauptet: „omnes haereses ex literali sensu oriuntur, ut Arianorum ex eo“, worauf Hamelmann entgegnet: „Scriptura se ita explicat, ut facile videre sit, quomodo hoc intelligi debeat, videlicet, non tam ratione humanitatis, quam officii, quia natura filius subest Patri.“ 03.

¹⁸⁾ Widerlegung 1. Teil, A 4, s. a. Luther W. A. 26, 282, 39 ff.

¹⁹⁾ Widerlegung 1. Teil, A 5. ²⁰⁾ ebd. 1. Teil, K 3.

²¹⁾ De impostura... doctoris Christophori Pezelii“, 101: es bezeugen „die gegenwertigkeit des Leibs und Bluts Christi alle Lyturgien der ganzen Welt / als die so da werden Dionysii / Chrysostomi / Basilii / der Syrer / genent der Aethyopen / der Armentier...“ Widerlegung 1. Teil, F 5. Hamelmann beruft sich in diesem Zusammenhang auf den römischen Kanon: so wird solches „wie in der Apologien der Augspurgischen Confession erzelet ist / auch aus dem Latinischen Canone der Messen... gnugsam erweist.“ ebd. F 6.

²²⁾ Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, s. a. Luther: „man sol ia billig Gott mehr glauben denn vnserm dunkel“. W. A. 26, 417, 34 f.

Wenn das Abendmahl nach Christi Befehl gehalten wird, so ist es nicht bloß „schlecht“²³⁾ Brot und Wein, sondern es wird mit dem Brot und Wein „der ware Wesentliche / Verhasstige / und Natuerliche Leib / welchen der ewige Son Gottes angenommen / und von der aller Heiligsten Hochgelobten und reinen Jungfrawen Maria in diese Welt geboren / und am Stamme des H. Creuzes / genagelt und auffgeopfert / von Todten aufferstande / und sitzet zur rechten Goettlichen Maestet / in ewiger Herligkeit alles erfuellet / mit dem lieblichem Munde entfangen und genossen“²⁴⁾. Wenn nach Hamelmanns Meinung mit dem Brot und Wein „substantialiter“ Leib und Blut Christi gereicht und diese Meinung begründet wird durch die „unio sacramentalis“, so sagt die reformierte Seite: „non est realis“²⁵⁾. Hamelmann nimmt hier die Unterscheidung von „materia terrestis“ und „materia coelestis“ wieder auf. Das kann ein jeder Christ leicht verstehen, daß im Altarsakrament allezeit, so fern es nach der „Einsatzung Christi gehalten wird / zwey unterschiedliche dinge zugegen sein / das eine Irdisch / welches mit Augen gesehen / mit Henden gefuelet / . . . werden mag / Nemlich Brod und Wein“²⁶⁾. Christus hat nach klarer Anzeigung der Evangelisten wahres natürliches Brot genommen, mit dem Wein war es ebenso, das andere aber ist „Himlisch / welches nicht mit vernuenfftigen Suennen gefasset / oder verstanden kann werden / sondern allein im Wort des Einsetzers muß ergrieffen sein“²⁷⁾. Christus geht als Substanz in den Menschen ein, er erzeugt nicht bloß eine Wirkung. Es ist der wahre wesentliche Leib Christi, welcher zum Heil des ganzen Menschengeschlechts an das Kreuz gehängt war und daran „die allerbittersten Schmerzen erlitten hat“, und das wesentliche Blut, „das er zu unser aller erloesung am Creuz fuer uns vergossen hat / welche dinge daselbst also gegenwertig sein / das sie nicht allein im Glauben genossen / sondern mit dem Munde des Leibes empfangen werden“²⁸⁾. Aus dem Leib und Blut Christi „erhelt“ sich „unfers Fleisches wesentliche Sub-

²³⁾ Widerlegung 1. Teil, A.

²⁴⁾ ebd.

²⁵⁾ Friesisches Gespräch D 4. Meppelensis behauptet: „Si est ibi substantialis communicatio corporis Christi, est Capernaitica et animalis“, ebd. I 6. Er wirft vor: „vestra doctrina asserit Eutyichianam doctrinam, ergo non est probanda“, ebd. M 1. Hamelmann entgegnet: „Imo Theodoreto teste nostra doctrina illam refutat, asserens, quod non sit absorpta caro Christi, sed maneat inviolata“. M.: „Marcioniticum est, quod dicitis phantasticum corpus, hoc est, supernaturale exhiberi.“ M. 1. - „Ego Hamelmanus Physico more de praesentia corporis ad locum panis nunquam dixerim, nec adhuc dicam, quia omnem hic Physicam loca, rationes humanas, sensus et carnem excludimus“, Brevis et simplex demonstratio, C 2.

²⁶⁾ Widerlegung 1. Teil, A 6.

²⁷⁾ ebd.

²⁸⁾ Widerlegung 1. Teil, A 6.

stanz"²⁹⁾. Wird aber nun unser Fleisch so gespeist, „damit es auch der unsterblichkeit“ Christi teilhaftig werde, „warlich“ so muß Leib und Blut Christi „muendlich empfangen werden“³⁰⁾. Die manducatio oralis ist ein „einheitlich und vollkommen Consenz der Catholischen allgemeinen Kirchen / von der Apostelzeit bis auff uns“³¹⁾.

Hamelmann hat sich in Oldenburg für die Einführung der Konkordienformel eingesetzt. Haben wir bisher die Distanz Hamelmans zur Melanchthonschen Theologie angedeutet, so müssen wir hier darauf verweisen, daß gerade die Konkordienformel „ausgesprochen melanchthonische Formulierungen beibehalten hat, also durchaus keine Gesamtverwerfung aller bei Melanchthon vorkommenden Lehrabweichungen von Luther bedeutet“³²⁾. Setzt sich Hamelmann für die Konkordienformel ein, so setzt er sich damit auch für die Melanchthonsche Theologie ein. Aber es wird dies mehr eine allgemeine Verbindung sein, wie sie bestimmt auch zum Examen ordinandorum (1552)³³⁾ besteht, das Melanchthon gerade 1554 Hardenberg und Medmann empfiehlt³⁴⁾; die Konkordienformel konnte Hamelmann im Oldenburger Land trotz seines Bemühens nicht vollständig einführen. Hamelmann teilt Chemnitz³⁵⁾ die Namen derer mit, die diese Formel unterschrieben haben, und erwähnt äußere Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte³⁶⁾. Im Jahre 1573 wurde von den Grafen Johann und Anton von Oldenburg eine Kirchenordnung erlassen: „Wie es mit der einen Lehre göttliches Worts und Austeilung des hochwürdigen Sacramente, auch allerlei christlichen Cere-

²⁹⁾ ebd. 1. Teil, J 5.

³⁰⁾ ebd. J 5.

³¹⁾ ebd. N 4.

³²⁾ G. Hoffmann, Luther und Melanchthon, Melanchthons Stellung in der Theologie des Luthertums, J. S. Th., 1938, 86.

³³⁾ J. dazu Tschackert, 595 ff., aber auch R. Stupperich, Melanchthons Werke, VI, 1955, 168 ff.

³⁴⁾ J. dazu die beiden Briefe in C. N., 8, 232 f. (5554, 5555), wo Melanchthon an Hardenberg schreibt: „te oro, ut libellum, cui titulus est, Examen legas tanquam severus censor“, an Medmann: „Pagellas tibi mitto testes laborum nostrorum, et peto, ut librum, cui titulus est Examen, generosae Dominae tradas.“

³⁵⁾ J. Leuckfeld, 117 ff.

³⁶⁾ In Abwesenheit des Grafen Anton von Oldenburg und Delmenhorst hat sein Bruder Johann unterschrieben; dieser wurde deswegen später angefochten, da diese Formel von vielen Fürsten, Grafen und Theologen abgelehnt wurde. An zweiter Stelle hat dann der Kanzler Johannes von Halle unterschrieben, an dritter Stelle: „Hermannus Hamelmannus Licentiatius Theol. et Ecclesiarum illustri Comiti et Domino Anthonio, Dominis meis clementiss, subditarum Superattendens m. pr. subscr.“, Leuckfeld 119. Es folgen dann die einzelnen Pfarrer der Oldenburger Landschaften; da aber die Sammlung wegen der ablehnenden Haltung des Grafen Anton eingestellt wurde, fehlen manche Unterschriften.

monien, und zum heiligen Predigtamt notwendigen Sachen . . . soll gehalten werden"; diese war von Selmecker und Hamelmann entworfen³⁷⁾. Hier heißt es schon in der Vorrede, daß die Ordnung verfaßt wurde, damit „keine ergerliche newerung“ eingeführt werde³⁸⁾.

f) Zusammenhang zwischen Abendmahlslehre und Christologie in der Auffassung Hamelmanns

In den Streitigkeiten mit den Reformierten um das Abendmahl wird die lutherische Christologie klarer dargestellt¹⁾. Der Besuch bei Hardenberg²⁾, der erst seit 1547 in Bremen war, hat Hamelmann nicht beeinflusst, die Hardenbergsche Christologie und Abendmahlslehre zu übernehmen; das beweist, daß Hamelmann nicht einfach den Anschauungen seiner Freunde folgte, sondern selbständig seinen Standpunkt suchte. So hat Hamelmann bald³⁾ das Hardenbergsche Lager verlassen und sich gerade zu Timann und Westphal gewandt. Der Ausgangspunkt bei Fragen über Christologie und Abendmahl ist die „unio personalis“ zwischen Gottheit und Menschheit Christi in der Person Christi⁴⁾. Wie „diversisima sunt creatura et creator, homo et Deus, et tamen unitae sunt diversissimae naturae in una persona Christi ineffabiliter“, so ist es auch, wenn das Wort zum Element kommt: „sic verbum institutionis ex praecepto Christi accedens ad panem, adfert hoc in suo usu, de quo Christus dixit . . .“⁵⁾. Die Folge der „unio personalis“ ist die „communicatio idiomatum“. Zuerst verweist man in

³⁷⁾ S. dazu Richter, 2, 353, Vorlagen sind die Mecklenburger R. O. von 1552 und die Herzoglich-Braunschweigische von 1569, S. Tschackert, 607. Die Vorrede sagt schon selbst, daß die Kirchenordnung aus christlichen „bewerten ordnungen Contrahirt / und auff unserer Kirchen gelegenheit Dirigirt und gerichtet worden.“ A 3.

³⁸⁾ Kirchenordnung, A III.

1) In seinem Buch „Coena Domini“ meint Gollwitzer, daß man die von allen Lutheranern vertretene Realpräsenz nicht „in oft vorkommender Eilsfertigkeit auf die Ubiquitätslehre und als eine Folge der Ubiquitätslehre“ begründen kann, 116, „eine große und vorherrschende Gruppe von lutherischen Theologen hat das in der Frühorthodoxie immer wieder abgelehnt“. Zu dieser Gruppe wird Hamelmann nicht gehören.

2) Hardenberg hatte im Dienste Hermanns von Wied gestanden und viel mit Bucer verkehrt, s. Spiegel, Hardenbergs Lehre vom Abendmahle in Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, Leipzig 1869, 12, 85 ff.

3) Er schreibt später über diesen Besuch bei Hardenberg, daß ihm dieser „tunc nulli aut paucis de re sacramentaria suspectus erat“, Löffler II, 206. Zum Streit s. a. Tschackert, 531 ff., auch Salig III, 715 ff., C. Rottländer, Der Bürgermeister Daniel von Büren und die Hardenbergschen Religionshändel in Bremen 1555-1562, Diss. Göttingen 1892.

4) Wie bei Chemnitz, s. dazu Noth, 27.

5) Friesisches Gespräch, D 4.

den Auseinandersetzungen über diese Fragen auf bekannte Häresien in der alten Kirche. Die Lehre der Zwinglianer wird mit der des Nestorius gleichgestellt, der die beiden Naturen in Christus trennte⁶⁾. Hamelmann sieht wohl, daß bei Nestorius die Gottheit „bey und mit“ der menschlichen Natur vereinigt sei, aber doch „das die Menschliche natur in sich ihre proprietates hette / und an sich behielte / dagegen die Gottheit auch die ihre / und also auch ein unterscheid und theilung zwischen den beyden naturen were / und das sie also billich moechten dividieret werden / und die eine von der andern abgesondert“⁷⁾. Entgegen dieser Meinung wird von Hamelmann festgestellt: Christus hat „die angenommen Menschheit im Thron Gottes ja in die heylige Dreyfaltigkeit mit sich gefuehrt / das also der Son des Menschen hinfort von dem Son Gottes nyimmer gescheiden werde / sond' das in einer Person allzeit zwo Naturen vereinigt bleiben / und also in diesen zween Naturen Christus die and' Person in der Gottheit sey und bleib“⁸⁾. Hamelmann unterscheidet drei „modi praesentiae“ in Christi „corpore“: „primus modus est Physicus, quando hic videbatur, palpabatur, qualis fuit hic in terris modus conversandi: illum modum praesentiae in Coena non statuimus“⁹⁾. „Secundus modus est, qui est et erit in glorificatis corporibus, ut sint spiritualia, perfecta, integra, agilia, levia, et ut in ictu oculi sint ubi velint, quale fuit Christi corpus a resurrectione, quod et ex oculis discipulorum evanuit, per clausas ianuas intravit, in altum subito ascendit etc.“¹⁰⁾. „Tertius modus est maiestatis, quo nullus sublimior, excelsior et praestantior est, vel esse potest, iuxta hunc modum est humanitas assumpta in Deum, et super omnia exaltata ad dexteram maiestatis Dei“¹¹⁾. Hamelmann gibt zu, daß Christus

⁶⁾ Hamelmann wirft den Zwinglianern vor, daß ihre Christologie im Dienste ihrer Irrlehren über das Abendmahl stehe, wenn sie den Menschen Christus oder die menschliche Natur an eine „stat des Himmels setzen / und aus der Heyligen Dreyfaltigkeit ausschrauben / und also das Wort (die Gottheit) in der Person Christi“ von der menschlichen Natur teilen, „damit sie Christi Leib auch moegen aus dem Sacrament zwingen“. Widerlegung 1. Teil, a. Für den einfachen Mann hat Hamelmann viele Gründe angeführt, warum der Zwinglianer Lehre nicht anzunehmen sei, z. B.: Die Zwinglianer verachten alle „ordnung und zierliche Gebreuche der Kirchen“ (Widerlegung, 1. Teil n 8); sie verwerfen „alle Musica die Latiniſchen Gesenge / alle Altare / . . . And ist wunder das sie auch der ganzen Kirchen Gebew nicht herunder reissen / weil darin das ganze Bapsthumb gehalten worden ist.“ (ebd. o.)

⁷⁾ Nestorius ist ihm sogar noch annehmbarer als Zwingli, denn Nestorius hat es noch besser „getroffen und gemeinet“ als die „seztigen Zwinglianer“. Widerlegung 1. Teil, a.

⁸⁾ Gespräch Hamelmann-Frone, A V ff.

⁹⁾ Friesisches Gespräch, H 5.

¹⁰⁾ ebd.

¹¹⁾ ebd. H 6.

im Stande der Erniedrigung den Menschen gleichgeworden sei¹²⁾, „in essen / trinken / schlaffen / und mit seinen Juengern von einem ort zum andern hat converfiiert“¹³⁾. Christus „nascitur Homo ut nos miseri Homines haberemus fiduciam accedendi ad Thronum gratiae“¹⁴⁾ — Das wird immer festgehalten: „Scriptura etiam manifeste tribuit animam rationalem et humanam Christo, quia est verus homo: atque ipse ait, Filius hominis venit ut ipse ministraret, utque daret animam redemptionem pro multis“¹⁵⁾. — Christus konnte während seines Erdenwandels Wunder nur vollbringen, weil eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur stattfand¹⁶⁾. Daher kann man sagen, daß der Leib Christi schon immer anders gewesen ist, er ist ohne Sünde empfangen und geboren: „der Mensch Christus ist in Mutter Leib mit Gott personenlich vereinigt / warer Gott und Mensch“, von Maria geboren¹⁷⁾.

Nach der Himmelfahrt ist zu sagen: Christus „ascendit ad dexteram maiestatis et virtutis Dei, quae dextra fuit antequam ullus locus vel coelum et terra, aut omnis creatura esset, dextera illa est in coena, Cur igitur ibi Christi corpus non esset“¹⁸⁾. Christus ist nach göttlicher wie menschlicher Natur „supra et ultra locum, qui dicitur et nominatur, . . . exaltatus . . . et interim manet homo, sicut hic fecit miracula, quae nullus hominum facere potuit, et tamen homo erat“¹⁹⁾. Wenn Christus sagte, er wolle dort sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, so sprach er da „de sua in carne apud eos praesentia“²⁰⁾. Es geht Hamelmann um den Trost, der daraus entspringt, daß Christus seine Menschheit beibehält und so der Bruder des Menschen bleibt, „der unser Schwachheit sehe / wisse / und bey uns sey“²¹⁾. Weil er auch nach seiner Himmelfahrt „in der wahrhaftiger menscheit / bei den Menschen ist, ist das „unser einiger trost“²²⁾. Hatte Luther schon gesagt: „Solt denn Christus

12) Japetus behauptet: „Sed si est corpus, corpus etiam habet suas dimensiones, ideo necesse est, ut Christi corpus tantum in uno loco sit.“ ebd. D 5.

13) Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, A V ff.

14) De mysterio, multiplici usu et fructu Natalis Christi, A 4.

15) De traditionibus apostolicis et tacitis, 865.

16) „Communicatio maiestatis“, s. zu diesen Fragen H. Schmid, Dogmatik der evang.-luth. Kirche, 211 ff., ferner Elert, Dogmatik, 328 ff. Es kann von hier aus gesagt werden: „Etsi Christus Dominus, factus sit servus, ut nos Dominos faceret, imbecillis nativitas coram seculo obiectissima videretur, tamen omnium Regum et Caesarum ortum suberat.“ Responsio ad dicta patrum D 3.

17) Widerlegung 1. Teil, Vorrede, b 3.

18) Friesisches Gespräch, ebd. E. 19) ebd. E.

20) De gaudiis vitae aeternae, E 5 ff.

21) Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, A V ff.

22) ebd. A V ff.

das nicht vermögen, das er zu gleich an allen Orten im Sacrament were?"²³), so kann nach Hamelmanns Auffassung auch jetzt Christus seiner Verheißung nach „seiner Menschheit“ nach „bey uns sein... darumb werden auch die Naturen nicht vermischet“²⁴). Hamelmann steht auch in diesen Anschauungen²⁵) bei der ursprünglichen, nicht so komplizierten Auffassung Luthers; dort wird auch die Ubiquitätslehre im Zusammenhang mit der Realpräsenz im Abendmahl entwickelt²⁶).

Man wirft Hamelmann vor: „Augustana Confessio non docet corpus Christi ubique, vel in multis locis esse: Ergo vestrum dogma non est verum“, darauf antwortet Hamelmann: „non divellimus Christum. Nullam etiam extensionem corporis fingimus: Confessio autem docet, substantialiter adesse corpus Christi in Coena“²⁷). Von Melancthon²⁸) distanziert sich Hamelmann bei diesen Fragen; Hamelmann beruft sich auf die Württemberger²⁹) Brenz und Andreae. Allerdings sagt Hamelmann von seiner Auffassung: „non asserimus crassam et extensam corporis Christi per omnia Ubiquitatem, sed tres posui antea modos loquendi de corpore Domini, in quibus quiesco“³⁰). Melancthonianer ist Hamelmann hier nicht³¹). Hamelmann bleibt bei den ursprünglicheren Gedanken Luthers. Dort wird „durch die Unterscheidung zwischen der absoluten Ubiquität außerhalb des Abendmahls, die uns unumgänglich ist, und der durchs Wort begrenzten gnädigen Gegenwart Christi im Abendmahl... jeder Weg

²³) W. A. 19, 487, 20 f.

²⁴) Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, B V ff.

²⁵) Widerlegung 1. Teil, Vorrede b 2.

²⁶) E. Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl, J. a. P. Gennrich, Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524-29, Göttingen 1929, J. a. Seeberg III, 664 f.

²⁷) Friesisches Gespräch, O 2.

²⁸) Melancthon hat die spekulative Begründung in der Ubiquitätslehre gemieden, J. H. E. Weber, I, 146.

²⁹) J. O. Frick, Die Christologie des Johannes Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl und der Rechtfertigung, München 1927. Die Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu Christi im Sacrament wird auf die zwei Punkte: „Schrift und Allmacht des Leibes Christi“ (251) bezogen. J. a. Tschackert: In Württemberg war seit 1559 die Abendmahlslehre mit Argumenten „aus dem Vollen der lutherischen Grundanschauung von Christus“ ausgebaut worden. Hier wurde das Luthertum so gerechtfertigt, „daß jede calvinisierende Umdeutung“ des Bekenntnisses ausgeschlossen war (541).

³⁰) Friesisches Gespräch, A 2. Hamelmann gibt diese Antwort auf den Vorwurf, daß manche die Ubiquitätslehre zum Fundament der Realpräsenz machen wollten.

³¹) Melancthon hat gerade das Dekret der „Abbate Wirtebergenses / als Heringer Latein“ abgetan. Tschackert, 542. J. Brief an Cracau vom 3. Februar 1560, C. R. 9, 1036.

der Spekulation oder der Werke zu dem erhöhten und allenthalben gegenwärtigen Christus versperrt³²⁾. Hamelmann argumentiert allerdings in Lemgo³³⁾: „verum si id sequeretur, Christus est in excelsis, ergo in loco, sequeretur quoque Deum esse in loco“³⁴⁾. Hier scheint dann der Unterschied zu einer daraus folgenden „Ubiquitas absoluta“ nicht mehr groß, aber alle Erörterungen zu diesen Fragen lassen das Moment des biblischen Ausgangspunktes erkennen.

³²⁾ Prenter Spiritus Creator, 268. „Er ist erhöht, und er ist allgegenwärtig; denn wäre er es nicht, würden wir in ihm nicht dem wirklichen Gott begegnen, wenn er im Abendmahl sich selber uns gibt. Aber er ist uns in seiner absoluten Erhöhung und Allgegenwart nicht zugänglich.“

³³⁾ Unter den Handschriften der Wolfenbütteler Herzog-August-Bibliothek befindet sich im Bande 19, 18. Aug. fol. 232-284 ein Abschnitt: „De certaminibus in ecclesia urbis Lemgovensis post interim ortis“ (erwähnt bei O. v. Heinemann, Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel Abt. 2, die Augusteischen Handschriften 2 Wolfenbüttel, 1895), der namentlich theologische Streitigkeiten behandelt, in die Hamelmann zu Lemgo verwickelt wurde. Es handelt sich dort f. 255 b ff. um die „Disputatio extemporalis habita Lemgoviae in Westphalia 22. Augusti in veteris oppidi Bibliotheca de dextera Dei patris in qua sedit Christus; et de eo an sit homo Christus in loco ut inter Bernhardum Copium et Hermannum Hamelmannum 2. Anno 1565. praesente Themhardo Nagelio tunc Conrectore Scholae, nunc vero ibidem verbi ministro“. Dieses Gespräch endete damit, daß Copius sagt: „Ego maneo in mea sententia, et Dominus tibi adsit quoque. Vale“ und Hamelmann antwortet: „Et tu quoque.“ (272 b) - beginnt: Copius beruft sich auf Melanchthon: „Philippus scribit in commentariis postremis in epistolam ad Coloss: in coelo esse localiter, idque dicit esse veterum sententiam: et hodie interim sunt quidam temerarii, dexteram dei explicantes aliter quam de coelo.“ (255 b) Hamelmann: „Ego aliter dexteram Dei explico munitus scriptura et patrum scriptis, et ipse Philippus aliquando istam opinionem claris Augustini sententiis refutavit, et hanc novum vocat dogma in libro in quo conguessit patrum sententias de praesentia Christi corporis in coena: et alibi inquit, se malle mori quam asserere Christum uno in loco esse tantum.“ (255 b f.) C.: „Sed posteriora scripta praevalent prioribus, et ille recto ibi dixit, quia homo ratione humanae naturae est in loco. Iam est in dextera patris. Ergo est locus dextera.“ (256 a) H.: „De Philippo nihil dicam, nisi quod Brentius ait, doleo casum amici, et optassem ut se plane declarasset. Quod ad argumentum tuum attinet, nego Maiorem, tum quoque hoc non sequitur. Quia Christus est in dextera maiestatis Dei Heb: 1. vel virtutis. Dextera maiestatis vel virtutis Dei est omnipotentia eius: Ergo non est locus Dextera Dei, in qua est Christus, nisi tu velis Antropomorphytarum more asserere externam esse dexteram Dei.“ (256 a)

³⁴⁾ Handschrift der Wolfenbütteler Herzog-August-Bibliothek f. 260 a.

5. Die Buße

Hamelmann muß sich mit der Frage auseinandersetzen, ob nicht die Buße, bei der der Auftrag der Sündenvergebung ausgeführt wird, Sakrament ist¹⁾). Hamelmanns Behauptung der Zusammengehörigkeit von „signum et signatum“ beim Sakrament wird schon im Düsseldorfer Verhör entgegnet: dann ist die Buße Sakrament, „quia ibi est mandatum remittendi expressum, quod per sacerdotum annunciatum per impositionem manuum“²⁾). Darauf bestimmt Hamelmann die Buße als ein Sakrament, „ex usu ecclesiae“³⁾, weil „impositio manuum fuit primitivae ecclesiae usitata, non autem ex institutione“⁴⁾). Christus hat kein äußeres Zeichen vorgeschrieben, als er „apostolis et ecclesiae“ die Macht verlieh, Sünden zu erlassen. Darum, weil Christus Taufe und Abendmahl „externum autem signum et signatum iniunxit“, sind diese und nicht die Buße „proprie“⁵⁾ Sakrament. Bei den Papisten läßt das Sakrament auch nichts mehr von der Verheißung merken, es ist ein Mittel der Macht des Priesters.

Wie nun aber bei Luther die Privatbeichte und die an jedem besonders vollzogene Absolution⁷⁾ zur Stärkung des Glaubens nützlich, ja sogar notwendig erscheint, so weist Hamelmann immer wieder auf die Privatbeichte. Die Privatbeichte ist „multis causis utilis et necessaria“⁸⁾. Hamelmann selbst hat in Lemgo die Privatbeichte gehalten, er behauptet sogar, daß „durch die privat Instruction mehr Leuth zur warer erkenntniß Christi gebracht sein worden von mir / als sonst durch die Predig“⁹⁾. Es ist dem Gewissen ein großer Erguß, „das einem jedern die Absolution nach dem befehl Christi / auß Gottes Wort werde besonders gesprochen“¹⁰⁾.

Obwohl den Laien das Recht der Losprechung nicht abgesprochen wird, wird dieses Recht dem Amt des Predigers zugedacht: aber so: „Ich sage nit das ich oder jenig Prediger die Sünde vorgeben / da behuete mich der frommer Gott fuer / Sondern sage / das wir Predigers vergebung der suende sprechen im Namen Christi unnd nach seynem befehl / den ire Sünde leidt sein / und sich zu bessern / und von den Sünden abzustehn / angloben“¹¹⁾. Hamelmann beruft sich auch hier selbst auf Luther, der den Frankfurtern

1) E. Schlink, 249 ff. 2) Löffler, II, 260. 3) ebd. 4) ebd. 5) ebd.

6) Luther hat sich auch darauf berufen, daß die Buße kein sichtbares Zeichen habe und eigentlich nur Rückkehr zur Taufe sei (W. A. 6, 572, 12). Zur weiteren Frage s. E. Roth Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren, Gütersloh 1952.

7) W. A. 15, 485.

8) De traditionibus apostolicis et tacitis, 460.

9) Gespräch zwischen Hamelmann und Iffelburgh. 10) ebd.

11) Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, C V ff. Hier wird auf Joh. 20, 23 verwiesen.

geschrieben habe¹²⁾, daß solche Beichte gehalten werden sollte, auf daß man erführe, ob das junge Volk etwas vom Katechismus behalten hätte, und damit es zu christlicher Zucht erzogen würde.

6. Vergleich mit Hamelmanns Auffassung von Schrift und Sakrament

a) Das Altarsakrament bei Gropper

Hamelmann hat auch bei Fragen des Altarsakraments Johannes Gropper erwähnt¹⁾. Hier wird auf der Gegenseite Hamelmanns eine Beschäftigung mit evangelischer Überlegung deutlich. Bei Johannes Gropper zeigt sich aber auch schon eine Distanz, er fordert bei Fragen des Messopfers, daß wir Christi Leiden und Tod Gott dem Vater durch diese „allerheiligste geheimnuß / vor und vor bedeutlich representiern / und weder vorstellen / und darumb dancksagen solten“²⁾. Die Kirche stellt Christus und seinen wahren Leib und wahres Blut Gott dem Vater „mit hochster dancksagung / und andächtigem gebet vor ire und der ganzen welt sunde“⁴⁾. Die Forderung, daß berücksichtigt wird, daß Christus „eynmal geopffert“⁵⁾, bleibt bestehen; aber solches Opfer ist „nit weyniger heutigs tags / inn dem angesicht des Vatters krefftig und wirklich“⁶⁾. Christus wird wohl geistig aufgeopfert, aber diese geistliche Aufopferung ist nicht allein für die „anwesenden / sondern auch die abwesenden / und nit allein vor die / so noch in diesem sterblichen leben seindt / sonder auch vor unsere brüder und Schwester / so im Herren mit dem zeichen des glaubens von hinnen verscheyden seindt“⁷⁾. Es irren die, die keinen Unterschied machen „under dem verdienst der erledigung der sund / und under der Application soelcher verdienster vergebung / durch Christum“⁸⁾. Die Kirche hat nie gelehrt, daß die Messe nur ein äußerliches Werk des Priesters sei, „dadurch er nach seyner zurechnung der

¹²⁾ Tractatus brevis, A 5 ff.

¹⁾ Collatio coenae dominicae, B.

²⁾ Gerade bei Gropper haben wir es mit der „theologischen Standort-Findung“ (Lipgens 47) zu tun und mit einer allmählichen „Entscheidung für die katholische Seite“, die sich „inhaltlich an einer Auseinandersetzung mit Luther“ vollzog.

³⁾ Gegenberichtung, O 2. In der Messe werden eigentlich vier Opfer „geistlich uffgeopffert“. O 4 f. 1. Brot und Wein auf den Befehl Christi „durch eyn eusserlich werck und zeichen . . . in bedeutlicher geheymnyß“. O 4 f. 2. Dank=Lob=Opfer um der göttlichen Wohlthat willen, die er uns von Anbeginn der Welt bis zur Gegenwart gezeigt hat. 3. wird „nach der consecration auch Christus d. Herr selber / und sein heiligs leyden / sein leib und theubars bluoet / doch nur geistlich durch die gedechtnis und widderdarstellung uffgeopffert“. O 4 ff. 4. wirds die Kirche und Gemeinde Christi „die sich selbst Got dem vatter in diser heiligsten handlung ganz und gar ergibt.“ O 4 ff.

⁴⁾ ebd. Q 1.

⁵⁾ ebd.

⁶⁾ ebd.

⁷⁾ ebd. Q 2.

⁸⁾ ebd. R 4 f.

lebendigen und todten vergebung der sünde verdiene / und solichs auch als obe er gleich sein werck on glauben volbrechte⁹⁾. Gerade das Entgegengesetzte steht fest, daß die Messe „nit eyn privat / sonder eynn gemein opffer sey des priesters / als des gemeinen dieners und der kirchen / oder der gemeinde“¹⁰⁾. Von dem Gebet aber hat die Kirche allezeit gelehrt, „das d' priester solchs allermenniglich beyde den glaeubigen unnd unglaeubigen / guoten und boesen applicieren moege / unnd das solich gebet des priesters / so ers doch im glauben / und mitt Gotjeliger andacht thuot / krefftiger sey / bey d' verhandlung diser aller heiligster opfferhande / dan sunst“¹¹⁾.

b) Die Verbindung Hamelmanns mit lutherischen Theologen seiner Zeit

Hier läßt sich jetzt die theologische Nähe Hamelmanns zu Chyträus nachweisen. Die Rostocker Promotionsthesen Hamelmanns von 1558 enthalten gleiche Wendungen wie die „Catechesis“ des Chyträus¹⁾, die 1554 zum ersten Mal erschienen war und sich an Melancthons *Loci* anschließt. Bei Chyträus heißt es: „Sacramentum est actio sacra, a Deo instituta, constans verbo et administratione elementi integri, et addita promissioni, quae est Evangelii propria, ut promissionem gratiae singulis applicet, et Fidem in viventibus obsignet et confirmet²⁾.“ So wird über die Taufe gesagt: „Baptismus est actio seu ceremonia a Deo instituta, continens mersionem hominis in aquam, et integram pronunciationem verborum“³⁾. Vom Abendmahl heißt es dann: „coena Domini est actio a Filio Dei instituta, et ordinata, in qua sumpto Pane et Vino, sumitur verum Corpus et verus Sanguis Domini nostri Jesu Christi, ut hoc pignore accipientes commonefacti de promissione Evangelii propria, Fidem confirmet et obsignent⁴⁾.“ Eine weitere Bekanntschaft, nämlich die zwischen Hamelmann und Westphal, ist besonders hervorzuheben, diese läßt sich auch aus Briefen belegen, die Hamelmann nach Hamburg schickte⁵⁾. Durch Westphal war gerade die Abendmahlsdebatte in Gang gekommen. Hamelmann schrieb von Lemgo aus 1555⁶⁾ an ihn von den Erlebnissen in Bielefeld: „tandem mihi quoque imponebatur a papistis,

⁹⁾ ebd. R 4 ff. ¹⁰⁾ ebd. R 4 ff. ¹¹⁾ ebd. R 4 ff.

¹⁾ Die „Catechesis“ des Chyträus wurde 1565 in Dortmund wieder gedruckt. J. Döring, 106; Löffler, II, 228 und W. 1035.

²⁾ Catechesis, 147, zitiert nach der Ausgabe: „Catechesis Davidis Chytraei recens recognita, et multis definitionibus aucta“, 1580.

³⁾ ebd. 148.

⁴⁾ ebd. 150.

⁵⁾ J. Sillem, Briefsammlung des Hamburger Superintendenten Joachim Westphal.

⁶⁾ Sillem setzt diesen Brief 1554 an, das kann aber nicht richtig sein, da Hamelmann erst seit Michaelis 1555 in Lemgo ist; sein Büchlein „De traditionibus apostolicis veris ac falsis“ hat er schon herausgegeben.

postquam eam larvam papistarum de circumlacione panis et inclusione⁷⁾." Hamelmann lobt Westphal: „interea scripsisti contra Calvinum sacramentarium doctissime⁸⁾.“ Die Freundschaft Hamelmann-Wigand hat sehr lange bestanden, auch da finden sich in der Sakramentslehre parallele Gedanken, Wigand sagt z. B.: „Sacramentum in novo Testamento est ritus, seu peculiaris ordinatio, immediate a Christo instituta, qua promissio gratiae et remissionis peccatorum, externo ac visibili elemento est copulata, et cuilibet recte utenti hac ordinatione ac institutione Christi, applicatur et confirmatur⁹⁾.“ In der Auseinandersetzung mit den Zwinglianern hat sich Johann Marbach sehr hervorgetan¹⁰⁾, auf ihn nimmt Hamelmann sehr oft Bezug. Marbach behauptet, daß seine Lehre „die älteste und alterthümlichste Lehre von allen ist, die schon von der Apostelzeiten her mit großer Übereinstimmung Aller in der Kirche überliefert ist¹¹⁾.“ Es ist auch auf Tilemann Heshusius¹²⁾ zu verweisen, der sich besonders auch als Gegner Hardenbergs hervortat, und auf Nikolaus Selnecker¹³⁾, der immer ein Freund Hamelmanns war. Selnecker hatte in Wittenberg studiert, er zog sich aber von den Philippisten zurück, als er ihre calvinistischen Neigungen erkannte¹⁴⁾. Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist Joachim Mörlin zu erwähnen. Es zeigt sich immer wieder die Nähe Hamelmanns zu den Kreisen lutherischer Theologen, die wir schon öfter erwähnen mußten.

Abschließende Bemerkungen

Wir hatten als Hauptanliegen bei der Analyse der theologischen Schriften Hamelmanns und der Darstellung des Materials herausgestellt, die innere Entwicklungsgeschichte, den Ursprung, den dogmengeschichtlichen Standort und die Eigenart dieses Theologen und dieser Theologie aufzuzeigen.

7) Sillem, 177.

8) ebd.

9) „Methodus doctrinae Christi“, 1568, 110.

10) Marbach behauptet von Westphal, „der doch ein gottesfürchtiger, gelehrter und wohlverdienter Mann“ (Hornig, 150) um die Kirche Gottes war: „Es hat ihm dieser Kampf den Ruhm oder die Schmach eines unbeugsamen Streittheologen beibracht“ (J. Hornig 146).

11) J. C. A. Wilkens, Tilemann Heshusius. Ein Streittheolog der Lutherkirche, Leipzig, 1860, auf ihn verweist Hamelmann z. B. „Narratio historica“, F 5 f., über Heshusius s. a. die Wiener Dissertation P. F. Barton, Tilemann Heshusius und die lutherische Lehre vom Bann, 1957.

12) J. z. B. „Responsio vera et Christiana.“ 1590, diese Schrift wird Hamelmann aber nicht mehr benutzt haben. Zu Selnecker s. J. Dibelius, Nikolaus Selnecker in R. E. 18, 1900, 184 ff.

13) J. H. Leube, Calvinismus und Luthertum, 20.

14) J. z. B. „Auff den Bericht und Radtschlag / So unter dem namen des Herrn Philippi Melancthonis zu Heidelberg gedruckt und ausgegangen ist / Antwort und Bericht D. Joachim Mörlins“, 1560.

Wir haben zur inneren Entwicklungsgeschichte gesehen, daß Hermann Hamelmann vom münsterschen Humanismus her über den vortridentinisch-tridentinischen, am Beginn der Gegenreformation stehenden Katholizismus zum evangelischen Standort kam. Dort mußte er sich seine theologischen Anschauungen mehr oder weniger aneignen. Nach Aneignung dieser Anschauungen kann man nicht mehr von einer großen Entwicklung sprechen; an den meisten Punkten blieb die Meinung in etwa gleich; wir finden höchstens Präzisionen vor, die entweder als Ergebnis weiteren Durchdenkens oder als Ausrüstung für die Polemik anzusehen sind. Der Anlaß war die Auseinandersetzung mit dem vortridentinischen und tridentinischen Katholizismus und die mit Schwärmern und Vertretern der Schweizerischen Reformation.

Bei der Frage nach dem Ursprung tritt am deutlichsten die Beziehung zu Luther zutage. Hamelmann hat Luthers Praxis einfach ausgenutzt und weiter als Waffe gebraucht. Hamelmann kennt auch Gedanken der melanchthonischen Theologie, aber er steht mehr auf der Seite Luthers als auf der Melanchthons. Er geht vielleicht öfter von Melanchthon aus, aber interpretiert ihn durch Luther. Es setzt sich gerade in der Zeit, in welcher Hamelmann sich im evangelischen Raum eine theologische Stellung schaffen mußte, zumal bei den Gnesiolutheranern, wenn sie auch Schüler Melanchthons waren, die Tendenz durch, Melanchthon an Luther, dem Propheten, zu messen¹⁾. Melanchthon wird als der angesehen, welcher sich auf die Seite der Calvinisten gewandt hat²⁾. Gerade im Zusammenhang dieser Entwicklung steht Hamelmann: „So viel Lutherum belangend / wissen alle verstendigen / das er mit uns in allen einich ist / und das wir jm folgen“³⁾. Luther ist „in der Lere“ beständig „gewest und geblieben“⁴⁾. Die Bekenntnisschriften der Lutheraner sind Luthers Tradition⁵⁾. Luther ist eine Autorität vor allen Vätern⁶⁾, er ist der „hochbegabte / tewre / und treffliche Man Gottes“⁷⁾, der „heilige Luther“⁸⁾. Andererseits muß beachtet werden, daß auch die erbittertsten Gegner Melanchthons es nicht leugnen können, „daß sie seine Schüler gewesen

1) J. Hepppe, Entstehung und Fortbildung des Luthertums, 76, f. a. dazu J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, welcher von den Mitarbeitern der Magdeburger Centurien schreibt, daß man sich in diesem Kreise immer enger zu einer Partei zusammenschloß, deren „gemeinsamer Charakterzug vornehmlich nur der Gegensatz zu Melanchthon und seiner Schule war.“ 333.

2) Keußische Conf., Hepppe, 81, f. 3. B. auch Gollwitzer, Coena Domini, 89 f. und Tschackert, 504.

3) Gespräch zwischen Hamelmann und Frone, B V ff., der kleine Katechismus ist aller frommen Christen Schatz und aller christlichen Schulen und Kirchen „höchstes ornamentum“. Widerlegung 1. Teil, L.

4) ebd. 1. Teil, L 7.

5) Löffler, II, 141.

6) Widerlegung 1. Teil, L 3.

7) ebd.

8) ebd. L 4.

9) De traditionibus apostolicis et tacitis, 348. f. H. Preuß, Luther als Prophet, 238 ff.

sind; auch gerade in der Weise, wie sie sich mit ihrem theologischen Schulerbe auseinandersetzen, verrät sich die Wittenberger Schule, zum mindesten in der formalen Diktion und Begriffsbildung¹⁰⁾. Es ist „der Lehrer“ Melanchthon, der „eine feste Lehrgrundlage für die werdende“ lutherische Kirche schuf¹¹⁾. Aber in der Zeit Hamelmans nimmt man schon Abstand von den Auswüchsen des Melanchthonianismus¹²⁾.

Zum dogmengeschichtlichen Standpunkt haben wir weiter die Nähe zu bestimmten Theologen der Frühorthodoxie angedeutet. Oft wird es sich mehr um Parallelen, um das Wirken gleichen Denkens, handeln und nicht so sehr um bestimmte Abhängigkeit Hamelmans von Theologen der zweiten Generation. Hamelmann steht im lutherischen Raum in einer Zeit, „in der die konfessionelle Dynamik als Konstante deutlich und einheitlich sichtbar bleibt“¹³⁾. Unter dem Gesichtspunkt der Polemik gesehen, ist das aber nun eine Stelle, an der die lutherischen Theologen nicht mehr wie in der ersten Generation ganz und gar in der Offensive standen, sondern an welcher sie jetzt sehr oft zuerst in der Defensiv sind, an welcher sie zuerst abzuwehren und dann erst zum Positiven anzusetzen haben¹⁴⁾.

Man kann sich bei der Betrachtung der Theologie der Theologen in dem Kreis, dem Hamelmann angehört, nicht damit zufrieden geben, daß man sagt, diese Leute seien oft mittelmäßig gelehrt, sie seien vielleicht in der Streittheologie bewandert, von rastloser Tätigkeit sogar, aber sie seien einseitig und in keiner Weise so genial wie die Theologen der ersten Generation der Reformatoren. Suchen wir bei Hamelmann systematische Behandlung oder Systematisierung des theologischen Stoffes, so suchen wir vergebens. Wir vermissen dort auch stilistische Eleganz, Hamelmann will sich nicht unter die Gelehrten zählen. Wenn wir nach der Leistung Hamelmans fragen, so müssen wir sagen, daß diese zuerst in der Praxis, die aber keine Nebensache ist, liegt¹⁵⁾. Es ist die Praxis gewesen, an der Hamelmann zuerst Anstoß genommen hatte. Aber Hamelmann hat eine Menge wissenschaftlicher, theoretischer, theologischer Werke geschrieben. Diese müssen allerdings verschieden bewertet werden. Hamelmann hat sich intensiv mit der Theologie beschäftigt, was er bietet, ist erarbeitet. Er nahm die theologischen Fragen gerade dann auf, wenn sie durch äußere Umstände auf ihn zukamen. Das wurde gerade bei der Herausstellung der Legitimation und in der Polemik

¹⁰⁾ G. Hoffmann, Luther und Melanchthon, 105. Es wird gerade von Flacius behauptet, daß die Waffen, mit denen man Melanchthon bekämpfte, „in seiner Schmieße geschmiedet waren.“ 105.

¹¹⁾ a.a.O. 101.

¹²⁾ J. O. Ritschl, Dogmengeschichte II, 1912, 227 ff., 319 ff. und 483.

¹³⁾ J. Eiert, Morphologie I, 9.

¹⁴⁾ J. dazu Legge, 152.

¹⁵⁾ Hamelmann ist nie, wie viele seiner Freunde, Professor gewesen, es sei denn, man würde die Professur an dem am 19. März 1571 eröffneten Pädagogium in Sandersheim, welches später nach Helmstedt verlegt wurde, mitrechnen.

aktuell. So wurde die ganze Theologie Hamelmanns von der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern geprägt¹⁶⁾. Es kann sein, daß der Vorwurf angebracht ist, Hamelmann habe nicht immer tief genug geschürft, er sei oft zu sehr in die Niederungen der Polemik herabgestiegen; aber man muß immer dabei bedenken, daß Hamelmann nach Einfachheit strebte. Dieses Streben nach Einfachheit entsprang auch der Tendenz, daß der einfache Mann seine Ausführungen verstehen sollte. So sagt er oft, daß er mit seiner Arbeit dem „gemeinen Man . . . gerne dienen wolte“¹⁷⁾. Christus habe nicht mit Philosophen, mit „spitzigen Koeppfen reden woellen / sondern auch mit dem aller einfeltigsten Menschen auff Erden“¹⁸⁾. Oft gibt Hamelmann schon in den Titeln Inhalt und Methode seiner Arbeit an. Hier steht hauptsächlich die geschichtliche Methode¹⁹⁾ der Polemik im Vordergrund²⁰⁾.

Die Eigenständigkeit Hamelmanns, und diese Beobachtung wird man bei vielen parallelen Theologen machen können, liegt hauptsächlich in dem „wie“, wie sie das Erbe Luthers und auch Melancthons verarbeiteten, wie sie ihr Material sammelten und zusammenstellten, selbst weitergaben und verteidigten. Schon die Auswahl, die Momente, die bestimmte Anschauungen bei diesen Theologen hervorbrachten, sind wichtig zu beachten. Das ist zunächst mehr formal als inhaltlich gesehen; daß es aber bei Hamelmann auch das Inhaltliche betraf, haben wir in dieser Arbeit angedeutet. Die Lebendigkeit, mit der dieser Westfale, der am 26. Juni 1595 in Oldenburg starb, das reformatorische Erbe vertreten hat, war uns ein Zeugnis, daß das Lebendige der Reformation auch die lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts besonders auszeichnet.

¹⁶⁾ „Der Gelegenheit, seine Meinung geltend zu machen, die Gegner anzugreifen, sie zur Disputation herauszufordern und mit ihnen Streitsschriften zu wechseln, ist er niemals aus dem Wege gegangen.“ Löffler, II, XXI.

¹⁷⁾ Z. B. Widerlegung 1. Teil, A 5.

¹⁸⁾ ebd. 1. Teil, A 4. Der einfache Mann hat „allerley Befentnus und Buecher“, (Widerlegung 1. Teil, D 3) nicht, daher sollen ihm einige kürzere Schriften Hamelmanns dienen; jedem, welcher Lust hat, ist Gelegenheit gegeben, bei den Vätern „die orte nachzuschlagen.“ D 3.

¹⁹⁾ s. „verum contra illum contrarium ex historiis ostendam“, De traditionibus apostolicis et tacitis, 670.

²⁰⁾ Herrn Dr. Hoppe, Lemgo, verdanke ich die handschriftliche Eintragung Hamelmanns auf dem Titelblatt seines Werkes „De traditionibus apostolicis et tacitis“: „Hoc opus et scriptum ego Hermannus Hamelmannus contuli in usum Bibliothecae Ecclesiae Veteris Oppidi Lemgoviensis, ut etiam posteris sibi a texturis pontificiorum caveant. H. H. L. manu propria.“ Die Ecclesia Veteris Oppidi ist die Nikolaikirche zu Lemgo.

Bibliographischer Anhang

I. Quellen

1. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952.
2. Bellarmín, Robert: De controversiis Christianae fidei Opera omnia Tom. 1, Neapel 1856.
3. Beza, Theodor: De Coena Domini, plana et perspicua tractatio: in qua Joachim Westphali calumnia refelluntur. Oliva 1559.
4. Brenz, Johannes: De Personali Unione Duarum Naturarum in Christi ... Qua vera Corporis et Sanguinis Christi Praesentia in Coena explicata est, Tübingen 1556.
5. — De Maiestate Christi et de Vera Praesentia eius in Coena, Frankfurt/Main 1562.
6. — Recognitio Propheticae et Apostolicae doctrinae de Vera Maiestate Christi ..., Tübingen 1564.
7. Calvin, Johannes: Opera in Corpus Reformatorum.
8. Chemnitz, Martin: Theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa descriptio et delineatio ex praecipuis capitibus censurae ipsorum, quae Anno MDLX Coloniae editae est, Frankfurt/Main und Wittenberg 1653.
9. — Examinis concilii Tridentini opus integrum, Frankfurt/Main 1585, zit n. E. Preuß, Berlin 1861.
10. — De duabus naturis in Christo, 1570.
11. — Loci theologici, ed. Polycarp Leyser, Ed. von 1605.
12. Corpus Juris Canonici, ed. H. Friedberg, Lipsiae 1878, Bd. I.
13. Chyträus, David: Catechesis, Frankfurt/Main 1583.
14. — De Baptismo et eucharistia, ex praelectionibus Davidis Chytraei excerpta, Wittenberg 1584.
15. — Responso ad Antonio Possevini, Wittenberg 1584.
16. — De Morte et Vita Aeterna, Wittenberg 1590.
17. Denzinger, H.: Enchiridion Symbolorum, 28. Aufl. ed. E. Rahner, Freiburg MCMLII.
18. Flacius, Illyricus Matth.: Clavis Scripturae Sacrae, Basel 1567.
19. Gropper, Joh.: Christliche und Catholische gegenberichtung eyns Erwürdigen Dhomkapittels zu Cölln. Hermann v. Wied übergeben am 1. Okt. 1543, 1544 im Druck bei J. Gennep.
20. — Wie bei haltung und reichung der heiliger Sacramenten ... die Priester das volck underrichten moegen / von dem wesen und wirkung derselben / und dere Ceremonien so darbei in Catholischer Kirchen gebraucht werden, Köln, Gennep 1549.
21. — Formula examinandi designatos seu praesentatos ad regendas ecclesias parochiales, Köln, Gennep 1550.
22. — Institutio catholica, Köln 1550.
23. — Donn Warer, Wesentlicher und Pleibender Gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi nach beschener Consecration, und derselben Anbettung im Hochwirdigsten Heiligsten Sacrament des Altars, und von der Communion unter Eynrer Gestalt, Köln, Gennep 1556.

24. — Hauptartikell Christlicher underrichtung zur gottseligkeit, 1547, in C. Mounfang Kath. Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881.
25. Hamelmann¹⁾, Hermann: De sacerdotum coniugio. Tremoniae, excudebat Philippus Maurer. Anno MDLII.
26. — De autoritate synodorum pia commonefactio sumpta ex dictis Christi et apostolorum et testimoniis veterum scriptorum in ecclesia et historiis, Witebergae. Anno 1554.
27. — Iudicium pium et plenum de ieiuniis et de praecipuis antiquae ecclesiae festis bona fide collectum et sanioribus et probatoribus patrum monumentis. Cui inserta est demonstratio dissensionis multorum patrum, scriptorum ac historiis ecclesiasticarum cum ieiuniorum, tum etiam festorum. Witebergae excudebat Johannes Crato. Anno MDLIII.
28. — De traditionibus apostolicis veris ac falsis deque patribus ecclesiasticis et eorum scriptis atque erroribus absoluta tractatio ad episcopum Osnaburgensem. (A. E.: Francoforti excudebat Petrus Brubacchius anno Domini 1555.)
29. — De quarundam caeremoniarum superstitione et origine, utpote de aqua lustrali, luminibus, reliquiis, imaginibus, templis et invocatione sanctorum et quid de his primitiva ecclesia senserit. Francoforti anno 1556.
30. — Sententiae omnium fere patrum, tam recentiorum quam antiquiorum, de primariis Augustanae Confessionis articulis, in primis vero

¹⁾ Zur Beschaffung der Hamelmannquellen kann man sich noch nach der Bibliographie von Löffler II, XXVI ff. richten. Veränderungen konnten in einzelnen Fällen festgestellt werden zu:

Löffler 10. Westdeutsche Bibliothek Marburg nicht vorhanden, Lemgo vorhanden.

„ 11. St. A. B. Frankfurt/Main nicht vorhanden.

„ 24c. Kreisbibl. Rudolstadt und L. B. Gotha nicht mehr vorhanden.

„ 37. Westdeutsche Bibliothek Marburg in dieser Form nicht nachweisbar.

„ 49. A. L. B. Halle nicht vorhanden.

„ 80. Kreisbibl. Rudolstadt und L. B. Gotha nicht mehr vorhanden.

„ 85. S. A. B. Hamburg nicht vorhanden.

„ 91. S. A. B. Hamburg nicht vorhanden.

In der Arbeit wurden Hamelmannquellen aus folgenden Bibliotheken verwandt, bei den Zahlen handelt es sich um Nummern unseres Literaturverzeichnisses.

Bamberg: 71.

Röln: 36.

Berlin-Marburg: 49, 58, 66.

Lemgo: 34.

Bremen: 78, 79.

München: 48, 53.

Detmold: 84.

Straßburg: 35, 37, 39, 40, 41, 42, 43,

Freiburg: 86.

44, 45, 46.

Göttingen: 52.

Tübingen: 30.

Hannover: 70, 73, 74, 75, 76,

Wolfenbüttel: 26, 28, 29, 31, 47, 51, 54,

77.

55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64,

Herborn: 27.

65, 67, 68, 69, 80, 83, 85, 87, 88.

Jever: 25, 32, 38.

de sola fide iustificante. Autore et collectore Hermanno Hamelmanno. Marpurgi, Andreas Colbius impressit. (A. E.: Calendas Augusti, Anno 1557.)

31. — Cum scriptum sacra consensus undecim conciliorum, aliquot historiarum et quorundam hymnorum ecclesiae atque omnium fere partium, qui ante Thomam Aquinatem vixerunt, in perpetuo utriusque speciei eucharistiae cunctis ex aequo fidelibus porrigendae usu contextus ad episcopum Mindensem. . . . Cum approbatione Erasmi Sarcerii in fine apposita. 1557. (A. E.: Francoforti excudebat Petrus Brubachius anno 1557.)
32. — Apostolica traditio de coena Domini et baptismo a Justino Martyre conscripta. (M. E.: Tho Hamburg durch Joſchim Low.)
33. — Propositiones . . . de coena Domini, de quibus pro licentia in theologia disputavit M. Herm. Hamelmannus exul die primo Iunii hora 6. matutina in academia Rostochiana anno 1558.
34. — Aus der Passion Christi eine kurze, jedoch überaus tröstliche Predigt von Simon Cyreneo, der Christo unserm Herrn das Creuze nachtrug und von seiner bedeutung. Auch rechtem verstande solcher geheimnus mit weiter erklerung aller worte und umstehende, sehr nützlich zu lesen. Getruckt zu Lemgo durch Johan Schuchhenn 1559.
35. — Resolutio duodecimi articuli in censura theologorum Coloniensium de catechismo M. Iohannis Monhemii. Unde apparebit, qua sinceritate et fide citent scripturae veterumque scriptorum testimonia pontificii. Et ipsi conperient principes, quam fraudulentur ipsos a negotio religionis arcere conentur papistae. Anno MDLXI.
36. — Quaestio, an principes seculares in synodis vel disputationibus possint praesidere, concludere, sententiam dicere easque convocare et gubernare. . . . Lemgoviae per Johannem Schuchenum. Anno MDLXI.
37. — Unanimis omnium patrum ex apostolica ecclesia, ex media aetate, et qui postremis vixerunt seculis, consensus, de vera iustificatione hominis coram Deo, quo nihil ex patribus potest dari absolutius clariusve in hac controversia de iustificatione. Ursellis, Excudebat Nicolaus Henricus Anno 1562.
38. — Ein Christliche Vormanunge, ahn einen Erbaren Rath und Löffliche Bürger-schop sampt Gemeyne der Keyserlichen Stadt Dortmund yn Westphalen, etc. Van der Communion twyer Gestalt yn dem Nachtmal Christi, etc. 1562.
39. — Responso prima. Qua ostenditur sententiam de utraque parte eucharistiae laicis simul porrigenda scripto Hamelmanni ad Tremonienses dato ex sanctae scripturae et praecipuorum patrum aperto consensu propositam adversaria Jacobi Horstii sophistae Coloniensis assertione non esse eversam sed firmam adhuc perstare scripta ad tres praecipuas Westphaliae urbes. 1563.
40. — Responso secunda, quae continet admonitionem. De falsitate Jacobi Horstii et deputatorum theologorum Coloniensium in citandis scripturis, tum patribus et vetustatis testimoniis pro una parte eucharistiae laicis tantum administranda, scripta ad plerasque urbes Westphaliae, quae sunt in vicinia urbis Coloniensis sitae, ut et ab ipsis cognoscatur theologia magistrorum nostrorum in istius urbis aca-

demia. Cum gratia et privilegio Christi, apostolorum et apostolicae ecclesiae. Anno MDLXIII.

41. — Brevis admonitio de utraque responsione sua, quam adversus Jacobum Horstium emisit, ubi errata pleraque corriguntur. Deinde additur, quid responsi ante biennium dederint aliquot electores et principes Germaniae legato papae imPii quarti ipsos at privilegio Christi, apostolorum et apostolicae ecclesiae. Anno MDLXIII.
42. — Epistola ad amplissimum senatum Coloniensem de instituenda disputatione more veteris ecclesiae, in qua libero ostendat, postquam ipsum Coloniā vocet Horstius, quam false sua Horstius cum sociis asserat et quam depravate ille atque Jesuitae sui et deputati ibidem patrum antiquissimorum pleraque dicta citent et contra apertam scripturam verbi Dei agant. 1563.
43. — De falsitate Jesuitarum sive theologorum Coloniensium in citandis patribus pro ficta successione ordinaria in ecclesia. Quam commiserunt in folio 126. et 127. suae censurae. Ubi lector cognoscat, quid sit successio et cur olim ad successiones apostolicas provocatum sit in ecclesia antiqua. Non loqueris falsum testimonium. Excusum Romae apud annulum piscatoris et hamum aurium. Anno MDLXIII.
44. — De falsitate Jesuitarum theologorumque Coloniensium, quam in citandis patribus pro confirmanda transsubstantione panis in eucharistia articulo 26. suae censurae etc. commiserunt. Brevis admonitio scripta ad Tremonienses. 2. vel II. Altera admonitio de falsitate Jesuitarum theologorumque Coloniensium in citandis patrum scriptis pro assertionem sui dogmatis, quod de septem sacramentis novi testamenti in articulo 23. censurae ipsorum extat scripta ad Susatenses et Hammonenses. Omnia contexta in hunc finem, ut sibi nostri Westphali et qui sunt vicini academiae Coloniensis discant cavere a fermento novorum Phariseorum et mendacii Jesuitarum.
45. — Falsitas Jesuitarum et deputatorum Coloniensium in citandis patribus ac scriptura pro traditionibus tacitis. Quam commiserunt in articulo vigesimo suae censurae. Subiuncta est perspicua expositio, qua fide Augustinum et quosiam alios patres in loco communi de justificatione hominis citaverint, inprimis vero quam false protulerint multorum ecclesiae doctorum libros et nomina pro stabiliendo purgatorio etc. Jesuitae Colonienses. Ubi lector aperte explicatum inveniet, quae fuerit veteribus ratio, quod interdum pio affectu pro defunctis oraverint. Anno MDLXIII.
46. — Eine schöne Predig von dem ewigen Leben und des Himmels Namen und Freuden, soviel die Schrift darvon vormeldet. Item, wie das sich die Gleubigen daselbst fennen, zusprechen und mit einander in der ewigen freude leben und bleiben sollen, alles aus Gottes Wort bewehret und gezogen. Adiectis piis patrum antiquorum sententiis, quibus probatur, quomodo se mutuo in vita aeterna agnoscant electi. Anno MDLXIII.
47. — De pugna et dissidiis pontificiorum, praecipue autem Coloniensium theologorum in controversia de una specie eucharistiae laicis porrigenda etc. Unde lector colligere poterit, quanta sit pontificiorum concordia, qui de Lutheranorum dissidiis vociferantur etc. 1564.

48. — Ausgabe von Jodokus Hoekers Schrift: Von der Gevatterschaft bey der Tauffe, Marburg 1568.
49. — Ausgabe von Hoekers Schrift: Vom Hochwirdigen Sacrament des Altars drey Fragen. Ursel 1568.
50. — De misterio singulari et multiplici usu et fructu nativitat^{is} D. N. Jesu Christi suavi cum singulis circumstantiis evangelii, quod in die natalis Christi legi solet in ecclesiis, consideratis et observatis concio sacra. Lemgoviae anno 1568, angebunden Duo tractatuli Ludovici Vivis, 1571.
51. — Responsio ad dicta patrum veterum in ecclesia, ut Augustini, Cyrilli, Leonis, Fulgentii, Vigilli et Theodreti etc., quae pro sua assertione, quod Christus homo sit in loco, Cingliani adferunt, ex eorundem patrum scriptis deprompta. Item quomodo Calvinistarum liturgia non sit conformis liturgiis, quae fuerunt semper usitatae in primitiva ecclesia. Brevis demonstratio a sanctorum in ecclesia Christi patrum scriptis petita. Adiunctis d. Chrysostomi integris sententiis de controversia et actione coenae dominicae. (A. E.: Islebiae excudebatur per Andream Petri MDLVIII.)
52. — De traditionibus apostolicis et tacitis partes tres una cum prolegomenis et appendicibus ad planiorem omnium in his partibus comprehensorum declarationem adiectis. Basileae per Paulum Quecum, sumptibus Hieronymi Feirabent 1568.
53. — Der Teufel selbs... verfasstet durch Jodocum Hoekerium Osnaburgensem... (und Hermann Hamelmann). Ursel 1568.
54. — Conciones duae de sacramento et mysterio dominicae resurrectionis, ubi in prima concione textus evangelii et potentia gloriaeque Christi resuscitati explicatur, altera vero periphrasis et allegoria epistolae paschalis resurrectionisque fructus et utilitas breviter proponitur. Marpurgi. Excudebat Zacharias Kolb. Anno salutis MDLXIX.
55. — Concio de latronibus una cum Christo crucifixis, qua unius securitas et alterius vera poenitentia fidesque adeo mirifica describitur, ut apostolorum et prophetarum fidem superare videatur. Adiectis ex pia vetustate patrum testimoniis, quod non aliter salventur homines, quam latro dexter est salvatus. Excudebat Jacobus Lucius. Anno 1569.
56. — Brevis commentariolus de vero uso monasteriorum et collegiorum. In quo perspicue demonstratur ex erudita antiquitate et probatis ecclesiae historiis nihil aliud olim fuisse quam phrontisteria et scholas huius modi conventus etc. Marpurgi. Apud haeredes Andreae Kolbii. Anno MDLXIX.
57. — Devotissimae orationes et meditationes Jordani quondam monachi ordinis D. Augustini de Eremo etc. de morte, cruce, vulneribus et passione domini nostri Jesu Christi. Cum praefatione Hermanni Hamelmanni. 1570.
58. — Auszug gründlicher Widerlegung Zwinglischen Irthumbes. Ursel 1571.
59. — Ein Gespräch, So zwischen Herman Hamelmann Licentiaten und einem Burger, am 19. Decembris vor einem Erbaren Rahte der Statt Essen gehalten worden, von dem Streidt: Ob auch der Mensch Christus an einem gewissen orthe des Himmels seyn, sitzen und bleiben müsse biß zum letzten Gerichte. 1571.

60. — Tractatus brevis contra Schwermeros repudiantes privatam confessionem et baptismum, qui fit tempore necessitatis ab obstetricibus. Additi sunt aliquod tractatus alii, ut de istis: An communi pane vel rotundis, ut vocantur, hostiis in administratione coenae Domini sit utendum... 1572.
61. — De sacramentis, mysteriis, usu et fructu meritoque passionis, vulnerum et mortis domini nostri Jesu Christi atque de varia significatione eiusdem. Conciones decem, ubi ex meditationibus s. patrum et pia explicatione textus evangelistarum et tota historia de passione, crucifixione, cicatricibus, flagellis, corona et cruenta Christi morte ordine circumstantias observatur, expenditur et mystice explicatur. Anno MDLXXII.
62. — Theses de doctrina sacramentorum novi testamenti, propositae ad disputandum a Nicolao Seneccero D. Pastore et Superintendente ecclesiae Lipsiae. Additus est libellus D. D. Hermanni Hamelmanni collectus ex Patribus de vera praesentia et manducatione Corporis et Sanguinis Christi in Coena. Lipsiae Johannes Rhamba excudebat MDLXXVIII.
63. — Eine Predigt zu Gandersheim Anno Domini MDLXX gethan in Octobri für S. D. zu Braunschweig etc. wider die Beschwerer, Wicker, Christallenkücker, Zeuberer, Nachweiser und Seegner etc., den einfeltigen Pastorn sehziger Zeit sehr nützlich zu lesen. (A. E. gedruckt inn der Heinrichstadt, bey der Vestung Wulffenbüttel, durch Conrad Horn MDLXXII.)
64. — De Paedobaptismo. Disputata Westphalica contra anabaptistas, hoc est disputata habita Monasterii Westphalorum coram senatu anno 1533. 7. et 8. Augusti ab Hermanno Buschio aliisque viris doctis contra Rothmannum et eius complices, quae ut nunc primum editur, ita quoque nuper est ex Westphalico idiomate in latinam linguam translata ab H. H. L. Anno MDLXXII.
65. — Kurze anzeigung, Wes sich etlicher Religions Sachen halben vorm Erbaren Rahte der Statt Essen besprochen haben der Licentiat Hermannus Hamelmannus und Casparus Iffselburgus den I. Septembris Anno Domini 1571. Anno 1572.
66. — Kirchenordnung, Wie es mit der Reinen Lere Göttliches Worts und theilung der Hochwirdigen Sacrament, auch allerley Christlichen Ceremonien, Und zum Heiligen Predigtambt notwendigen Sachen, auch in Schulen, in der Eöblichen Graffschaft Oldenburg etc. Sol eintrechtiglich gehalten werden. Gedruckt zu Jhena durch Donatum Richtzenhan. Anno 1573.
67. — Cornelii Croci precationes et meditationes in passionem domini nostri Jesu Christi. Nunc ita correctae et emendatae, ut non solum inde moralia, sed etiam ipse usus et fructus passionis ubique omineat et amplissime appareat... adiecta sunt his aliquot poemata pia veterum vatum de eadem historia passionis Domini. Anno MDLXXIII.
68. — De angelis conciones duae Oldenburgi habitae in aula... Rostochii in officina Jacobi Lucii Transylvani. Anno MDLXXV.
69. — De vita aeterna et quod in ea electi omnium rerum absolutissimam cognitionem sint habituri et notitia singulorum illustrati erunt deque statu corporum post resurrectionem sententiae et testimonia eruditae

antiquitatis ex ipsorum sanctorum catholicae ecclesiae patrum scriptis collectae... Rostochii. In officina Jacobi Lucii Transylvani Anno MDLXXV.

70. — Sententia Gregorii Nysseni... de corpore filii Dei domini nostri Jesu Christi resuscitato et glorificato atque de eiusdem maiestate de sessione ad dexteram Dei. Rostochii Stephanus Myliander excudebat. Anno MDLXXVI.
71. — Disputationes breves et utiles de causa sacramentaria Jheverae Phrysiolorum iussu ordinarii magistratus institutae praecipuas respondentis partes agente D. Hermanno Hamelmanno. In: Selnecker, Nicolaus: De hypostatica naturarum in Christo unione MDLXXVII. (A. E.: Lipsiae Johannes Rhamba excudebat 1577.)
72. — Ein öffentlich, jedoch kurz Gespräch und Unterredung, gehalten in der Stadt Jever in Frieslandt für den Altenbürgischen und Jeverischen Rheten, den 13. und 14. Februarii Anno 1576 zwischen den Predigern und Widerteuffern. Aus vielen Ursachen dem Christlichen Leser zu gut, damit der Widerteuffer unverstandt jedermenniglich bekant werde, neulich in den Truck fertigget. Gedrückt zu Lemgo, durch Bartholomeum Schlodt. 1578. Zitiert nach L. Schauenburg: Die Täuferbewegung in der Grafschaft Oldenburg=Delmenhorst und der Herrschaft Jever, Oldenburg 1888, S. 36 ff.
73. — I. De missarum papisticarum et jehusitarum varietate. II. De varia innovatione, mutatione, additione et ordinatione in missa a pontificibus Romanis subinde facta, donec ad illud corpus, in quo modo ubique per papatum extat et conspicitur, deduci potuit. III. Causa, cur tot in missa additiones per papas Romanos factae sint. Lemgoviae excudebat Bartholomaeus Schlottenius. Anno 1579.
74. — Narratio de blasphemis, mendaciis et ineptiis pontificiorum, quas in suis missis admittunt, desumpta ex ipsis missae et canonis pontificii verbis. Lemgoviae, Per Bartholomaeum Schlottenium. Anno MDLXXIX.
75. — 1. Collatio coenae dominicae a Christo institutae et missae papisticae, monasticae et Jesuiticae ab hominibus inventae. 2. Collatio summi et veri pontificis ac maximi sacerdotis Jesu Christi, filii Dei passi ac mortui pro peccatis nostris etc., et similiter missificum ac sacerdotum pontificiorum. 3. De discordia scribentium de missa autoribus. Anno MDLXXIX.
76. — Missam papisticam et jesuiticam pugnare cum omnibus omnium reip. christianae gentium liturgiis et cum erudita antiquitate, brevis declaratio ex historiis ecclesiae congesta. Lemgoviae, excudebat Bartholomaeus Schlott. Anno MDLXXIX.
77. — Rationes et argumenta, cur sacramentarii in colloquio publico iam post crebras admonitiones non sint amplius audiendi sed potius pro haereticis habendi, desumpta ex actis synodicis historiae ecclesiasticae nostrorum temporum, imprimis vere ex sacra scriptura et erudita antiquitate. Lemgoviae, Excudebat Bartholomaeus Schlottenius. 1580.

78. — Narratio historica de ambiguitatibus, fallaciis et technis sacramentariorum, in quibus cernere licet, quod non tantum sacrae scripturae et sacramentis domini nostri Jesu Christi, verum etiam Christo homini suam vim et potentiam detrahant. Anno MDLXXXI.
79. — De sacramentariorum furoribus, portentosis et seditiosis conatibus aliisque vertiginosis et abominandis opinionibus (quibus se similes prioris ecclesiae haereticis faciunt) atque ipsorum lapsibus et interitu horrendo etc. historica narratio conscripta ab Hermanno Hamelmanno... Anno MDLXXXI.
80. — De gaudiis vitae aeternae. Item tractatus, quomodo sacramentarii nobis gaudiae vitae aeternae imminuant, obscurent vel interdum plane auferant. 1585 (A. E.: Erphordiae Casparus Stockheimius excudebat impensis Ottonis a Riswick anno 1585.)
81. — I. De sanctorum immensa laetitia et suavissima iubilatione in coelis. II. An sancti in coelesti gaudio se mutuo agnoscant. Lemgoviae, Per haeredes Conradi Grotheni MDLXXXX.
82. — De recordatione, consideratione et meditatione perpetua quatuor novissimorum, ut propinqua mortis, extremi iudicii, poenarum infernalium et gaudiorum vitae aeternae... Ad Henricum Ranzovium regis Daniae producem Cimbricum, 1592.
83. — Kurze, einfeltige, doch beständige Antwort auff die prächtige Praefation oder Vorrede D. Christophori Pezelii über die Bekantnisse der Calvinischen Prediger zu Embden gestellt. Getruckt zu Tübingen bey Georgen Gruppenbach, Im Jar 1592.
84. — De impostura, fraudulentia, depravatione atque falsitate doctoris Christophori Pezelii et omnium sacramentariorum in citatis orthodoxorum catholicae ecclesiae patrum testimoniis commissa, qua se a veteri orthodoxa ecclesia et eius vera doctrina alienos esse declarant. Tubingae excudebat Georgius Gruppenbachius. Anno MDXCII.
85. — Brevis et simplex demonstratio, quomodo Christophorus Pezelius evertat, pervertat et invertat clarae sanctorum patrum in orthodoxa ecclesia verba, quae pro orali corporis et sanguinis D. n. J. C. in coena dominica sumptione Hermannus Hamelmannus bona fide protulerat. II. Adversus eiusdem Christophori Pezelii maledica, extreme impia mendacia atque foedas calumnias Bremae excusas brevis et perspicua responsio. Jenae, typis Tobiae Steinmanni Anno MDXCIV.
86. — De salutari praeparatione ad mortem. Henrico Ranzovio, produci Cimbrico septuagenario, coaetaneo suo, cum anno Dn. 1526. uterque sit natus, summae observantiae ergo dedicatum ac reverenter inscriptum. Witebergae. (A. E.: Witebergae ex officina Cratoniana. Anno MDXVC.)
87. — De extrema iniuria et summa contumelia, qua Theodorus Beza Christum Jesum, sanctam eius scripturam et orthodoxos ecclesiae patres affectit, brevis assertio, scripta ad D. D. Nic. Selneccerum ab H. H. L. (Händschrift).
88. — De certaminibus in ecclesia urbis Lemgovensis post interim ortis (Händschrift).

89. — Hermann Hamelmanni opera genealogica-historica de Westphalia et Saxonica, edidit E. C. Wasserbach, Lemgo 1711 (Neuausgabe).
90. Hermann Hamelmanns geschichtliche Werke Bd. I, hrsg. v. Detmer, Münster 1902 ff. in: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Westfalen. Bd. II, hrsg. v. R. Löffler, Münster 1913 (Neuausgabe).
91. Geshusius, Tilemann: Das Jesu Christi warer Leib und Blut / im heiligen Abendmal gegenwertig sey / wider den Rottengeist zu Bremen Doc. Albert Gardenberg, 1560.
92. Horstius, Jacob: Catholicae communionis defensio, ad s. p. Q. Tremoniense, adversus epistolam Hamelmanni per Jacobum Horstium, S. Theologiae Licentiatum, Köln 1563.
93. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.
94. De Luthersche kerken in Nederland, Kirchenordnung hrsg. v. J. W. Pont, Amsterdam 1929 ff.
95. Melancthon, Philipp: Opera in Corpus Reformatorum.
96. Melancthons Werke, Reformatorische Schriften, hrsg. v. R. Stupperich, Gütersloh 1951.
97. Migne, J. P.: Patrologiae cursus completus . . . Series Graeca, 1857 ff.; Series Latina, 1844 ff.
98. Marbach, Johann: Christlicher / und wahrhafter undericht / von den Worten der einsetzung des heylligen Abendmals Jesu Christi / unsers Heylandts / sampt gruendlicher widerlegung der Sacramentierer hievon irrigen Lehr / und meynung, Straßburg 1565.
99. Marbach, Philipp: Solida Refutatio, Tractatus Christophori Pezelii, Calvinistae Bremensis, de sacrosancta coena Domini, Tübingen 1593.
100. Maulbronner Gespräch: Warhaftiger / und Gruendlicher Bericht / von dem Gespräch zwischen des Churfuersten Pfalzgraffen / und des Hertzogen zu Wirtemberg Theologen / von des Herrn Nachtmal / zu Maulbronn gehalten, Frankfurt 1564.
101. Monheim, Joh.: Catechismus in quo Christianae Religionis Elementa sincere simpliciterque explicantur Autore Joann. Monhemio, Düsseldorf 1560.
102. Perionius, Joach.: Topicorum theologicorum libri duo, Coloniae 1569.
103. Richter, A. L.: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts 1. Bd., 1846.
104. Rostocker Theologen: Unterscheid zwischen der Sacramentierer und christlichen Lehre im Artikel von des Herrn Abendmal aus der Theologen zu Rostock Schrift an die Christen zu Antwerpen gestellt. Anno 1566.
105. Santphurdio, Guilielmo: De perpetua ecclesiae Dei in mundi conservatione, per continuam successionem Patrum, Pastorum ac gubernatorum, quos Filius Dei Jesus Christus in Ecclesiam suam ab Adami tempore usque ad hanc postremam mundi aetatem misit, sectiones viginti, 1563.
106. Selnecker, Nic.: De hypostatica naturarum in Christo unione: et quid ex illa unione acceperit humana natura in Christo: Themata ad disputandum ex fontibus doctrinae coelestis proposita. Leipzig 1577.

107. Spangenberg, Johann: *Margarita Theologica, continens praecipuos locos doctrinae Christianae*, Tübingen 1565, Frankfurt 1567.
108. Timann, Joh.: *Farrago Sententiarum consentientium in vera et Catholica doctrina de Coena Domini*, Frankfurt 1555.
109. Wesselaß, J. G.: *Des heiligen Concils von Trient Beschlüsse und Canoes nebst bezüglichen päpstlichen Bullen, übersetzt v. J. Egl*, Regensburg 1860.
110. Westphal, Joach.: *Ein Christliche und trewliche Warnung Joachimi Westphali / die Sacramentirer belangend / geschrieben an die Erbaru Herrn / die Burgermeister und Rath zu Frandfurt am Meyn. Ursel* 1552.
111. — *Cur in ecclesia Dei ritus professionum et circuitus abrogatus et ubique tolendus potius, quam restituendus sit, Caussae breviter indicatae a Joachimo Westphalo, Pastore Ecclesiae Hamburgensi, Magdeburg* 1553.
112. Wigand, Joh.: *Verlegung aus Gottes wort / des Catechismi der Jhesuiten (summa doctrinae Christianae) genannt*.
113. — *Syntagma seu Corpus doctrinae Christi*, Basel 1558.
114. — *De communicatione idiomatum*, Basel 1568.
115. — *Methodus doctrinae Christi, sicut in Ecclesiae Magdeburgensi traditur*, Frankfurt 1569.

II. Darstellungen²⁾

116. Bahhuiizen van den Brink, J. A.: *Tractatio inde Reformatio in het Katholicisme inde zestiende eeuw in Mededeelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen and Letterkunde*.
117. Beckmann, J.: *Vom Sakrament bei Calvin*, Tübingen 1926.
118. Bömer, A.: *Der münsterische Domschulrektor Timann Kemner in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, 53, 1895, 182 ff.
119. Dalton, H.: *Johannes a Lasco*, Gotha 1881.
120. Diekamp, F.: *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Hlg. Thomas*, 3 Bände, 3.-5. Auflage, Münster 1922 ff.
121. Döring, A.: *Johann Lambach und das Gymnasium zu Dortmund von 1543-1582*, Berlin 1875.
122. Dorner, A.: *Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland*, München 1837.
123. Dresbach, E.: *Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, Gütersloh* 1909.
124. Egen, A.: *Der Einfluß der Münsterschen Domschule auf die Ausbreitung des Humanismus*, Münster 1898.
125. Elert, W.: *Morphologie des Luthertums*, 2 Bände, München 1934.
126. — *Der christliche Glaube*, Berlin 1940.
127. Engelland, H.: *Melanchthon, Glauben und Handeln*, München 1931.
128. Gaß, W.: *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt*, 4 Bände, Berlin 1854 ff.

²⁾ Hier handelt es sich um häufiger zitierte Werke. Die Spezialliteratur wurde zu den einzelnen Abschnitten in den Anmerkungen verzeichnet.

129. Hachfeld, H.: M. Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, Leipzig 1867.
130. Harnack, Th.: Luthers Theologie, 2 Abt., 2. Aufl., München 1927.
131. Heinrichs, R.: Der niederrheinische Humanist Mathias Bredenbach und sein Urtheil über die Reformation.
132. Heppe, H.: Theodor Beza Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861.
133. — Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert, 3 Bände, Gotha 1857 ff.
134. — Geschichte der Evangelischen Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westphalen, Iserlohn 1867.
135. Herlinger: Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879.
136. Klugkist, Hesse, H.: Leben und Wirken des Petrus Medmann, Geheimen Rates des Kurfürsten Hermann von Wied in: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte, 1932, 26, 321 ff.
137. Holl, R.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther, 2. und 3. Aufl., Tübingen 1923.
138. Horning, W.: Johann Narbach, 1887.
139. Hüfing, A.: Der Kampf um die katholische Religion im Bisthum Münster nach Vertreibung der Wiedertäufer 1535-1585, Münster 1883.
140. Jedin, H.: Die geschichtliche Bedeutung der katholischen Kontroverstheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Köln 1933, 53, 70 ff.
141. — Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuches in Liturgisches Leben, 1939, 30, 6 ff.
142. — Katholische Reform oder Gegenreformation? Luzern 1946.
143. — Das Konzil von Trient Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte. Rom 1948.
144. — Geschichte des Konzils von Trient, Bd. I, Freiburg 1949, Bd. II, Freiburg 1957.
145. Jetter, W.: Die Taufe beim jungen Luther, Tübingen 1954.
146. Knodt, Emil: Hermann Hamelmann Eine Skizze seines Lebens und seiner Schriften in: Jahrbuch für die evangelische Kirchengeschichte der Grafschaft Mark, Gütersloh 1899, 1.
147. Köhler, W.: Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. 1, 1924, Bd. 2, 1953 Leipzig.
148. Köstlin, J.: Luthers Theologie, 2 Bände, 2. Aufl., Stuttgart 1901 f.
149. Kropatschek, F.: Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, Leipzig 1904.
150. Kuckhoff, J.: Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins, 1525-1557 in: Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster 1929, 3.
151. Laemmer, H.: Die vortridentinische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858.
152. Lang, A.: Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises in: Münchener Studien zur historischen Theologie, München 1925.
153. Legge, Th.: Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen 1523-1583 in: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Münster 1933.
154. Leuckfeld, J. H.: Historia Hamelmanni, Cuedlinburg 1720.

155. Lippens, W.: Kardinal Johannes Gropper 1503-1559 und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland, Münster 1951.
156. Lorz, J.: Kardinal Stanislaus Hosius, Braunsberg 1931.
157. — Die Reformation in Deutschland, 2 Bände, 3. Aufl. 1948.
158. Matthes, K.: Luther und die Obrigkeit, München 1937.
159. Maurenbrecher: Katholische Reformation, Stuttgart 1920.
160. Meßsinger, K. A.: Der katholische Luther, München 1952.
161. Moldaenke, G.: Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation, Teil I, Matthias Flacius Illyricus, Stuttgart 1936.
162. Naunin, D.: Zur Lasci-Kontroverse in der Gegenwart, Dt.-Eylau 1906.
163. Noth, G.: Grundzüge der Theologie des Martin Chemnitz, Diss. Erlangen 1930.
164. Pland, J.: Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel, 4 Bände, 2. Aufl., Leipzig 1791 ff.
165. Polman, P.: L'Élément Historique Dans La Controverse religieuse du XVI. Siècle, Gembloux 1932.
166. Preger, W.: Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, Erlangen 1859 ff.
167. Prenter, R.: Spiritus creator, München 1954.
168. Preuß, H.: Martin Luther. Der Prophet, Gütersloh 1932.
169. Rauschenbusch, A. E.: Hermann Hamelmanns Leben, Schwelm 1830.
170. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. v. J. J. Herzog, Hamburg 1854 ff.
171. Reichling, D.: Zur Geschichte der Münsterschen Domschule in der Blütezeit des Humanismus in: Festschrift zur Feier der Einweihung der neuen Gymnasialgebäude des königlichen Gymnasiums zu Münster, Münster 1898.
172. Rückert, H.: Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil, Bonn 1925.
173. Salig, C. A.: Vollständige Historie der Augspurgischen Confession und derselben Apologie, Halle 1730 ff.
174. Schauenburg, L.: Die Täuferbewegung in der Grafschaft Oldenburg=Delmenhorst und der Herrschaft Fever zur Zeit der Reformation, Oldenburg 1888.
175. — Hundert Jahre Oldenburgischer Kirchengeschichte, 1. Bd., Oldenburg 1894.
176. Schmid, H.: Die Dogmatik der evangelisch=lutherischen Kirche, 7. Aufl., Gütersloh 1893.
177. Schmidt, R. D.: Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, Tübingen 1925.
178. Schlink, E.: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1940.
179. Schottenloher, R.: Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585, 2. Aufl., Stuttgart 1950 ff.
180. Schwarzenau, P.: Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525-1535, Gütersloh 1956.
181. Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd. 3 ff., Leipzig 1930 ff.
182. Stupperich, R.: Kirche und Synode bei Melanchthon, Berlin 1955, Eiert=Ge= dentsschrift.
183. — Die Reformation und das Tridentinum im Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh 1956, 47, 20 ff.
184. Tschackert, P.: Die Entstehung der lutherischen Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1910.
185. Vasta, D.: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1952.

186. Weber, H. E.: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, 3 Bände, Gütersloh 1937 ff.
187. Werner, R.: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 4 Bände, Schaffhausen 1865.
188. Wingren, G.: Die Predigt, Göttingen 1953.
189. — Die Methodenfrage der Theologie, Göttingen 1957.

Abkürzungsverzeichnis

Hier handelt es sich nur um Sammelmannschriften, die eingeklammerten Zahlen sind die Nummern des Literaturverzeichnisses.

- Antwort auff die Vorrede D. Pezelii (83)
- Apostolica traditio de coena Domini (32)
- Brevis admonitio de utraque responsione (41)
- Brevis et simplex demonstratio (85)
- Collatio coenae dominicae (75)
- Concio de latrionibus (53)
- Conciones duae (54)
- Cornelli Croci precesiones (67)
- Cum scriptura sacra consensus (31)
- De angelis (68)
- De autoritate synodorum (26)
- De caeremoniarum superstitione (29)
- De extrema iniuria (87)
- De falsitate Jesuitarum... in citandibus patribus pro confirmanda transsubstantiatione panis (44)
- De falsitate Jesuitarum... in citandibus patribus pro ficta successione ordinaria in ecclesia (43)
- De gaudiis vitae aeternae (80)
- De ieiuniis (27)
- De impostura... doctoris Christophori Pezelii in citatis patrum (84)
- De missarum papisticarum et jehuitarum varietate (73)
- De mysterio singulari (50)
- De Paedobaptismo (64)
- De Pugna et dissidiis (47)
- De recordatione... ad Henricum Ranzovium (82)
- De sacerdotum coniugio (25)
- De sacramentorum furoribus (79)
- De sacramentis, mysteriis, usu et fructu (61)
- De salutari praeparatione ad mortem (86)
- De sanctorum immensa laetitia (81)
- De traditionibus apostolicis et tacitis (52)
- De traditionibus apostolicis veris ac falsis (28)
- De vero usu monasteriorum (56)
- De vita aeterna (69)

Der Teufel selbst (53)
Devotissimae orationes et meditationes Jordani (57)
Epistola ad amplissimum senatum Coloniensem (42)
Falsitas Jesuitarum (45)
Friesisches Gespräch (71)
Gespräch zwischen Hamelmann und Frone (59)
Gespräch zwischen Hamelmann und Jffelburgh (65)
Feuerliches Gespräch (72)
Kirchenordnung (66)
Löffler I (90) in Band I, 1902.
Löffler II (90) in Band II, 1913.
Missa papistica et jesuitica (76)
Narratio de blasphemiiis . . . pontificiorum (74)
Narratio historica (78)
Predigt von dem ewigen Leben (46)
Predigt von Simon Cyreno (34)
Propositiones de coena Domini (33)
Quaestio, an principes . . . possint praesidere (36)
Rationes et argumenta (77)
Resolutio de catechismo M. Johannis Monhemii (35)
Responsio ad dicta patrum (51)
Responsio prima (39)
Responsio secunda (40)
Sententia Gregorii Nysseni (70)
Sententiae omnium fere patrum (30)
Unanimis omnium patrum consensus (37)
Von der Gevatterschaft bei der Taufe (48)
Vom Hochwürdigen Sacrament des Altars drey Fragen (49)
Vormanunge (38)
Widerlegung (58)
W. (Wasserbach) (89)

Im Verein für Westfälische Kirchengeschichte e. V. mit dem Sitz in Bielefeld sind Forscher auf dem Gebiet der westfälischen Kirchengeschichte, Personen, die an der kirchlichen Vergangenheit der Heimat interessiert sind, und fördernde Einrichtungen und Kreise der Kirche und Öffentlichkeit zusammengeschlossen. Er hat den Zweck, die Erforschung der heimatlichen Kirchengeschichte zu fördern und das Interesse an ihr in allen Kreisen der Bevölkerung anzuregen und zu vertiefen, und sieht es insbesondere als seine Aufgabe an, Anregungen zur Bearbeitung wichtiger Probleme und Sachgebiete zu geben und den Bearbeitern solcher Gegenstände beratend beizustehen. Dabei ist vor allem an die Geschichte der Kirchengemeinden, kirchlichen Bewegungen und Werke gedacht. Dieser Aufgabe dienen kirchengeschichtliche Tagungen, Einzelvorträge, Arbeitsgemeinschaften, das Jahrbuch des Vereins mit seinen Beihften und das Institut für Westfälische Kirchengeschichte, das dem Ev.-theol. Seminar der Universität Münster angeschlossen ist.

Anschrift der Geschäftsstelle: Ev. Gemeindeamt, Minden i. W., Marienkirchplatz 5.

Anschrift des Herausgebers des Jahrbuchs: Bielefeld, Altstädter Kirchplatz 5, Landeskirchenamt.

Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte

Herausgegeben von Landeskirchenrat Dr. Wilhelm Rahe

51./52. Jahrgang 1958/59	212 Seiten, Kart.	DM 8,50
49./50. Jahrgang 1956/57	220 Seiten, Kart.	DM 6,50
48. Jahrgang 1955	196 Seiten, Kart.	DM 6,50
47. Jahrgang 1954	230 Seiten, Kart.	DM 6,50
45./46. Jahrgang 1952/53	297 Seiten, Kart.	DM 6,50
44. Jahrgang 1951	231 Seiten, Kart.	DM 6,50
43. Jahrgang 1950	184 Seiten, Kart.	DM 4,50
42. Jahrgang 1949	168 Seiten, Kart.	DM 4,50

Inhalt des 51./52. Jahrganges 1958/59:

Rektor Dr. F. Flaskamp, Wiedenbrück: Der Wiedenbrücker Stiftspropst Heinrich Totting von Oyta. Lebensbild eines westfälischen Theologen im 14. Jahrhundert.

Studienassessorin Dr. Regula Wolf, Bethel bei Bielefeld: Der Einfluß des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen auf die Einführung der Reformation in den westfälischen Grafschaften.

Professor D. Dr. phil. habil. Robert Stupperich, Münster i. W.:

Wer war Henricus Dorpius Monasteriensis? Eine Untersuchung über den Verfasser der „Wahrhaftigen Historie, wie das Evangelium zu Münster angefangen und danach, durch die Widderteuffer verstöret, widder aufgehört hat“. Wittenberg 1536.

Ministerialrat i. R. Professor Dr. Hermann Rothert, Münster i. W.: Hermann Bonus, der Reformator des Osnabrücker Landes. Ein Lebensbild.

Dr. Ludwig Koehling, Münster i. W.: Zeitschriftenschau zur westfälischen Kirchengeschichte 1945—1958.

Die Beihefte des Jahrbuchs des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte

Vom biblischen Wort zur theologischen Erkenntnis

Hermann Cremers Briefe an Adolf Schlatter und Friedrich v. Bodelschwingh (1893 bis 1903). Eingeleitet und herausgegeben von Robert Stupperich (1. Beiheft), 100 Seiten. Kart. DM 2.—.

Karl Koch

Präses der Bekenntnissynoden, von Wilhelm Niemöller (2. Beiheft), 104 Seiten. Kart. DM 2,50; ab 10 St. je DM 2,35; ab 25 St. je DM 2,20.

Ein Lebensbild des bekannten westfälischen Kirchenmannes, mit besonderer Betonung der Zeit des Kirchenkampfes.

Die bekennende Gemeinde in Mennighüffen

von D. Ernst Wilm (3. Beiheft), 68 Seiten. Kart. DM 2,25; ab 10 St. DM 2,10; ab 25 St. DM 1,95.

Ein Heft über die Zeit des Kirchenkampfes in einer Minden-Ravensbergischen Landgemeinde. Der Akzent bei dieser Schrift liegt nicht so sehr auf der historischen Untersuchung, sondern sie gehört in die Kategorie der persönlichen Erinnerungen, die quellenmäßigen Wert haben.

Einführung der Reformation in Minden

Sonderdruck aus dem Jahrgang 1950 von Martin Krieg, 80 Seiten. Kart. DM 2,50.

Auch die neuen Jahrgänge dieses bewährten landeskirchengeschichtlichen Jahrbuches bieten wieder zahlreiche Abhandlungen, die nicht nur für den landschaftlichen Raum, dem dies Jahrbuch gewidmet ist, sondern darüber hinaus für die allgemeine Kirchengeschichte von Interesse sind. Dabei erstrecken sich die hier veröffentlichten Forschungen vom Mittelalter über die Reformationszeit bis hin zur Neuzeit. Man möchte dem anregenden Jahrbuch, das auch diesmal weit über den Bereich eines territorial-kirchengeschichtlichen Forschungswerkes hinausgreift, auch fernerhin seinen hervorragenden Mitarbeiterkreis wie eine weite Leserschaft wünschen.

Evang.-luth. Kirchenzeitung



In jeder Buchhandlung zu haben

Verlagshandlung der Anstalt Bethel · Bethel bei Bielefeld