Loci communes Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation von Paul Joachimsen



Der Ausdruck Loci communes ist durch Melanchthons so betiteltes Buch berühmt geworden und über die Jahrhunderte hinweg bis auf unsere Zeit bekannt geblieben. Aber außerhalb der theologischen Welt werden wenige damit einen klaren Begriff verbinden. Daß wir ihn für Melanchthons Werk mit „Grundbegriffe" zu übersetzen haben, wird heute klar sein. Aber Melanchthon selbst hat es für nötig gefunden, als Erläuterung den griechischen Ausdruck Hypotyposes theologicae, d. h. theologische Umrisse oder Skizzen, hinzuzufügen, und Spalatin, der die Loci, wohl noch aus den Druckbogen, übersetzte[1], zeigt in den verschiedenen Wendungen, die er für den Ausdruck wählt, daß es sich nicht um einen in seiner Bedeutung längst festgelegten und etwa auch schon im Deutschen eingebürgerten Begriff handelt. Er schwankt zwischen den Übersetzungen „hauptwörter", „fürnemste artikel", „gemaine wörter", „hauptpunkte" und ähnlichem. Und auch innerhalb der Theologie ist heute wohl nicht überall bekannt, daß wir in der Lehre von den Loci ein wissenschaftliches System haben, daß mehr als ein Jahrhundert in allen Disziplinen eine fast beherrschende Rolle gespielt hat, und dessen Entstehung und Fortgang zu verfolgen nicht bloß ein theologisches, sondern ein allgemein geisteswissenschaftliches Interesse bietet. Es wird sich dabei zeigen, daß dieses System gar nicht aus der Theologie, sondern aus dem Humanismus entsprungen ist, und daß wir bei seiner Betrachtung über das so viel besprochene und doch begrifflich noch bei weitem nicht geklärte Verhältnis von Humanismus und Reformation Neues, vielleicht entscheidend Wichtiges lernen können. Wir gehen dabei am besten von dem Werk Melanchthons selbst aus[2].

I

Melanchthons Loci communes sind die erste Frucht seiner Wendung von der Philosophie zur Theologie, die sich unter dem Einfluß Luthers fast sogleich nach seiner Übersiedlung nach Wittenberg angebahnt hatte. Das Werk erschien im Dezember 1521 unter dem Titel „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae". Es ist, wie die Vorrede sagt, aus Vorlesungen über den Römerbrief hervorgegangen, die Melanchthon schon 1520 in seiner Privatschule gehalten hatte. Die Absicht ist nicht, einen Kommentar nach alter Art zu schreiben, schon um nicht von dem Studium der Heiligen Schrift selbst abzulenken, sondern eine Einführung in den Brief selbst zu geben, ein argumentum καὶ ἔλεγχον, wie er sagt. Den Titel erläutert er gleich am Anfang des Werkes: „Man pflegt in den einzelnen Disziplinen bestimmte Punkte (loci) zu suchen, in denen der Gesamtinhalt derselben beschlossen sein soll, und die dem gesamten Studium der Disziplin als Richtpunkte dienen können. Auch in der Theologie sehen wir einige ältere Autoren dies Verfahren anwenden, und zwar sparsam und besonnen. Unter den Neueren haben es Johannes von Damascus und der Lombarde getan, aber beide unverständig. Denn Johannes von Damascus philosophiert zuviel, dem Lombarden aber war es mehr darum zu tun, Menschenmeinungen anzuhäufen, als den Sinn der Schrift wiederzugeben. Und wenn ich auch nicht wünsche, daß die studierende Jugend ihre Zeit mit diesen „Summen" vertrage, so halte ich doch für nötig, anzugeben, welches die Kernpunkte der Theologie sind, damit sie ihr Studium auf sie richten kann. Es sind folgende: Gott als Einheit und als Trinität, die Schöpfung, der Mensch und die Kräfte des Menschen, die Sünde und die Frucht der Sünde, das sind die Laster, Strafe, Gesetz, Verheißung, Erneuerung durch Christus, die Gnade und die Früchte der Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, Heilsbestimmung, die Zeichen im Sakrament, die irdischen Ordnungen der Obrigkeit, bischöfliches Amt, Verdammnis, Seligkeit." Es handelt sich also um die Beziehung des theologischen Lehrstoffs auf gewisse Grundbegriffe, wie sie offenbar schon in der Scholastik üblich gewesen sind, und die in der hier gegebenen Auf-

zählung den Weg der sakramentalen Heilsmitteilung von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht umspannen. Aber im weiteren Verlauf der Einleitung schränkt Melanchthon sein eigenes Thema diesem überlieferten Schema gegenüber ein. Er weist die ganze christologische Spekulation als für das Verständnis des Evangeliums nicht wesentlich ab. Für dieses sind nur folgende loci wichtig: die Frucht der Sünde, das Gesetz und die Gnade[3]. Der Text des Buches hat dann allerdings eine viel mehr ins einzelne gehende Einteilung, er stellt außerdem vor die Erörterungen über die Sünde einen Abschnitt „Von den Kräften des Menschen und dem freien Willen" und läßt auf die Erörterung über die Gnade noch eine ganze Anzahl weiterer Abschnitte folgen[4]. Aber das ist nicht nur räumlich zurückgedrängt, sondern auch innerlich von der Erörterung der drei Hauptbegriffe abhängig. Dazu stimmt, daß wir aller Wahrscheinlichkeit nach noch den Entwurf besitzen, den Melanchthon 1520 als Vorbereitung für seine Römerbriefvorlesung seinen Schülern diktierte[5], und dieser beginnt so: „Unter den theologischen Grundbegriffen, als da sind: Gott als Einheit und Trinität, Gott als Schöpfer, der Mensch, die Sünde, das Gesetz, Fleischwerdung des Worts, Gnade, Sakramente, Kirche, Schlüsselgewalt, Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, sind die wichtigsten und die uns am meisten berührenden folgenden: Sünde, Gesetz und Gnade[5a]. Denn in diesen dreien ist die Summe unserer Rechtfertigung beschlossen, der Rechtfertigung, über die die Philosophen so viel Törichtes geschwätzt haben, daß man nach dem Durcheinander ihrer Meinungen behaupten dürfte, die ganze Philosophie sei nichts als Dunst und Trug." Wir sehen, das Begriffsschema und die Bewußtseinsstellung Melanchthons, die wir hier finden, stammen direkt aus Luthers Theologie, für die er schon zu Anfang 1519 unbedingt gewonnen ist. Wichtig aber sind zwei Punkte: Was hat Melanchthon dann bewogen, das erweiterte Schema der loci, wie es die Einleitung des vollendeten Werks bietet, überhaupt in Betracht zu ziehen? und Woher stammt die Idee der Loci communes überhaupt?

Aus dem ersten oben mitgeteilten Schema sehen wir, daß Melanchthons Arbeit in direktem Gegensatz zu den theologischen Summen

der Scholastik, besonders zu der gebräuchlichsten, der Summa sententiarum des Petrus Lombardus, erwachsen ist[6]. Die vier Hauptteile der Summe des Lombarden, Gottesbeweis und Trinität, Schöpfung und Sündenfall, Christologie, Sakramente, sind denn auch in dem großen Schema Melanchthons deutlich erkennbar. Dazu stimmt ein wichtiger Brief Melanchthons an seinen Freund Johannes Heß vom 17. April 1520, der uns etwas über die Entstehungsgeschichte des Werkes berichtet: „Ich will," sagt er da, „in ‚Obelisken' zu den Sentenzen zeigen, in welchen Punkten diese Dreipfennigsschulmeister über die Natur des Menschen irrlichteriert haben." Und dann: „Ich bin im Begriff, mich mit den Obelisken und dem Römerbrief zu befassen. Die Obelisken wachsen wunderbar. Denn ich will nicht, wie ich angefangen habe, Anmerkungen schreiben, sondern Grundbegriffe vom Gesetz, der Sünde, der Gnade, den Sakramenten und den andern Geheimnissen des Glaubens. Dabei bin ich dem Rat der Rhetoren gefolgt, welche uns anweisen, die Disziplinen in Grundbegriffen zusammenzufassen[7]". Damals war also die Absicht eine doppelte. Melanchthon plante kritische Anmerkungen zum Lombarden und erläuternde zum Römerbrief. Die Anmerkungen zum Lombarden haben wir nach einer Vermutung Clemens wahrscheinlich noch in einer schlechten Kollegnachschrift[8], und aus den beabsichtigten Anmerkungen zum Römerbief sind nun also die „Loci communes" geworden, mit dem gegen den ersten Entwurf von 1520 erweiterten Programm, das sich aber schon fast vollständig in der „Lucubratiuncula", d. h. in den Anmerkungen zum Lombarden, findet und also dem Wettbewerb mit ihm seinen Ursprung verdankt. Gerade der Abschnitt über die Sakramente ist dann auch im schärfsten Gegensatz gegen die Auffassung der „Sophisten" geschrieben.

Die Bezeichnung „Loci communes" hat, wie wir sahen, schon der erste Satz des Textes erläutert. Es war darin auch gesagt, daß jede Wissenschaft solche loci habe, und die neue Lehre durch Anwendung des Systems der Loci zu einer Wissenschaft zu machen, das ist die erste Absicht Melanchthons bei seinem Werke gewesen.

Genaueres über den Begriff der loci erfahren wir nun aus der Rhetorik[9]. Sie ist vielleicht das erste Kolleg gewesen, das Melanchthon

in Wittenberg las. Die Vorede des Buches ist vom Januar 1519 und noch an seinen Tübinger Schüler Bernhard Maurus gerichtet. Wie das Buch uns jetzt vorliegt, ist es allerdings schon ganz erfüllt von dem neuen Geiste der paulinischen Theologie, aber den Grundriß dürfen wir, und das ist für uns wichtig, in der Hauptsache als das Ergebnis der wissenschaftlichen Entwicklung Melanchthons in seiner vorwittenbergischen, vor allem in seiner Tübinger Zeit in Anspruch nehmen.

Die Vorrede bringt die Rhetorik in den üblichen humanistischen Gegensatz zur Dialektik, aber sie schwächt das sofort dahin ab, daß es sich darum handle, der Dialektik ihren richtigen Platz anzuweisen, da, wo sie den Zugang zu den Quellen — das sind für Melanchthon hier bereits durchaus die sacrae literae, d. h. Bibel und Kirchenväter — nicht versperrt. Denn die Dialektik ist nichts anderes als die exakte Festlegung des zu behandelnden Themas durch logische Operationen, Begriffsspaltung, Heranziehung von Ähnlichem und Gegensätzlichem usw. Hat dann ein Schüler die logische Grundlage durch genügende Übung in den dialektischen Formen gewonnen, so muß man ihn an Fragen des Gemeinschaftslebens (communes causas) führen, und hier finden dann die Loci communes ihre Anwendung. Was auf sie bezogen werden soll, das sind, wie Melanchthon an einer andern Stelle sagt, die „circumstantiae", also die einzelnen Fälle. Die loci, die er nennt, sind ohne ein erkennbares logisches Prinzip ausgewählt, aber sie haben das Gemeinsame, daß sie wertbeziehend verwendbar sind[10]. Melanchthon fährt fort: „Wer sich das erworben hat, der wird dann auch über die Schriften anderer ein billiges Urteil haben und schließlich selbst Neues erfinden können." Damit wird also sowohl das judiziöse Denken wie die Erweiterung wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt an die Verwendung der Loci communes gebunden. Daß dies in der Tat die Meinung Melanchthons ist, zeigt dann die Stelle der Rhetorik, wo er über die Loci communes ausführlich handelt[11]. Sie lautet: „Die Philosophen haben alle Dinge des menschlichen Lebens gleichsam in Lebensformen geteilt: die einen gehören in den Bereich des natürlich Gegebenen, z. B. Leben, Vergehen und Gestaltung; andere zu der Gruppe des zufällig Erworbenen[12], z. B. Reichtum, Abkunft, Stellung; wieder

andere sind Ergebnisse unseres eigenen Vermögens, z. B. Laster und Tugenden. Ebenso aber hat jede einzelne wissenschaftliche Disziplin gewisse Hauptstücke[13], auf die man ihre Inhalte zu beziehen pflegt. Solche sind in der Theologie der Glaube, die Zeremonien, die Sünde[14]; im Recht Billigkeit, Sklaverei, Strafe, Übeltat, richterliche Gewalt, Verteidigung und ähnliche. Wer also über die menschlichen Dinge ein richtiges Urteil gewinnen will, der muß alles, was ihm zufällig davon vorkommt, auf diese Lebensformen beziehen. Und ebenso muß der, welcher einen richtigen Überblick über seine Disziplin gewinnen will, sich solche loci zusammenordnen. Denn abgesehen davon, daß sie das Gestaltende und das Maßgebende in den Dingen sind, geben sie auch dem Gedächtnis eine außerordentliche Stütze. Ich bezeichne also als Loci communes alle die Formen der Dinge, die irgendwie eine Beziehung auf das praktische Leben oder auf das wissenschaftliche Denken zulassen." Er nennt dann solche Loci communes. Es sind, wie oben, Bezeichnungen für Lebensverhältnisse, erworbene oder überkommene, und für ethische Begriffe[15]. Er erwähnt dann seine Vorgänger, die über diese Dinge gehandelt haben. Es sind zwei, Rudolf Agricola und Erasmus, dem er dann auch gleich eine längere Stelle entlehnt, bezieht dann auf diese Theorie Beispiele aus den verschiedenen Wissenschaften und fährt dann fort: „Und du sollst nicht glauben, daß diese Loci ein Ergebnis willkürlicher Erfindung sind, sie haben ihren Ursprung in dem Innersten der Natur, und sie sind die Urbilder oder die Normen aller Dinge[16]."

Wir sehen, es handelt sich um einen durchgeführten Parallelismus der res humanae und der studia, der empirischen und der Begriffswelt, und ferner um eine Gleichsetzung der Vorschriften für das menschliche Handeln mit diesen Grundbegriffen der geordneten Erkenntnis. Die Berechtigung zu dieser doppelten Gleichsetzung liegt darin, daß die loci, wie die Schlußstelle ausdrücklich sagt, keine willkürlichen Erfindungen des menschlichen Geistes sind, sondern daß sie aus dem Innersten der Natur selbst stammen, und daß sie ebensowohl logisierenden wie normativen Charakter haben. Sie sind aber außerdem, und darin liegt ihre Bedeutung für die Rhetorik, und ebenso die Bedeutung der Rhetorik für den humanistischen Wissenschaftsbetrieb, logische und

ethische Gemeinbegriffe. Sie ermöglichen also dem Humanisten erst die Wirkung auf die Gemüter, die eine Übereinstimmung wenigstens der Gebildeten über die wichtigsten Fragen des Lebens sicherstellt, die Übereinstimmung, die der Humanismus immer als die wesentlichste Bedingung für die Schöpfung der Humanität selbst betrachtet hat.

Damit sind wir also aus dem theologischen Gebiet in ein ganz anderes gekommen. Die Loci communes, das sehen wir, sind in ihrem Ursprung die τόποι der griechischen Rhetorik und Dialektik, sie haben bereits ihre feste Stellung in dem von dort abgeleiteten humanistischen Begriffssystem, und Melanchthon hat sie von dort übernommen. Unter seinen Gewährsmännern nennt er an erster Stelle Rudolf Agricola. Wir wollen versuchen, ob wir bei ihm die Grundbegriffe Melanchthons wiederfinden[17].

II

Der Friese Rudolf Agricola[18] ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen der deutschen Humanismus. In der Zeit, die ihm mit seinem kurzen Leben auszufüllen vergönnt war — er starb schon 1485 im Alter von höchstens 42 Jahren —, steht er ganz einsam. Als er 1476 in Ferrara in programmatischer Rede seine Auffassung der neuen Bildung verteidigte, waren in Deutschland die Führer der ersten Humanistengeneration, die sich in der Hauptsache in formaler und durchaus sklavischer Nachahmung der italienischen Vorbilder ergingen, entweder noch in voller Wirksamkeit oder eben erst vom Schauplatz abgetreten. Agricola hat mit ihnen kaum irgendeine Verwandtschaft, auch in dem Dalbergkreise, dem geistig fortgeschrittensten des damaligen Deutschland, steht er für sich. Aber dies wäre auch der Fall gewesen, wenn er in das Zeitalter Maximilians und in die volle Entfaltung der deutschen humanistischen Romantik hinübergelebt hätte. Denn er hat gar nichts von dem bei den deutschen Humanisten sonst vorherrschenden Zug zur Partei- und Schulbildung. Bei ihm geht sein ganzes Streben auf die Bildung der Persönlichkeit. Das sonst nur italienische Ideal der Vielseitigkeit, der harmonischen Ausbildung aller Fähigkeiten, ist bei ihm so stark entwickelt wie sonst bei keinem Deutschen der Zeit. Erasmus

hat das hübsch ausgedrückt, wenn er einmal dem alternden Reuchlin, um ihm seine Klagen zu verweisen, vorhält, daß er in seiner Jugend doch Italien in seiner Blüte gesehen habe, mit Agricola, Politian, Hermolao Barbaro, Pico von Mirandola. Hier steht also Agricola neben lauter Italienern, und zwar solchen, für die die Pflege des Persönlichkeitsideals charakteristisch ist. Dem entspricht ein merkwürdiger Drang nach Unabhängigkeit bei Agricola, er kann sich nirgendwo lange binden, eine gesicherte Versorgung hat keinen Reiz für ihn, selbst den Freunden entschwindet er oft plötzlich. Und doch hat er nichts von den humanistischen Vaganten, die damals in unerfreulichen Exemplaren Deutschland durchzogen, selbst mit Celtis, dem größten Vertreter dieser Gattung, läßt er sich nicht vergleichen. Denn Agricola verlangt bei allem Freiheitsdrang nach innerer Bindung. Er ist im Grunde ebenso pädagogisch und methodisch wie der ganze deutsche und vor allem der niederländische Humanismus, und vielleicht erst durch die merkwürdige und glückliche Vereinigung dieser beiden Eigenschaften, des italienischen Selbständigkeitsgefühls gegenüber der überlieferten Bildung und des deutschen Strebens nach Systematik und schulmäßiger Wirkung, ist Agricola befähigt worden, auch in der Geschichte der Theorie der Bildung eine Rolle zu spielen. Über diese Rolle selbst hat man sehr verschieden geurteilt[19]. Ich denke, es wird sich zeigen lassen, daß sie bedeutend gewesen ist.

Wir betrachten zunächst einen Brief von ihm, den er im Juni 1484 aus Heidelberg an seinen Freund Jacobus Barbirianus schrieb[20]. Das ist ein Programm der neuen Bildung und ihrer pädagogischen Gestaltung, und er ist unter dem Titel „De formando studio" berühmt geworden. Agricola ist überzeugt, daß der Wissenschaftsbetrieb, der in Geschwätzigkeit und leere Spielereien ausgelaufen sei, reformiert werden müsse. Die notwendige Korrektur erfolgt durch die Philosophie, ihr Ziel ist richtiges Denken und entsprechender Ausdruck der Gedanken. Dann gibt es also zwei philosophische Disziplinen, Logik und Rhetorik. Die Logik hat zwei Teile, sie ist Moralphilosophie und bezieht dann den Stoff, welchen Geschichte, Dichtung und die Redner bieten, auf die aus Aristoteles, Cicero und Seneca zu schöpfenden Be-

griffe. Ihr gegenüber ist der zweite Teil der Logik, die „Erörterung über Naturdinge", also die Naturphilosophie, zweiten Ranges. Sie ist ergötzlich und nützlich, aber nicht notwendig. Ihr Hauptergebnis wird sein, daß wir die irdischen Dinge verachten, die Gebrechlichkeit unseres Körpers erkennen lernen und uns damit über den Pöbel erheben. Daraus folgt aber für Agricola nicht, wie etwa für die weltverachtende Askese des Mittelalters, daß man sich mit diesen Dingen überhaupt nicht beschäftigen dürfe; es folgt auch nicht, wie wir noch bei Erasmus sehen werden, daß das Verhältnis der irdischen Welt zur geistigen nur auf einer Entgegensetzung der ethischen Wertungen zu basieren sei. Im Gegenteil, Agricola fordert, daß nun auch der Schüler nicht bloß, wie bisher, die Anfangsgründe der Naturerkenntnis, sondern etwas Gründliches darüber lerne; ja, er verbindet damit auch noch die Forderung einer Staatenkunde, „denn", sagt er, „obgleich ich weiß, daß diese Disziplin nicht in den Umkreis der Naturwissenschaften gehört, so ist sie ihr doch verwandt und stammt aus demselben Quell, und ich trage deshalb kein Bedenken, sie derselben Ordnung zu unterwerfen". Aber die Hauptregel für den künftigen Wissenschaftler ist: „Laß dir alles verdächtig sein, was du bisher gelernt hast, verurteile alles und verwirf es, wenn du dich nicht durch das Zeugnis und sozusagen durch den Entscheid der besten Gewährsmänner wiederum in seinen Besitz setzen kannst[21]." Also auch bei der Philosophie des Agricola steht über dem Eingang zum gesicherten Wissen das Cartesianische „De omnibus dubitandum"; auch für Agricola gilt, was Sigwart fein über Cartesius bemerkt hat: er setzt voraus, daß, wenn nicht das Haben von Vorstellungen, doch das Urteilen ein vollkommen freier und willkürlicher Akt sei, und daß es darum möglich sei, sich durch einen radikalen Zweifel aller Voraussetzungen zu entschlagen, welche die Gefahr eines Irrtums in sich bergen. Aber dieser kritische Zweifel findet eine erste Begrenzung in dem ästhetischen Moment: Nur was die besten Autoren lehren, ist Stoff der neuen Erkenntnis, nur hier ist Gewähr gegeben, daß Sachkenntnis und entsprechende Ausdrucksfähigkeit gleichzeitig entstehen; nur aus den guten Autoren kann sowohl Naturerkenntnis in dem oben gegebenen weiteren Sinne als auch Ethik gewonnen werden.

Die Verarbeitung des so gewonnenen Stoffes geschieht durch Reduzierung auf einzelne Hauptpunkte, und über diese hat sich Agricola in seinem theoretischen Hauptwerk „De inventione dialectica libri III“ genauer ausgesprochen[22].

Er definiert sie mit Cicero als die Fundstellen der Beweisgründe[23] und findet, daß sich das Zurückgehen auf sie doppelt rechtfertige, sowohl aus der Zweifelhaftigkeit der meisten Bestandteile des menschlichen Wissens, wie aus dem Fehlen fest überlieferter Methoden, besonders auf den Gebieten des öffentlichen Lebens, Staatsleitung, Gericht, Volksunterweisung. Denn selbst, wo es auf diesen Gebieten Grundsätze gibt, sind sie meist nur Schulgut, „auf die Menge aber machen nur rohe, ihrem eigenen Gesichtskreise entnommene und kräftig wirkende Motive Eindruck“; wir dürfen interpretieren, sie wird durch ein System von nicht wissenschaftlich gereinigten Begriffen geleitet. Es handelt sich also darum, die gestaltlose Fülle der Erscheinungen auf solche allgemeinen Gesichtspunkte zurückzuführen[24]. Diese Gesichtspunkte sind, wie wir dann sehen, zunächst die logischen Kategorien, die von allen Dingen ausgesagt werden können, die Kategorie der Substanz, der Kausalität und der Finalität. „Denn jedes Ding hat eine Substanz, jedes hat etwas, woraus es entsteht, jedes hat eine Wirkung.“ Die Erfinder dieser Kategorien haben uns einen Faden bieten wollen, an dessen Hand wir sogleich das Wesen des betrachteten Gegenstandes, seine Teile, das ihm Verwandte und das ihm Widersprechende finden, um daraus die Argumente zu gewinnen, die wir für die Entscheidung oder Darlegung des vorliegenden praktischen Falls — denn das ist das letzte Ziel — benötigen. Diese „Loci“ sollen uns also ermöglichen, den aus der Erscheinungswelt durch das Mittel der klassischen Überlieferung gewonnenen Tatsachen ihre Stelle auf dem Globus intellectualis anzuweisen, um dessen Neukonstruktion es sich für Agricola handelt.

Aber warum überhaupt eine Neukonstruktion? Hat nicht das Altertum selbst dies bereits vollbracht? Und was ist denn die ganze Arbeit der Scholastik anders gewesen als eine Logisierung der Erscheinungswelt? Wenigstens auf die erste Frage gibt Agricola eine Antwort. Er erörtert im 3. Kapitel des I. Buches, „warum nach Aristoteles, Cicero,

Quintilian, Themistios und Boethius er selbst auch noch über die loci geschrieben habe". Bei Aristoteles tadelt er im allgemeinen die Dunkelheit, die er für eine gewollte erklärt; dann aber wendet er sich zu einer Kritik der Topik, die ja nicht nur schon nach ihrer Bezeichnung die eigentliche Erörterung der Loci enthalten müßte, sondern auch für die ganze Folgezeit das Hauptstück der aristotelischen Logik geworden war. Denn der Zweck der Topik war, wie Aristoteles einleitend sagt, eine Methode zu geben, nach welcher für jedes vorgelegte Problem ein Syllogismus aus wahrscheinlichen Prämissen gebildet werden könne, so daß man bei Begründung seiner eigenen Ansicht davor gesichert sei, mit sich selbst in Widerspruch zu geraten[25]. Agricola nun findet, daß die vier von Aristoteles für die Wahrscheinlichkeitssätze aufgestellten Gesichtspunkte definitio, genus, proprium, accidens[26], — das sind die Praedicabilia des Mittelalters — die Erscheinungswelt nicht oder nicht in der Weise erfassen, wie er will, „Denn ich frage nicht immer, ob die weiße Farbe ein Accidens (d. h. eine zufällige, nicht zum Begriff des Menschen gehörige Eigenschaft) des Menschen sei, sondern einfach, ob der Mensch weiß sei." Man wird den logischen Unterschied der beiden Fragestellungen unbedeutend finden, aber für Agricola liegt der Unterschied darin, daß er die Antwort auf diese Frage gar nicht von einer Beziehung auf den Gesichtspunkt des Zufälligen erwartet, sondern von der Empirie. Anders ausgedrückt, er findet, daß das Besondere der Erscheinungswelt durch die kategoriale Beziehung überhaupt nicht erfaßt werde, es ist ihm also mit seiner Lehre von den Loci offenbar um etwas anderes zu tun, als dem Aristoteles mit seiner Topik. Er meint, daß die Topik des Aristoteles eben doch nur die Waffen für einen beliebigen Kampf biete, nicht aber einen bestimmten Stoff für ihre Anwendung voraussetze, und so hätten die modernen Aristoteliker daraus auch nur die dialektische Fähigkeit gewonnen, jede Sache nach zwei Seiten zu behandeln, oder vielmehr, sie glaubten, sie gewonnen zu haben. Denn in Wirklichkeit leiern sie doch nur Meinungen ab, die schon durch die Jahrhunderte von Hand zu Hand gegangen sind.

Besser gefällt ihm schon Cicero, nur daß dieser in dem Hauptwerk, das hier in Betracht kommt, in der Topik, seine Beispiele schon mit

Rücksicht auf den Adressaten Trebatius zu ausschließlich dem Zivilrecht entnommen habe. Quintilian aber habe im 5. Buche der Institutionen die Loci der Dialektiker und Rhetoren ohne Beziehung auf seinen Gegenstand und ganz ohne Ordnung gebracht. Über Themistios urteilt er nur im Zusammenhang mit Boethius; daß er von ihm stark abhängig ist, zeigt schon die Tafel am Schluß des I. Buches, wo er seine Loci mit denen des Themistios und des Cicero zusammenstellt. Aber weder diese beiden noch die anderen haben mehr getan, als die Loci genannt oder ganz kurz bezeichnet. „Ich glaube, weil sie meinten, eine eingehendere Kenntnis der Loci lasse sich nur aus den Tiefen der Philosophie schöpfen." Aber dieser Weg ist lang und nicht für jeden gangbar, und so will er seinen eigenen gehen. „Ich schwöre auf keines Meisters Worte, und so bin ich jeweils dem Autor gefolgt, der mir entsprochen hat, und wo mir niemand entsprochen hat, bin ich an seiner Stelle der Vernunft gefolgt."

Das Verhältnis Agricolas zu den Topiken des Altertums ist damit klar. Er kann mit Aristoteles nichts anfangen, weil er nicht eine Syllogistik, sondern eine feste Beziehung auf die Welt der Erscheinungen sucht. Cicero bietet ihm diese, aber nur für einen bestimmten Bezirk des Lebens; die auf Aristoteles fußenden Themistios und Boethius haben ihm geholfen, eine Art Rangordnung der Kategorien zu schaffen. Aber er vermißt auch bei ihnen die Abfolge nach dem natürlichen Zusammenhang und der natürlichen Ordnung der Dinge, die für ihn eine Bedingung der überzeugenden Argumentation ist. „Denn notwendig muß das, was man als Beweisgrund für die Glaublichkeit irgendeiner Behauptung verwenden will, auch irgendeinen Zusammenhang mit der Sache haben, um die es sich handelt, denn aus dem, was gar keine solche Beziehung hat, kann man auch nichts lernen"[27].

Man könnte nun hier einwenden und hat eingewendet, es läge doch an Agricola selbst, wenn ihm Aristoteles nicht genügt. Denn zunächst hat er den Aristoteles ähnlich mißverstanden wie die meisten Nachfolger im Altertum und das ganze Mittelalter, indem er die τόποι, die lediglich Gesichtspunkte der dialektischen Erörterung sein sollten, mit den echten Kategorien der Substanz, der Qualität und der Quan-

tität gleichsetzte, und ferner indem er von der Topik etwas verlangte, was sie nach Aristoteles gar nicht leisten sollte, nämlich die logischen Grundlagen einer apodiktischen Gewißheit, wie sie Aristoteles in den beiden Analytiken entwickelte[28]. Aber der wesentliche Grund, warum sich Agricola von Aristoteles abwandte, ist doch viel allgemeinerer Art und viel weiter greifend. Ihn hat Windelband am besten ausgespochen[29]. „Die Syllogistik," sagt er, „enthält nach Aristoteles das System der Regeln, nach welchen, wenn allgemeine Sätze feststehen, besondere daraus abzuleiten sind. Nach der Absicht des Philosophen selbst sollte danach festgestellt werden, wie in der vollendeten Wissenschaft aus den allgemeinsten Gründen alles besondere Wissen abgeleitet und sein Gegenstand erklärt werden soll. Für die Praxis aber war damit ein allgemeiner Schematismus des Beweisens gegeben, in welchem die auf eine Beweiskunst gerichteten Bestrebungen des Sophistik ihren wissenschaftlichen Abschluß fanden. Denn dieses genau umschriebene Problem, nach welchen Regeln aus gegebenen Sätzen andere folgen, hat die aristotelische Analytik mit einer völlig abschließenden Sicherheit gelöst. Daraus begreift es sich einerseits, daß dieses System während des ganzen Mittelalters, wo die Wissenschaft nicht auf Forschung, sondern auf Beweis gerichtet war, als höchste philosophische Norm galt, andrerseits, daß sie in der Renaissance, die von dem Bedürfnis nach neuem Wissen erfüllt war, und eine ars inveniendi suchte, auf allen Linien als unzulänglich beiseite geschoben wurde."

Von hier aus wird nun der Gegensatz der neuen Dialektik auch gegen die Scholastik verständlich. Es ist nicht nur der Gegensatz gegen die Behandlung von bloßen „Lehrmeinungen" (opiniones) und das Zurückgehen auf die Realien (ire ad res) sondern die grundsätzliche Abneigung gegen die „substantiellen Formen", die sich die Scholastik aus Aristoteles entnahm, und in denen bereits aller mögliche Inhalt stecken sollte[30]. Daß dabei Agricola zu einer neuen Art von Begriffsrealismus gelangte und damit in neue Schwierigkeiten verwickelt wurde, wird sich zeigen.

Jedenfalls begreift sich nun der Versuch, die philosophische Dialektik durch eine dialektisch unterbaute Rhetorik zu ersetzen, und damit die

Hineigung zu Cicero. Denn hier war ja ausdrücklich die Topik als die Kunst des Findens bezeichnet, und das Finden als die Bedingung des Urteilens gefaßt. Bemerken wir aber, daß Cicero unter dem „Finden" doch nur die Auffindung der Beweisgründe für den vorliegenden Fall — es ist eben im Grunde immer ein juristischer Fall — versteht, wie es eben die Rhetorik braucht. Für die humanistische Topik aber sollten die Loci ein Schlüssel zu dem Unbekannten in der Erscheinungswelt werden. In der Umformung durch die mathematischen Disziplinen sind sie es dann auch geworden.

Das topische Schema des Agricola[81] ist nun allerdings vom logischen Gesichtspunkt aus ziemlich anfechtbar. Er teilt die Loci, hier dem Cicero folgend, in interni und externi, d. h. solche, die den Dingen innewohnen, und solche, die außerhalb derselben sind. Während es sich aber bei Cicero immer um den juristischen Begriff und seine Beziehung zu anderen juristischen Begriffen handelt, will Agricola den Gesichtspunkt der inneren und äußeren Merkmale ganz allgemein durchführen, und so erscheinen bei ihm als Loci reine Kategorien wie Kausalität und Relation neben den Begriffen Artunterschied (species), Ganzes (totum), abtrennbares (accidens) und zufälliges Merkmal (contingens), also die Prädikamente und die Prädikabilien des Mittelalters ohne Rangunterschied.

Es ist begreiflich, daß diese Einteilung einem aristotelischen Logiker, wie es etwa der Verfasser der „Geschichte der Logik im Abendlande", Carl Prantl, gewesen ist, einen gelinden Schauder verursacht hat, und daß es sich hier auch nicht um einen gereinigten Aristoteles handeln kann, wie ihn die italienische Vallaschule anstrebte, ist mit Recht bemerkt worden. Aber diese Einteilung Agricolas stammt auch gar nicht aus dem kategorialen Denken, sondern, wie wohl schon bei Boethius, dem neuplatonischen Porphyrius und vor allem in der stoischen Logik, aus dem Bedürfnis, die sinnliche Welt durch eine möglichst umfassende Diskussion der davon abgezogenen Begriffe in einen Kosmos zu verwandeln.

So angesehen, ist aber das Begriffssystem Agricolas logisch völlig bestimmt: Wir betrachten mit ihm die Sache, deren Wesen wir er-

kennen wollen, zunächst nach ihrer Zugehörigkeit zu Gattung und Art, woraus sich dann ihre unterscheidenden Merkmale ergeben werden. Ist sie dann ein teilbares Ganzes, so suchen wir ihre Teile. — Das sind die Operationen, die schon an dem begrifflich isolierten Objekt vorgenommen werden können. Die nächsten Erwägungen beziehen sich auf das Objekt als etwas nach außen Wirkendes, also als ein Substrat von Eigenschaften und Kräften, deren Wahrnehmung uns überhaupt erst seine Existenz vermittelt[31a]. — Damit ist der Übergang zum zweiten Hauptteil der logischen Operationen gegeben: Sie haben das Objekt als Teil der Erscheinungswelt in seinen notwendigen und zufälligen Zusammenhängen mit derselben zu betrachten. Zu den notwendigen Zusammenhängen gehören im strengsten Sinn nur Kausalität und Finalität, in weiterem Sinne Ort, Zeit und alles, was man etwa sachliche Bezogenheiten nennen kann; Agricola nennt es connexa und rechnet dazu sowohl physikalische Bedingungen in der unorganischen Welt, wie soziale in der menschlichen[32]. Eine letzte Gruppe umfaßt die nicht notwendigen Beziehungen zwischen dem Objekt und der Außenwelt. Es sind die Verbindungen, die das menschliche Denken als logisches, ethisches und ästhetisches Urteilen zwischen den Dingen schlägt, die nicht in naturgegebenen Beziehungen stehen, also nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, nicht gleichzeitig sind und nicht notwendig zusammen auftreten. Das sind die accidentia der alten Logik.

Gerade hier wird der Gegensatz, der Agricola von dieser trennt, ganz deutlich. Für die alte Logik umfaßte das accidens alles, was sich nicht in dem Substanzbegriff unterbringen ließ. Sie wollte, wie schon Aristoteles, dem Denkbedürfnis genügen, das für die in unserem Denken abtrennbaren Merkmale der Erscheinung einen letzten Grund ihrer begrifflich und anschaulich evidenten Verbundenheit suchte. Agricola will das Wesen der Dinge erkennen, indem er das Objekt seiner Betrachtung in eine möglichst umfassende Beziehung zu anderen Objekten setzt, die es in gleicher substantieller Selbständigkeit umgeben[33]. — Rein durchgeführt, hätte diese Einstellung Agricolas zu einem humanistischen Pragmatismus führen müssen. Er hätte zu seiner ersten Erkenntnis, daß nur die nach außen wirksamen Eigenschaften eines Dinges

uns das Wissen von seiner Existenz vermitteln, die andere fügen müssen, daß unsere Begriffsbildung, mittels deren wir die Sinneserfahrungen zu einem Weltbild ordnen, eine empirisch erklärbare Summe von Vergleichungen fordert.

Es gibt in Agricolas Denken allerlei Voraussetzungen, die dahin führen können. Agricola ist Sensualist. Er hat die aristotelische Formel: In dem Intellekt findet sich nichts, das nicht in ihn auf irgendeinem Wege durch die Sinne gelangt ist[34]. Die sinnlichen Eindrücke schaffen die Vorstellungen der Menge, der Größe, der Form und der Bewegung, und zwar ist dies das gemeinsame Werk einer Mehrzahl von Sinnen. Dazu kommen die Eindrücke der einzelnen Sinne. „Das sind die Samenkörner, aus denen all unser Wissen entspringt. Das ist das Ganze, worauf der Menschengeist seinen Stolz gründet." Aus der Vergleichung und Verknüpfung dieser Eindrücke entsteht alles, was wir an den Dingen und in bezug auf ihre Art, Menge und Veränderlichkeit unterscheiden. „Und da", fügt er hinzu, „zweifeln wir noch, ob wir uns darüber beklagen sollen, daß der menschliche Geist so eng gebunden ist, oder es nicht vielmehr bewundern, daß er von so winzigen Anfängen aus zu einer so großartigen Erkundung der Dinge gelangt ist, die freilich immer zweifelhaft, immer ungewiß, aber immer eine Kunde bleibt."

Agricola ist ferner Skotist[35] und damit geneigt, den relativistischen Charakter der Begriffsbeziehungen möglichst zu betonen. Er teilt aber auch mit Skotus die Überzeugung, daß die Allgemeinbegriffe Realität haben müßten, schon weil sich sonst alle Wissenschaft in Logik auflösen würde und dem Denken keine Objekte gegenüberständen, auf die es angewendet werden könnte. Er übernimmt insbesondere von Skotus das Individuationsprinzip. Die quidditas ist der einzige scholastische Begriff, den er einmal entschuldigend anführt[36], er nimmt ihn ganz wie Skotus im Sinne des Singulären gegen das Allgemeine. „Die Skotisten", sagt er in dem Fragment über die Universalien, das Alardus aus dem Nachlaß publiziert hat, „nennen dies differentia individualis[37]." Hätte er das folgerichtig ausgeführt, so wäre — das ist kein Zweifel — im Mittelpunkt seiner Universalienlehre dieses Verhältnis des Indivi-

duellen zum Universellen gestanden. Er hätte von da aus die Frage zu lösen gesucht, die ihn, wie sein ganzes Werk zeigt, am meisten beschäftigte: Wie verwandelt sich die zunächst empirisch entstandene Masse der Denkbegriffe in ein System von Denknotwendigkeiten?

Er hat das Problem selbst einmal sehr hübsch beschrieben[38]: „Unzweifelhaft", sagt er, „haben die Menschen auch vor der Erfindung der Dialektik disputiert und Wahrheiten gefunden, so wie sie beredt waren, bevor es eine Rhetorik gab, gesungen haben, bevor sie eine Lehre von der Musik hatten. Und Hippokrates hat zwar zuerst aus der Heilkunde eine Kunst gemacht, aber er war nicht der erste, der eine Krankheit erkannte, Heilmittel ersann, einem Kranken Linderung gab. Das alles ist geschehen, ehe es Kunstlehren gab, und eben daraus, daß es immer wieder geschah, daß man durch lange Zeiträume das Richtige und das Falsche beobachtete, haben die Kunstlehren ihren Ursprung genommen. Dann kamen erleuchtete Geister, die das Zerstreute sammelten, das Regellose ordneten, Lücken ausfüllten, den Rohstoff bearbeiteten und so ein Ganzes schufen, nicht nur als eine Zusammenfassung der bisherigen Praxis, sondern als eine Theorie der Möglichkeiten[39]. So begann, was bis dahin Zufall gewesen war, Überlegung zu werden. Und die Folge davon ist, daß wir jetzt etwas nicht für notwendig halten, weil es immer so getan worden ist, sondern aus der Notwendigkeit auf die Möglichkeit schließen[40]. So haben also die Menschen des vorwissenschaftlichen Zeitalters[41], wo sie richtig handelten, durchaus in Übereinstimmung mit unsern jetzigen Methoden gehandelt — und noch heute arbeiten viele ebenso in den verschiedenen Disziplinen —, aber sie taten das nicht in Befolgung irgendeiner Methode, denn sie hatten keine, sondern auf Grund langer Beobachtung oder durch besondere geistige Energie begünstigt. Wieviel richtiger und besser aber würden sie ihre Arbeit leisten, wenn sie sich von einer festen Methode leiten ließen! Denn geistige Leistungen von Dauer, die nicht nur in der Gegenwart Beifall finden sollen, sondern auch die Bewunderung der fernsten Nachwelt, entstehen nur da, wo sich mit einem Höchstmaß natürlicher Anlage eine vollendete Methode verbindet." Man glaubt Agricola schon bei dem Kernsatz des Positivismus, dem savoir pour

prévoir zu sehen oder wenigstens bei den Bemühungen der Sophistik, alle Empirie in eine rationale Technik zu verwandeln[42].

Aber gerade an diesem Punkt wird der Erkenntniswille Agricolas von der moralisch-praktischen Tendenz gekreuzt, die er mit dem ganzen Humanismus teilt. Die große Konfrontation der Erscheinungen, die er vornehmen möchte, hat als ersten und letzten Zweck doch nun den, die Affekte des Hörers in die Richtung einer bestimmten Überzeugung zu lenken. Er setzt die Überredung (das fidem facere) als Zweck der Dialektik vollständig gleich mit der Rechtschaffenheit (probitas) als Ziel der moralischen Unterweisung und der Beschaulichkeit (contemplatio) als Ziel des reflektierenden Denkens. Er scheidet die Wirkung, welche die dialektische Darlegung beim Hörer anstrebt, ganz bestimmt von andern Affizierungen des Gemüts, sowohl ästhetischen wie rein gefühlsmäßigen. Das Ziel ist die vernünftige, durch objektive Erwägungen begründete Zustimmung des Hörers, aber doch vor allem eine Zustimmung[42a]. Das ist der Grund, warum in der für ihn so wichtigen Kategorie der Accidentien der Vergleich, und zwar der rhetorische Vergleich, eine besondere Rolle spielt. Hier ist die begriffliche Beziehung, die er sucht, sinnlich verdeutlicht, und aus dem gleichen Grunde erklärt es sich, daß auch die Zeugnisse, die testimonia, oder, wie er lieber sagen möchte, die pronuntiata hier ihren Platz behaupten. Sie beweisen nichts als Autoritäten, das betont er ausdrücklich, aber sie stehen Erfahrungsbeweisen gleich. Sie dienen ihm, wie dem ganzen Humanismus, zur Abkürzung des langen und schließlich doch nie ganz auszuschreitenden Weges der Induktion. Und endlich wird damit auch etwas so Sonderbares verständlich wie die Aufzählungen der Benennungen eines Dinges unter den Accidentien. „Denn der Name einer Sache ist doch nichts anderes als eine Bezeichnung der Sache, die durch Übereinkommen unter den Menschen entstanden ist." Wenn man so denkt, dann sind die Bezeichnungen der Dinge durch die Sprache offenbar die Accidentien im eigentlichsten Sinne, und der Humanismus wird versuchen, von hier aus mit einer Art von neuer Sprachlogik sein Begriffssystem aufzubauen, er wird sich von selbst zu der rhetorischen Theorie in der Antike hingezogen fühlen.

Aber wir sehen Agricola trotzdem nicht geneigt, die Loci, wie es noch Boethius tut, einfach der rhetorischen Disziplin zu überlassen. Diese hat es doch nur mit der kunstvollen Darlegung der Gegenstände zu tun, die Gegenstände selbst erhält sie von den einzelnen „artes", wir dürfen sagen, aus den einzelnen Gebieten des Lebens und Denkens. Sie ist also ebensosehr eine formale Wissenschaft wie die Dialektik. Sie darf sich auch in ihrer ohnedies zufälligen Verbindung mit der Jurisprudenz nicht anmaßen wollen, eine Allwissenschaft zu sein. Schon bei Cicero ist sie das nicht, wieviel weniger bei den Nachfolgern.

Wenn sich die Rhetorik trotzdem die Topik sozusagen einverleibt hat, so ist das für Agricola wiederum ein historisch erklärbarer Vorgang[48]. Denn die griechische Rhetorik ist die erste Disziplin gewesen, welche den natürlichen Wissenstrieb der Menschen systematisiert hat. Sie hat zuerst die Diskussion an Probleme geführt, „über die man keine festen Wahrnehmungen haben kann", und hat sich damit notgedrungen an die Stelle setzen müssen, die eigentlich der später auftretenden Dialektik vorbehalten hätte bleiben sollen. Wir sehen, diese Konstruktion einer Wissenschaftsgeschichte ist eine genaue Parallele zu der Vorstellung des Agricola von der Ausbildung der Lehre von den Denkformen überhaupt, die wir eben kennengelernt haben.

Für die Lehre von den Loci aber folgt für Agricola aus dieser Tatsache, daß sie nicht aus den Bedürfnissen der Rhetorik, sondern aus Denknotwendigkeiten hervorgegangen ist, die in allen Zweigen des menschlichen Wissens auftreten. Haben ja jene alten griechischen Rhetoren die Beredsamkeit auch nicht als ihr besonderes und ihnen eigentümliches Geschäft ausgeübt, sondern nur soweit sie ihren besonderen Absichten diente. Das aber ist nun auch die eigentliche Aufgabe, die Agricola seiner dialektischen Erfindung stellt. Seine Dialektik ist schließlich „die Kunst, überzeugend über ein Thema zu reden, soweit dasselbe glaublich gemacht werden kann," und er verdeutlicht die Aufgabe des Dialektikers durch einen Vergleich, den er eigener Kunsterfahrung entnommen hat. „Wie niemand," sagt er, „den einen vollendeten Maler oder Bildhauer nennen wird, der zwar jedes einzelne Glied für sich genau wiederzugeben vermag, aber nicht sie zu verbinden und so darzu-

stellen, daß er die Bewegung oder Tätigkeit des Vorzustellenden wiedergibt, so kann auch der keinen Anspruch auf den Namen eines Dialektikers machen, der zwar versteht, alle überzeugenden Momente aufzufinden, aber nicht imstande ist, sie so zusammenzufügen und zu ordnen, daß sie wirklich überzeugend wirken."

Wie eigentümlich das System des Agricola zwischen Rhetorik und Dialektik steht, sieht man vielleicht am besten aus seinen Versuchen, den Begriff des Rechts zu definieren[44]. Mit den landläufigen Definitionen der Juristen, des Celsus und des Ulpian: Jus est scientia aequi et iniqui; Justitia est constans et perpetua voluntas ist er wenig einverstanden, ebensowenig mit den Teilungen des Rechts in öffentliches und privates, des privaten wieder in Naturrecht, Volksrecht, bürgerliches Recht. Es beirrt ihn nicht, daß diese Definitionen und Einteilungen durch die Autorität des Corpus juris selbst gedeckt sind. Er hat ganz ohne Zweifel die Meinung der Zeit geteilt, daß das Corpus juris eine zufällige, sehr verbesserungsbedürftige Kompilation sei, wie er denn auch meint, daß die Jurisprudenz vor allem sich noch in dem vorwissenschaftlichen Zustande befinde, „quo omnia sunt actorum similia". Es hat seinen guten Grund, daß gerade in der Jurisprudenz die Bestreburgen aus der überlieferten Rechtsmasse durch die neue Methodenlehre der Loci eine wissenschaftliche Disziplin zu machen, an Agricola angeknüpft haben; allerdings sind sie so wenig, wie die Entwicklung der humanistischen Wissenschaftslehre überhaupt, auf seinen Wegen wirklich weitergegangen[45]. — Worauf es Agricola ankam, zeigt sein eigener Versuch, den Begriff des Rechts zu definieren: Da das Wort Jus von jubere kommt, so ist zunächst klar, daß alles Recht auf Erzwingbarkeit beruht und sich in Vorschriften äußert. Aber nicht jede Vorschrift ist Recht, nicht das Gebot eines Vaters an seinen Sohn, eines Herrn an seinen Sklaven, eines Philosophen an seine Schüler. Denn diesen fehlt eine Befehlsgewalt öffentlichen Charakters, d. h. das Recht muß von einer öffentlichen Gewalt ausgehen. Aber auch von dieser können Vorschriften ausgehen, die nicht unter den Begriff des Rechts fallen; es sind alle diejenigen, die sich nur auf einzelne Handlungen beziehen. Recht kann nur sein, was sich auf den ganzen Umkreis der einer öffentlichen Gewalt

Unterworfenen bezieht; ferner nur, was dazu dient, sie als Gewalt aufrechtzuerhalten; endlich auch in diesem Umkreis nur das, was für alle Untergebenen gleichmäßig gilt und auch über den Befehlsbereich hinaus die Grundsätze der Billigkeit nicht verletzt. So ergibt sich die Definition: Recht ist die Vorschrift einer oberen Gewalt, erlassen zum Schutze der öffentlichen Ordnung, erflossen aus den Grundsätzen der Billigkeit[46].

Wir sehen, diese Definition ist aus einer Vermischung von Reflexionen auf den Wortsinn und solchen auf die empirisch gegebenen Merkmale der Anwendung des Begriffs entstanden und außerdem aus einer Verquickung von bloßer Begriffsabgrenzung und Postulat. Aber gerade das ist es, was Agricola braucht. Seine Definitionen sind für ihn um so brauchbarer, je mehr sie zugleich Postulate sind.

Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch damit, wenn er von ihnen verlangt, daß sie sich in die Form eines Streitsatzes bringen lassen müßten. Eben weil Agricola die Ordnung der Erscheinungswelt, wie wir schon bemerkt haben, nicht aus einem rein wissenschaftlichen oder ästhetischen Interesse sucht, sondern damit praktisch wirken will, müssen die so gewonnenen Erkenntnisse beweglich gemacht, müssen sie Material einer Überredungskunst werden. „Alle Beweisgründe müssen, solange sie noch zweifelhaft und zu beweisen sind, in die Form einer Streitfrage (quaestio) gebracht werden." Und ein Zweifelhaftes muß überall zu finden sein, wo eine quaestio möglich sein soll. Die quaestiones aber sind der eigentliche Gegenstand der neuen Kunst, die sich aus der Lehre von den Loci zu entwickeln hat. „Denn wie es in den meisten Verhältnissen für das Seinsollende einmalige Vorschriften von dauernder Gültigkeit gibt, so ist bei unserem Verfahren nur das feststehend, daß man nichts als feststehend aufstellen kann[47]." Das heißt also: Es gibt eine Welt des praktischen Handelns, sie beruht auf dem Glauben an die dauernde Verbindlichkeit einmaliger Satzungen, es gibt eine Welt der theoretischen Erwägungen, sie beruht auf der Annahme einer beständigen Diskutierbarkeit ihrer Prinzipien.

Wir dürfen diesen Punkt in Agricolas Denken besonders beachten. Denn an ihm wird sich einmal das humanistische und das theologische Denkprinzip scheiden. Schon jetzt sehen wir, daß Agricola,

wie gegen Aristoteles so gegen die römische Rhetorik seine Selbständigkeit bewahrt hat. Denn hier hatte schon die vorciceronianische Rhetorik, die für die Folgezeit durch den sogenannten Auctor ad Herennium repräsentiert wurde, und auch Cicero selbst in seinem Jugendwerk von denjenigen Loci, die nur als logische Begriffe oder Dispositionspunkte verwendbar waren, andere unterschieden, Sätze allgemeinen Charakters, die in einer Streitsache von beiden Parteien angezogen werden können, ohne bestritten zu werden. Das sind dann aber nicht mehr einfache Loci, es sind, wie man hier schon sagt, Loci communes, Gemeinplätze des konventionell geregelten gesellschaftlichen Denkens[48].

Agricola hat selbstverständlich diese Lehre gekannt[49], aber er hat ihr keinen Einfluß auf sein System zugebilligt. Denn die Argumente, die aus der Beziehung der Erfahrungstatsachen auf seine Loci entstehen, sollen nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit haben, schon um den Trieb zum Forschen nicht zu beschränken. Deshalb lehnt Agricola auch die „maximae propositiones" des Boethius ausdrücklich ab, in denen dieser den einzelnen Loci einen „unbezweifelt glaublichen Satz" übergeordnet hatte[50]. Diese „Maximen" — unser Ausdruck stammt daher — findet er entweder leer oder zu allgemein, und er bemerkt ausdrücklich, daß gerade die für die Operation des Findens fruchtbarsten Loci eine solche apodiktische Formulierung nicht zulassen.

Das ist auch der Gegensatz, der ihn von der Ars magna des Raimundus Lullus trennt, bezeichnenderweise der einzige Scholastiker, mit dem er sich ausführlicher auseinandersetzt[51]. Denn auch dieser phantastische Spanier, in dem sich bereits ein gut Teil des späteren spanischen Geistes spiegelt, wollte ausdrücklich eine Kunst des Erfindens liefern. Auch seine Mittel waren die einer Kombinatorik von teils kategorialen, teils dispositiven Begriffen. Diese waren auch bei Lullus als beziehende Begriffe gedacht, aber sie erhielten ihre Bedeutung für das Finden erst durch eine Kombination mit absoluten Prädikaten. Das sind solche, die zunächst aus der Spekulation über das Wesen Gottes entstanden sind, die sich dann in die Erscheinungswelt fortsetzen und in zwei Reihen moralischer Begriffe münden. Wenn also Agricola mit Lullus die Vorstellung von einer Einheit der Wissenschaft teilt, so

unterscheidet er sich sofort von ihm in der Vorstellung, worin denn diese Einheit beruhen müsse. Bei Lullus ist es eine Einheit, die jede einzelne Wissenschaft auf längst feststehende theologisch-moralische Grundbegriffe bezieht, bei Agricola lediglich eine Einheit der Methode, die ein System der Kulturwerte zu schaffen hat, das schon durch seine Systematisierung selbst geeignet geworden ist, auf das Christentum abgestimmt zu werden. Denn daß dies Agricolas letzte Absicht ist, sagt er ausdrücklich[52]. Vor allem aber darf seine Methode nicht zu der Vermengung der einzelnen Disziplinen führen, die er als Ergebnis der scholastischen Dialektik beklagt, ihr eigentlichstes Ziel ist die klare Erkenntnis des Wesens der einzelnen Wissenschaften, die er am ehesten noch bei der Mathematik findet[53].

Es ist im ganzen doch ein Bild von hoher Eigenart und Größe, das wir aus der Betrachtung dieses Wissenschaftssystems gewinnen, wenn wir nur einmal durch die rhetorischen Hüllen hindurchgedrungen sind, die hier den Blick des heutigen Beobachters nicht weniger hemmen, wie es lange die scholastische Hülle der Gedankenwelt des Mittelalters getan hat. Agricola steht der antiken Überlieferung, die doch das eigentliche Objekt seiner ganzen Denkarbeit ist, mit einer in der gesamten humanistischen Entwicklung seltenen Freiheit gegenüber. Aber diese Freiheit ist ehrfürchtig. Bei aller Kritik des Aristoteles steht ihm doch fest, daß dieser zuerst das menschliche Denken zu einer Wissenschaft erhoben hat. Wir finden bei ihm nicht die zum Teil bornierte Ablehnung, durch die gerade die ersten Vorkämpfer der neuen humanistischen Rhetorik sich von dem lastenden Gewicht des großen Logikers zu befreien suchten. In dem Streit zwischen Aristoteles und Plato, den er in Italien aus nächster Nähe angesehen hatte, hat er eine vornehme Mittelstellung behauptet. Auch auf ihn hat, wie auf die Italiener, das Ästhetische bei Plato starken Eindruck gemacht; er hat die Feinheit der Dialogführung, die von einem scheinbar ganz abliegenden Ausgangspunkt aus fast unmerklich und mit kaum sichtbaren Schritten ihr Ziel erreicht, ebenso empfunden, wie Platos Fähigkeit, die Unterredner seiner Dialoge wirklich zu Menschen mit Fleisch und Blut zu machen. Aristo-

teles dagegen bleibt der erfindungsreichste und mit der ganzen Fülle des Sachwissens ausgestattete Denker, dessen größtes Verdienst die wissenschaftliche Systematik ist. Wenn er einmal dagegen zu verstoßen scheint, so ist das die Lässigkeit des Genies, das seinen Reichtum auch an unrechter Stelle zeigt[54]. Aber Agricola bleibt bei alldem überzeugt, daß Aristoteles nicht die Klippe sein dürfe, an der das menschliche Denken ewig hangen bleiben sollte. „Es muß erlaubt sein auf den eigenen Geist zu vertrauen, und es wäre ja undankbar und hieße kleinlich von der Allmutter Natur denken, wollte man glauben, sie habe all ihre Gaben auf dieses ihr Geschöpf allein verwendet und die ganze Nachwelt ewig unfruchtbar und kraftlos machen wollen[55]."

Nicht minder großartig aber ist Agricolas Vorstellung von dem Zusammenhang der geschaffenen Welt. Durch seine ganze Darstellung geht der Gedanke, daß in der unbelebten und belebten Welt ein sinnvoller Aufstieg wahrnehmbar sei, den zu erkennen keine Kategorie wichtiger ist als die des Zwecks. „Denn die Welt ist Tätigkeit, Energie, Nützlichkeit. Gott hat sie eingerichtet, wie ein guter Hausvater sein Haus, jedes Ding hat da seine gewisse Verrichtung[56]." Die Ordnung der Zwecke steigt sinnvoll bis zum höchsten Gut auf, das in der Vollendung der Art liegt. Damit erklärt sich auch, warum die ersten Antriebe zu unsern Handlungen mit den letzten Zwecken derselben verwandt, aber von ihnen durch den ganzen Weg des auf das Ziel gerichteten menschlichen Strebens getrennt sind. — Diese Überlegung enthält den Keim der utilitaristischen Ethik der Aufklärung, die den Widerspruch zwischen dem Egoismus der individuellen Antriebe und der allgemeinen Verbindlichkeit der menschlichen Gesetze auf solche Weise erklären wird. — Und diesem Kosmos der natürlichen Welt entspricht, wie wir sahen, ein ebenso sinnvoller Aufstieg der menschlichen Erkenntnis. Agricola ist, wie nur einer der Humanisten, erfüllt von dem Hochgefühl, am Beginn einer neuen Epoche des menschlichen Forschens zu stehen. Aber selten wird man dieses Gefühl so stark in einer Weltanschauung begründet finden, in die überall der Begriff des Kosmos hineindrängt. Das Endziel seiner ganzen methodischen Arbeit ist freilich nichts als das humanistisch-rhetorische Ideal, das „frei, aus der Fülle und

aus dem Stegreif über jedes vorgelegte Thema reden können". Aber das ist nur das äußerliche Ergebnis eines großen Denkprozesses, der sich nichts Geringeres vorsetzt als die Rationalisierung der Erscheinungswelt und ihren Ausgleich mit den ethischen Prinzipien des Gemeinschaftslebens. Agricola hätte kein Humanist sein müssen, wenn er das nicht für erreichbar gehalten hätte. Daran hat ihn weder der kritische Zweifel gehindert, den wir am Eingang seiner Überlegungen fanden, noch die vorsichtige Bewertung des Wahrheitsgehalts, den die dialektische Methode erschließen kann[57]. Dieser Zweifel wird bei ihm, wie bei allen echten Humanisten, zunächst dadurch gegengewogen, daß er sich wenigstens die ethischen Fragen ein für allemal durch die großen Beispiele normiert denkt, die das Altertum bietet. Damit bekommt die später so berüchtigt gewordene imitatio als rhetorische Disziplin zugleich eine ethische Bedeutung. Er wird weiter eingeschränkt durch die Gleichsetzung von ethischen und ästhetischen Werten. Agricolas sensualistische Psychologie steigt folgerecht von den rein sinnlichen Eindrücken durch ein Zwischengebiet, wo der Verstand noch wesentlich sinnlich bestimmt ist, zu der begrifflichen Ordnung der Welt auf, die diesem allein vorbehalten war. Aber wenn schon in jenem Zwischengebiet, das in der Hauptsache das Gebiet des Anmutigen ist, neben den Ergötzungen, wie sie Feste, Schauspiele, Gesellschaft einerseits, die Blumen in den Gärten, die Lieblichkeit des Frühlings andrerseits und endlich die körperliche Anmut in Ruhe und Bewegung bieten, die freien Künste erscheinen, in denen Auge und Ohr ein Verweilen findet, so ist das Gebiet, wo der Verstand allein herrscht, durchaus das des Erhabenen. Eindruck auf ihn macht alles, was groß, bewundernswert, unerwartet, unerhört ist, die Aufspürung des Verborgenen wie die Erforschung des Altertums und die Kenntnis von fernen Ländern, alles, was große Menschen gewirkt und gesagt haben, und die Hervorbringungen der Tüchtigkeit auf allen Gebieten[57a]. — Dies Erhabene ist aber nichts anderes als das „Wahre und Gute". Ästhetische Würde und ethischer Wert sind ein und dasselbe. Und schließlich führt die Klimax: Anlage, Übung, Regel zu demselben Ergebnis: die Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten zur Meisterschaft ist ebenso mög-

lich wie notwendig[57b]. Das sind schließlich Gemeingüter, wenn man will, Gemeinplätze der Doktrin des humanistischen Optimismus geworden. Aber dieser humanistische Optimismus, der die Bewegung bis zu ihrem Absterben begleitet und selbst in ihren mechanischsten Vertretern noch verklärt, hat selten einen größeren Ausdruck gefunden als in dem Loblied auf die Macht des menschlichen Geistes, mit dem Agricola sein Werk schließt:

„Gewaltig, unermeßlich, unglaublich ist diese Macht. Sie hat kaum eine andere Schranke als in dem menschlichen Willen. Ich will da nicht von den vielen Wundern reden, die ich gesehen habe: wie ein Mensch, der von Kindheit an taub und infolgedessen auch stumm geblieben war, doch gelernt hat, Geschriebenes zu verstehen, und, als ob er reden könnte, seine Gedanken schriftlich niederlegen konnte; wie Blinde sich daran gewöhnt haben, in großen Städten nicht nur durch die verschlungensten Winkel selbständig zu gehen, sondern auch die einzelnen Haustüren zu finden. Denken wir lieber an das, was wir täglich um uns sehen. Und da genügt doch die eine Beobachtung, daß bei den Musikern die geistige Kraft so groß ist, daß bei ihnen Hände und Füße, an sich unvernünftige Werkzeuge, die erst durch einen Befehl von außen bewegt werden müssen, Melodien, die sie nie vorher kennengelernt haben, aus einer Vorlage wiedergeben. Dabei hat jedes Glied seine eigene, von dem andern verschiedene Funktion, und doch gibt es einen Einklang im Ganzen. Ja, noch mehr. Während das geschieht, muß der menschliche Geist seine Aufmerksamkeit auf die Aufzeichnungen richten, in denen die Musik, die er hervorbringt, geschrieben steht, und aus denen er seinen Dienern, den Gliedern, seine Befehle vermittelt. Kann nun der Geist zu solchem Gehorsam seine Glieder bringen, die doch widerstreben und erst durch lange Übung zu bändigen sind, wieviel leichter wird es ihm sein, seine eigene Arbeit zu tun. Es wird ihm um so viel leichter sein, sie sich selbst zu befehlen, als er freiere Bahn bei seinen Versuchen hat, und um so viel leichter wird er sie vollbringen, als seine Kraft größer ist als die der Glieder des Leibes."

Das ist nach dem Schlußdatum am 3. Februar 1480 geschrieben[58],

erheblich früher als Pico von Mirandola in Florenz die berühmte Rede auf die Würde des Menschen hielt, die man mit Recht immer als das Programm des humanistischen Optimismus bezeichnet hat.

III

Die Humanisten hatten also wohl einigen Grund, Agricola als den Bannerträger der neuen Kultur zu preisen. Freilich, ob seine Gedanken weiterwirken würden, war bei seinem Tode, 1485, durchaus zweifelhaft. Er hatte wenig drucken lassen; seine Werke, nachlässig niedergeschrieben und nie zum zweiten Male übersehen, gaben Zeugnis davon, daß sie wirklich nur Niederschläge der großen Diskussion waren, die er mit sich selbst über die großen Fragen der Wissenschaft und des Lebens führte. Auch sein Briefwechsel ist zwar theoretisch, wie fast immer bei den humanistisch Denkenden in der ersten Kampfzeit des Humanismus, aber er hat nichts Schaustellerisches, nichts selbst Empfehlendes. Wir finden Agricola in keinem der großen Vereine zu gegenseitiger Lobeserhebung, die sich damals auch nördlich der Alpen aufzutun begannen. Aber der Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Ideen muß so groß gewesen sein, daß beides lebendig blieb. In dem Heidelberger Kreise, wo er zuletzt gewirkt hatte, sorgten vor allem seine treuen Schüler und Freunde, die beiden Brüder von Plieningen, für sein Andenken. Aber wichtiger noch wurde es, daß sein Name in den Schulen seiner Heimat, bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben, in Deventer, Alkmar und Zwolle weiterlebte. Eine der frühesten literarischen Äußerungen des Erasmus, noch aus dem niederländischen Kloster Stein bei Gouda, nennt Agricola als den Begründer der neuen Beredsamkeit in Deutschland[59]. Agricola war der Lehrer seines Lehrers Hegius, und in dem Erasmuskreise nun sind die eigentlichen Anstrengungen gemacht worden, die Werke Agricolas der Vergessenheit zu entreißen. Von ihnen beeinflußt, hat Alardus von Amsterdam sich die Rettung des Andenkens des Agricola zu einer Lebensaufgabe gemacht. Auf seine Veranlassung erschien 1515 bei Dietrich Martens aus Alost in Löwen die erste, freilich noch vielfach mangelhafte Ausgabe von

De inventione[60]. Und dieses Buch ist es, das Melanchthon, wie er uns selbst erzählt, in Tübingen durch Ökolampad in die Hand bekam[61]. Es traf ihn gerade im rechten Moment. Er hatte schon seit der Heidelberger Zeit zwischen der alten theologisch-philosophischen Unterweisung und den neuen humanistischen Disziplinen geschwankt. Jetzt sucht er etwas, das ihn von der lebensfernen Syllogistik, den „philosophumena" der Schule auf den Markt des Lebens, in die Kämpfe des Staates und der Kirche führen könnte. Agricolas Werk hat ihm diesen Dienst geleistet. Man darf sagen: Es spielt eine entscheidende Rolle in dem Bruch Melanchthons mit der Scholastik, und Melanchthon hat Agricola seine Dankbarkeit dafür über Jahre hinaus bewahrt. Ihm verdanken wir eine Reihe wichtiger Lebensnachrichten über Agricola, auch aus der Declamatio, die er seinen Schüler Johann Saxo 1539 hat halten lassen, spricht er selbst[62].

Aber trotzdem führt — das ist wohl aus der bisherigen Darlegung ohne weiteres klar geworden — kein Weg von der Wissenschaftstheorie des Agricola zu den Loci communes des Römerbriefkommentars von 1521.

Sehen wir zu, ob der Hinweis auf Erasmus uns weiterhilft.

IV

Mit Erasmus[63] beginnt die zweite große Periode des Humanismus, wie mit Petrarca die erste. Er ist, wie dieser, ein Mensch von internationaler Bedeutung. Aber im übrigen ist die Bedeutung beider völlig verschieden. Erasmus entstammt den Niederlanden wie Agricola. Die wichtigsten Elemente seiner Bildung sind die Devotio moderna der Brüder vom gemeinsamen Leben und der italienische Platonismus geworden, den er in England kennenlernte. Seine Bedeutung für den Humanismus liegt darin, daß er den Begriff der humanitas von der italienischen Renaissancekultur, auf denen die ganze Entwicklung von Petrarca bis Pico bezogen hatte, loslöst und auf das Christentum als solches bezieht; er entdeckt die christliche Antike als eine Welt religiöser Ideale und entnimmt aus ihr die Absicht einer restitutio Christianismi, einer Wiederherstellung

des Christentums. Diese Wiederherstellung ist für ihn ebensowohl eine Stoff- wie eine Methodenfrage. Der Stoff ist ein doppelter, zunächst die echten Quellen des Christentums, aber sodann, darauf bezogen, das gesamte Bildungsgut der griechisch-römischen Welt. Die Methode muß die Interpretation des einen durch das andere ermöglichen. Damit ergibt sich auch hier das Bedürfnis einer gleichmäßigen Ordnung des Bildungsstoffes, und das ist der Punkt, wo die Loci in dem System des Erasmus ihre Stelle haben. Sie finden sich denn auch zuerst in einem Werke genauer behandelt, das auf der Grenze der pädagogischen und theologischen Schriftstellerei des Erasmus steht, und das er im Jahre 1512 seinem Freunde John Colet widmete. Es führt den Titel: De duplici copia verborum ac rerum[64].

John Colet ist einer der Führer der englischen humanistischen Reformer, die sich damals in Oxford sammelten. Vielleicht ist er es gewesen, der die Eindrücke, die er in Florenz bei den dortigen Platonikern gewonnen hatte, an Erasmus vermittelte, und damit auch der religiösen Entwicklung des Erasmus den entscheidenden Stoß gab. Mit Colet hat Erasmus schon 1499 seine erste bedeutsame theologische Diskussion gehabt[65]. Sie behandelte die Worte Christi im Garten von Gethsemane: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber." Colet hatte die Auffassung des Hieronymus verteidigt, daß aus diesen Worten des Erlösers nicht ein menschliches Gefühl der Todesfurcht spreche, sondern die Trauer über die Schuld, die die Juden mit seiner Hinrichtung auf sich lüden. Erasmus dagegen glaubte, trotzdem er zugibt, daß Jesus nach dem Opfertod verlangte, diesen Ausruf mit der menschlichen Natur Christi erklären zu können. „Warum sollte nicht," sagt er, „ein und dieselbe Seele in ihren verschiedenen Organen Verschiedenes empfinden können? Und Christus vor allen." Das ist die psychologisierende Erklärung eines religiösen Vorganges, die für die Religiosität des Erasmus charakteristisch bleiben wird, ebenso wie die Abneigung, das Tun des Erlösers auf bestimmte Vorgänge der jüdischen Geschichte zu beziehen. — Seit 1504 war Colet Dekan von St. Paul in London und gründete dort 1510 mit den Mitteln, die ihm diese Stelle bot, eine Schule. Für diese Schule ist das Werk des Erasmus geschrieben.

Die Vorrede an Colet rühmt ihn als Prediger Christi und Unterweiser der Jugend, und deshalb widmet ihm Erasmus dieses Werk, dessen Thema er für seine eigene Erfindung erklärt. Wir haben es dabei mit einem Mittelding von Synonymik, Stilistik und Realenzyklopädie zu tun, bei dem es auf nichts anderes als die rhetorische variatio ankommt. Für diese sollen Beweisgründe, Formeln mitgeteilt werden. Die nächste Absicht ist eine ästhetische, es soll ein Mittelweg zwischen der „asiatischen Weitschweifigkeit" und der „rhodischen Gemäßigtheit" in der Redekunst gezeigt werden, das heißt: Erasmus will seinen eigenen Stil zum Stilmuster machen. Das ist ihm denn auch für mindestens ein Jahrhundert gelungen.

Die Loci communes werden nun im zweiten Buch behandelt, wo von der Copia rerum — das sind die „Sachen" nach den „Wörtern" — die Rede ist. Es handelt sich um die Methoden des rhetorischen Amplifikation, die durch Reflexion auf Inhalt, Umfang oder Beziehungen eines zur Erörterung stehenden Begriffs oder Satzes gewonnen werden soll. Hier erscheinen nun die Loci ganz in der Weise des Agricola als eine Mischung von Kategorien und Dispositionspunkten, so wie sie Agricola selbst schematisch zusammengeordnet hatte[66], aber in merkwürdiger Vermischung damit erscheinen nun auch als Loci die Beispiele, zu denen Erasmus die Fabel, das Sprichwort, das Gleichnis, die Analogie, das Bild und anderes rechnet. Einen Weg zum Finden oder zum Anwenden der Loci zu geben, lehnt er an dieser Stelle ab, da ja Aristoteles, Hermogenes, Quintilian diesen Gegenstand schon so sorgfältig behandelt haben. — Aber im weiteren Verlauf der Abhandlung kommt er noch einmal auf die Loci zurück, bezeichnenderweise im Zusammenhang mit den theologischen Allegorien, und hier sagt er[67]: „So oft wir zur Frömmigkeit ermahnen oder vor Unfrömmigkeit warnen wollen, werden uns die besten Dienste die Beispiele des Alten und Neuen Testaments, also der Evangelien, tun. Sie sind auf dem Wege der Allegorie der verschiedensten Behandlung fähig, wir beziehen sie bald auf das sittliche Verhalten der Menschen, bald auf die Kirche als Anstalt und in ihrem Zusammenhang mit ihrem Haupte, das Christus ist, bald auf die Kirche als himmlische Gemeinschaft, bald auf die

alten Zeiten, wo der Glaube sich bildete, bald auf unsere eigene Zeit[68]." Hier haben wir das eigentliche Feld der Erasmischen Rhetorik: es ist die Heilige Schrift. Sie ist für Erasmus ein großes Beispielbuch, aus dem sich ebenso ein System sittlicher Unterweisung wie eine Rechtfertigung für den Zusammenhang des Corpus christianum in seiner organischen und mystischen Erscheinung ergibt. Die Allegorie ist dabei, wie Erasmus hier und später immer wieder betont[68a], das Mittel, die scheinbaren Diskrepanzen der Schrift fortzuinterpretieren. Sie ist die notwendige Ergänzung zu der Systematisierung, die die ganze Schrift in eine Sammlung von moralischen Beispielen verwandelt. Die Methode aber, die Beispiele zu sammeln und zu ordnen, liefern die Loci. Sie müssen die weitere Aufgabe übernehmen, nun an diese große Beispielsammlung der Heiligen Schrift die größere der antiken Literatur anzuschließen. „Wer sich also vorgesetzt hat, die gesamte Literatur durchzulesen — und das muß jeder wenigstens einmal im Leben tun, der auf Gelehrsamkeit Anspruch machen will —, wird sich zunächst möglichst viele Loci anmerken. Er kann sie entweder von den Arten und Unterabteilungen der Tugenden und Laster entnehmen, teils von den wichtigsten Beziehungen des menschlichen Lebens, teils von den Hauptpunkten der überredenden Unterweisung. Eine Ordnung derselben kann sich jeder nach eigenem Gutdünken schaffen; wenn nicht, kann er sie dem Cicero oder dem Valerius Maximus, aber auch aus Aristoteles und dem heiligen Thomas entnehmen. Schließlich gibt es ja auch eine natürliche Ordnung, der man folgen kann, das macht nicht viel aus. Dabei kommt es nicht auf Vollständigkeit an, man muß nur auf die Punkte achten, die man eben bei der Darstellung am häufigsten braucht. Das wird sich also nach dem Zweck der Darstellung richten. Soweit es sich nicht um moralische Kategorien handelt, wird man teils Beispiele wählen, teils Loci communes." Wir sehen aus dem Folgenden, daß Erasmus unter den Loci communes schon durchaus Sentenzen versteht, die allgemein lehrhaften Charakter haben[69]. Und er legt dar, wie alle Wissenschaften, z. B. auch Mathematik und Physik, den Stoff dazu liefern können. Aus den Beispielen, die er davon gibt, erhellt ohne weiteres, daß es sich ihm schon gar nicht mehr darum

handelt, wie ein solcher allgemeiner Satz etwa logisch abgeleitet werden könne, als vielmehr, was sich aus einem Erfahrungsinhalt durch Beziehung auf einen solchen Satz an moralischen Gemeinplätzen gewinnen läßt. Wir sehen, die moralische Welt steht bereits in ihren einzelnen Formulierungen fest — wozu hätte denn auch das ganze Altertum, das heidnische wie das christliche, moralisch und sentenziös gearbeitet? — es handelt sich nur darum, das ganze Erfahrungswissen auf sie zu beziehen. Die Werte haben bereits eine feste Relation in sich, wenn auch noch keine zu einem Oberbegriff.

Diesen Oberbegriff nun zeigt uns die Methodus oder, wie es später heißt, die Ratio seu compendium verae theologiae[70]. Das ist die berühmte Anweisung zum Studium der neuen erasmischen Theologie, die er zuerst 1516 mit seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testaments erscheinen ließ. Es ist das eigentliche Programm der Wiederherstellung des Christentums. Er beginnt mit einer Ausführung über die sittlichen Eigenschaften des neuen Theologen, dann folgt eine weitere über die Sprachen und die Wissenschaften als Hilfsmittel der neuen Theologie. Von da gelangen wir zu dem Hauptpunkt, der Einführung in den eigentlichen Kern und Sinn des Christentums. Das ist der Satz: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," und daraus folgt für Erasmus, daß sich alle ethischen Attribute, die sich auf dieses Reich Christi sollen beziehen lassen, aus einer einfachen Entgegensetzung zu den Kennzeichen des irdischen Lebens ergeben müssen[78]. Man könnte an die Entgegensetzung des geistlichen und des natürlichen Menschen bei Luther denken, aber das ist bei Erasmus sofort ins Soziale übertragen und an dem Begriff der Kirche, allerdings einer Kirche, die nun ganz pädagogische Erziehungsanstalt und moralische Gesinnungsgemeinschaft geworden ist, gemessen. Vielleicht sehen wir am deutlichsten, was Erasmus wollte, wenn wir einen Bericht heranziehen, den Beatus Rhenanus uns über eine Predigt Zwinglis von 1518 erstattet hat, also aus einer Zeit, wo Zwingli noch ganz erasmisch ist. Es heißt dort[71]: „Ihr zeigt auf der Kanzel die ganze Lehre Christi, kurz, gleichsam auf einer Tafel abgemalt, und zwar also: deshalb ist Christus von Gott auf die Erde geschickt worden, uns den Willen seines Vaters zu

lehren und zu zeigen, daß diese Welt, das heißt Reichtum, Ehre, Herrschaft, Vergnügen und dergleichen, gänzlich verachtet werden muß, aber das himmliche Vaterland mit ganzem Herzen gesucht werden muß, um uns Frieden und Eintracht und eine schöne Gemeinschaft aller Dinge (denn das Christentum ist ja nichts anderes als dies[72]) zu lehren, so wie sie einst Plato, den wir den großen Propheten beizählen müssen, nach seiner Art in seiner Republik zu erträumen schien, um von uns wegzunehmen die törichten Leidenschaften für irdische Dinge, für das Vaterland, für Eltern, Verwandte, für Gesundheit und die übrigen Lebensgüter. Denn Christi Leben ist nichts anderes als seine alles Menschliche übertreffende Lehre."

Erasmus führt das durch die Reihe der Tugenden und Laster durch, die nun also hier in einer festen Beziehung auf das Königreich Christi erscheinen, und sagt dann: „Das sind die neuen Satzungen unseres Meisters, die keine philosophische Zunft bisher überliefert hat." Er konstruiert dann zugleich eine Stufenreihe dieser Werte: es gibt völlig Verbotenes, es gibt unbedingt Befohlenes, es gibt Empfohlenes, Verworfenes und Gleichgültiges[73]. Er erneuert also die kasuistische Arbeit der Scholastik, aber es fehlt die Beziehung auf das Gebiet der Verdienste, und es fehlt ebenso der Stand der Vollkommenheit.

Um dieses Bild logisch einheitlich und einwandfrei zu gestalten, braucht es die philologische Interpretation der einzelnen Stellen: „Der Leser muß darauf achten, woher ein Ausspruch stammt, wer ihn tut, an wen er gerichtet ist, zu welcher Zeit, bei welcher Gelegenheit, in welcher Form, was vorherging, was folgt[74]." Es braucht außerdem eine geschichtliche Stufung der Heilsgeschichte, die der moralischen Stufenreihe Begründung und Unterbau gibt. Es ist ein an sich sehr interessanter Versuch einer „Erziehung des Menschengeschlechts" auf und durch Christus[75], zunächst freilich nur mit dem Zweck, durch diese zeitliche Scheidung die Eintracht in den Aussagen der Schrift herzustellen. Es braucht endlich die Einsicht, daß das Leben in Christi in nichts von seiner Lehre verschieden ist, und daß also in dieser die Vorbilder für jede Lebenslage des Christen bereitliegen[76]. Das ist die erasmische Umformung des Begriffs der Nachfolge Christi.

Um aber die Masse der Beispiele, die sich aus der Schrift und aus der ganzen antiken Literatur ergeben, auf dieses ethische System zu beziehen und dauernd verfügbar zu machen, braucht es die Loci communes[77]: „Was ich jetzt sagen will, dürfte dem, der davon den richtigen Gebrauch macht, den größten Nutzen bei diesem Unternehmen bieten. Du mußt dir einige theologische Grundbegriffe (Loci theologici) entweder selbst schaffen oder irgendwo aus der Überlieferung entnehmen und auf diese alles, was du liest, wie in Nester verteilen, um es nach Bedarf dort unterbringen oder von dort hervorholen zu können. Solche Grundbegriffe wären: Glaube, Fasten, Standhaftigkeit im Unglück, Unterstützung der Schwachen, Gehorsam gegen gottlose Obrigkeiten, Vermeidung von Anstoß bei den Einfältigen, Studium der Heiligen Schrift, Pietät gegen Eltern und Kinder, christliche Liebe, Ehre der Vorgesetzten, Neid, Verleumdung, Keuschheit und so Unzähliges. Diese mußt du in eine Ordnung bringen, nach den Gesetzen des Widerspruchs oder der Ähnlichkeit, wie wir das auch in unserer Copia gezeigt haben, und alles, was dir bemerkenswert erscheint in allen Büchern des Alten Testaments, in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und den Briefen der Apostel, darauf beziehen. Und wenn man will, so kann man dann auch die alten Ausleger und schließlich auch die heidnische Literatur hier unterbringen, soweit man sich davon einen Nutzen verspricht."

Hier also haben wir nun den neuen Gebrauch der Loci. Es sind keine logischen Begriffe mehr, weder Prädikamente noch Prädikabilien, wie bei Agricola; es sind eben Loci communes, d. h. themata disserendi, abgezogen aus der Betrachtung einer bereits geordneten moralischen und physischen Welt. Entweder versteckte Axiome: z. B. dem Armen muß man helfen, Christ sein heißt mildtätig sein, oder Begriffe, auf die eine Wertbeziehung möglich sein soll, und die selbst bereits ihre feste Stellung in der Wertskala erhalten haben, wie etwa Glaube und Fasten. Diese Ordnungen tragen ebensosehr das Merkmal der Notwendigkeit und Folgerichtigkeit in sich wie die der scholastischen Lehrgebäude, nur daß es jetzt keine logische, sondern eine ethische Notwendigkeit ist. Und dies war ja die ganze Tendenz des erasmischen Christen-

tums, er wollte die Kirche als sakramentale Heilanstalt mit der neuen Bildung versöhnen, indem er das ganze mit der Ausbildung der Sakramentskirche verbundene System von Belohnungen und Strafen zugunsten eines erziehlich wirkenden Systems rein ethisch gedachter Werte zurücktreten ließ. Der Spielraum, den die neuen Begriffe dem Nachdenken lassen, ist anderer Art als der, den die aristotelische Scholastik dem Denken zugewiesen hatte. Aber die Prinzipien sind ebensosehr unbezweifelt und der Diskussion entrückt. Die Arbeit des einzelnen kann sich nur darauf richten, das Erfahrungswissen, das der so gestalteten moralischen Welt zugrunde liegt, nun noch einmal, wie es Erasmus schon getan hat, auf dieselben oder doch auf ähnliche moralisch-religiöse Begriffe zu beziehen. Daß das Ergebnis dasselbe sein wird, ist für diesen humanistischen Optimismus selbstverständlich. Vielleicht ist das, was Erasmus vorschwebte, am idealsten, wenn auch mit sehr veränderten Zielen später von Zwingli in seiner „Schola Tigurina" ververwirklicht worden.

V

Blicken wir von hier auf das System Melanchthons zurück, so wie es uns die Tübinger Rhetorik gezeigt hat, so sehen wir ihn in einem merkwürdigen Zwiespalt befangen. Er ist noch durchaus überzeugt, daß die Dialektik die Denkformen zu liefern hat, die Rhetorik die Anschauungen. Er legt den größten Wert auf die von Aristoteles in seiner Dialektik behandelte evidente und geordnete Darlegung des Wissens. Auch seine Loci sind zum Teil noch die des Agricola, aber sein Interesse haftet bereits an denen des Erasmus, an den Axiomen und Normbegriffen der moralischen, geistigen, kirchlichen und staatlichrn Ordnungen[78]. Nur das unterscheidet Melanchthon schon jetzt von Erasmus, daß er der Begriffsdefiniton einen besonderen Wert beilegt[79]: „In jeder Disziplin ist es notwendig, mit einer Erörterung der einfachen Begriffe anzufangen und erst nach einer Klarstellung ihres Wesens über Wahrheit und Falschheit eines Satzes zu urteilen. Denn man kann doch nicht sagen, ob die Ideen die Ursachen der Dinge sind, wenn man nicht weiß, was eine Idee ist, und dies wieder kann man nicht wissen,

wenn man nicht die Kategorien heranzieht, die auf die Frage nach dem Was? antworten, also die Kategorien der Substanz, des Accidens, der Kausalität, Teilbarkeit usw." Das bezieht er schon durchaus auf die Wertbegriffe, die bei Erasmus die eigentlichen Loci geworden sind[80]. Aber die logischen Grundlagen seiner Argumentation sind hier doch noch die des Agricola. Auch Melanchthon denkt sich die Dialektik als die Wissenschaft von der Definition; die Rhetorik, wenigstens soweit sie Topik sein will, setzt erst bei den Urteilen ein, und es handelt sich vor allem um die richtige Verbindung beider. Auch bei Melanchthon ist der Gegensatz gegen den alten Wissenschaftsbetrieb zunächst durchaus, wie bei Agricola, ein Gegensatz der Methode. Von da aus gewinnt er seinen eigenen Standpunkt. In der Vorrede zur Dialektik, die er 1520 herausgab, stehen zwei Sätze, die man programmatisch für ihn nennen kann. Der eine betont die Verbundenheit aller Wissenschaft unter sich, der andere die Notwendigkeit der Dialektik für die Festlegung der obersten Begriffe[81]. Das ist ganz im Sinne des Agricola gedacht, und auch die Ablehnung der „Meinungen" (opiniones) ist allgemein humanistisch. Melanchthons Sinn ist eben: An Stelle der dialektischen Diskussion solcher bloßen Meinungen soll die Beziehung auf die causae communes, d. h. auf das Material der Erfahrungswelt, treten. Zu diesem Zweck müssen sie auf Loci, Typen, Kategorien, Axiome reduziert werden; das Wesen dieser Loci festzustellen, ist Sache der Dialektik, ihre Auswahl ergibt sich ebenso aus den Bedürfnissen des Erfahrungswissens wie aus denen der Mitteilung.

Das Ziel des ganzen Verfahrens ist also noch immer die intellektuelle Ordnung des Agricola, und zwar auch bei Melanchthon mit Vorbehalt des dialektischen Zweifels. Denn auch Melanchthon sucht in jedem Axiom das Problem, den „status", wie er sagt, und er bemerkt: „non erit status, nisi dubii thematis[82]."

Aber an diesem Punkte zeigt sich der Unterschied, der Melanchthon doch hier schon von Agricola trennt. Fanden wir bei Agricola, daß ein erkenntnistheoretisch angelegtes System durch die Bestrebungen gekreuzt wird, dem logischen Prinzip mit den Mitteln der Rhetorik eine allgemeine Überzeugungskraft zu sichern, so können wir bei Melan-

chthon sagen, daß das störende Element das Ethische ist. Er ist damit einverstanden, daß bei der rein wissenschaftlichen Erörterung, dem genus didacticum, die loci der Beweisgründe die reinen Kategorien und die τόποι des Aristoteles bleiben, also Definition, Kausalität, Gattung, Art, Gegenteil und Ähnlichkeiten. Aber in der „erwägenden Rede" — das ist das genus deliberativum —, wo es sich immer um Güter und Nichtgüter handelt, müssen die ethischen Begriffe des honestum, des utile und des facile die loci generales werden, weil über sie Übereinstimmung vorausgesetzt wird, und die kategorialen der wissenschaftlichen Erörterung werden zu Mitteln, die den Oberbegriff beweglich machen sollen[88]. Sie antworten bei Melanchthon auf die — freilich nicht erkannte — Frage: Wie ist die sittliche Vorstellung aus den Lebensvorgängen entstanden? Deshalb wird bei dem Begriff des Sittlich-Zulässigen nach Wesen und Ursachen gefragt, bei dem des Nützlichen genügt die Aufzeigung der Wirkungen, und bei dem des praktisch Durchführbaren sogar die sich in Beispielen ausdrückende Erfahrung.

Hier sind wir nicht mehr bei Agricola, sondern bei Erasmus. Aber die methodische Grundlage des Agricola ist geblieben. Der dialektische Zweifel, bei Agricola ein organischer Bestandteil seines Denkens, steht hier in einer aus ganz andern Quellen stammenden, noch nicht zur Klärung gelangten Gedankenmasse.

Und nun kommt Melanchthon nach Wittenberg.

Er hat die große Epoche seines Lebens, die dieser Übertritt in die Welt Luthers für ihn bedeutete, 1541 in dem Lebensabriß[84], den er für die Gesamtausgabe seiner Werke bestimmte, ergreifend geschildert. Nachdem er bemerkt hat, daß er durch seinen frühen Übergang vom Lernen zum Lehren dazu gebracht worden sei, die aus Agricola gewonnenen neuen Einsichten über die wahre Dialektik und Rhetorik in neuen Lehrbüchern dieser Disziplin niederzulegen, die immerhin auch nach seiner jetzigen Meinung für die damalige Zeit einen Fortschritt bedeuteten, fährt er fort: „Wäre jenes goldene Zeitalter, das wir damals aus der Renaissance der Wissenschaften erhofften, wirklich eingetreten und hätte mir die Muße zu wissenschaftlicher Arbeit gelassen, ich hätte vielleicht

erfreulichere Dinge, elegantere und für die Schulen nützlichere geschrieben. Aber die verhängnisvolle Zwietracht, die sich dann erhob, hat auch meine Studien erschüttert, und die traurigen Zeiten haben auch meinen Darstellungen einen traurigen Charakter gegeben." Er will jetzt nicht von dem Ursprung der kirchlichen Zwietracht reden; daß er dabei Führer gewesen sei, lehnt er ab; daß er sich ihr angeschlossen und den Teil erwählt habe, den er auch jetzt noch für den der Frömmigkeit und des Heils hält, gesteht er. Und obgleich er nicht leugnet, daß dieser Bürgerkrieg auch hohe Güter vernichtet habe, so reut ihn doch sein Entschluß nicht; die Zwietracht ist nicht seine Schuld, sondern die der Gegner, die die Wahrheit nicht haben ans Licht gelangen lassen: „Und ich getröste mich in diesen so großen Umwälzungen sowohl des Bewußtseins eines reinen Willens als auch rechter und nützlicher Handlungen, Ratschläge und Werke. Ich habe in zwei Schriften, in den Loci theologici und in dem Kommentar zum Römerbrief die Lehre unserer Kirchen zusammengefaßt, von der ich wünschte, daß sie rein und unverfälscht der Nachwelt überliefert werde ... Und ich glaube noch, daß diese Lehre gelehrt und überliefert werden muß. Ich bin auch der Ansicht, daß in der neuen Lehre des römischen Mönchtums viel Irrtümliches ist, das man nicht verschweigen darf. Deshalb habe ich, als ich mich der Lehrtätigkeit zuwandte, eifrig, sorgfältig und getreu die Hauptpunkte zusammengestellt, die ich in diesen beiden Büchern niedergelegt habe. Sollte ich dabei geirrt haben, so soll mir das nicht nachgesehen werden. Ich habe mich aber bei der Erklärung der kirchlichen Lehren des dialektischen Fadens bedient, nicht nur, weil das bequemer ist und den Inhalt leichter begreiflich macht, sondern auch, weil jeder klare und deutliche Ausdruck zugleich der bescheidenste ist. Ich habe mich dabei von der Hoffnung leiten lassen, daß einstmals die Klarheit und Evidenz, die innere Kraft und Folgerichtigkeit, verbunden mit der Bescheidenheit der Darlegung, den Weg zu einer allgemeinen Eintracht in der Bewertung der höchsten Güter öffnen könnte. Denn Wahrheiten, die logisch ausgedrückt werden, sind sicher dauerhafter, ja sogar sicherer als Unklares und verworren Ausgedrücktes."

So erschien dem vierundvierzigjährigen Mann, der ebenso früh alt ge-

worden war, wie er reif geworden war, sein Übergang nach Wittenberg und zur Theologie als ein Abfall von den schönen Wissenschaften mit ihrer natürlichen Eintracht der Überzeugung, ein Hineingerissenwerden in den Zank der Theologen, über dessen verhängnisvolle Wirkung auf die humanistische Entwicklung sich Melanchthon so oft und so bitter geäußert hat. Und nur die Hoffnung, daß das logische System, das er der neuen Theologie gegeben hatte, einmal den Weg zu einer neuen Eintracht bahnen könnte, hilft ihm über diese Empfindung hinweg.

Damals, 1518, als er nach Wittenberg kam, sah er die Dinge ganz anders. Der Brief, den er am 15. Oktober 1518 an Spalatin schrieb, klingt wie ein Jubelruf[85]: „Ich doziere vor einem vollen Hörsaal. Ich lasse den Brief des Paulus an Titus drucken, ein Stück, wie Du weißt, ebenso elegant wie fruchtbar für die Reinigung der Sitten. Dazu die Rhetorik. Dann wollen wir die Reinigung der Philosophie in Angriff nehmen, um einen richtigen Zugang zur Theologie zu gewinnen, in der wir mit Gottes Hilfe auch einmal etwas Tüchtiges zu leisten hoffen." — Was er uns da nicht erzählt, ist die innere Umwandlung, die er damals durch Luther erlebte. Sie muß eine außerordentliche gewesen sein.

Man kann wohl nicht daran zweifeln, daß Melanchthon in Tübingen, wenn er sich überhaupt zu einer bestimmten Richtung gerechnet hat, ein Erasmianer gewesen ist[86]. Mindestens seit 1511, wo Erasmus in den Gesichtskreis des rheinischen Humanismus getreten ist und Wimpfeling seine etwas altertümliche Theologie nach ihm zu modeln sucht[87], steht Erasmus auch im Gesichtskreis Melanchthons. Mindestens seit 1514, wo Erasmus sein Interesse dem reuchlinischen Streit zuwendet, ist er auch für Melanchthon der antesignanus der deutschen Theologie. In der Academia Anshelmiana in Tübingen, wo sich die Elemente der humanistischen Fortschrittspartei Tübingens sammelten, spielt Melanchthon, seit 1514 als Korrektor in der Druckerei Anshelms, eine Hauptrolle[88]. Sein Freund Ökolampad, der ihm 1515 den Agricola in die Hand gab, hat sicherlich, als er im Herbst dieses Jahres nach Basel ging, um Erasmus bei der Ausgabe des Neuen Testaments zu helfen, die Aufmerksamkeit des großen Gelehrten auf den jungen Verehrer gelenkt; denn das Lob, das Erasmus Melan-

chthon dann in dem Kommentar zum Brief an die Theſſaloniker ſpendete[89], kann doch nicht gut etwas anderes als ein Echo der Lobſprüche Ökolampads geweſen ſein, wie andrerſeits das etwas förmliche Empfehlungsſchreiben, mit dem Erasmus im April 1516 ein ſeiner eigenen Richtung ſo fern liegendes Werk, wie die Ausgabe der Chronik des Nauclerus durch Anshelm begleitete[90], doch wohl einer Bitte Melanchthons ſeinen Urſprung verdankt haben wird. Dann wagt Melanchthon im Auguſt 1516 ſeine erſte direkte Huldigung an Erasmus. Es iſt ein griechiſches Epigramm, das nicht ohne Anmut den Nektar und die Ambroſia der Redeblüten des Erasmus pries. Und ſchon im März 1517 konnte Ökolampad, der ſich von ſeiner Gehilfentätigkeit bei Erasmus auf ſeine Pfarrei nach Weinsberg zurückgezogen hatte, an Erasmus ſchreiben: „Von Melanchthon habe ich häufig Briefe. Immer erwähnt er Dich darin und bittet mich, ihn Dir zu empfehlen. Er iſt in jeder Weiſe der Liebe eines Erasmus würdig, denn er verſpricht in Beredſamkeit, Geiſt, Wiſſen und Lebensführung ein zweiter Erasmus zu werden. Wenn irgendein Deutſcher, ſo er[91].“ Erasmus hat dieſe letzte Bemerkung mit etwas ſäuerlichem Lächeln quittiert[92], aber er hat doch ernſtlich daran gedacht, Melanchthon in ſeine Bahn zu lenken. Schon 1516 bot er Reuchlin an, ihn nach England zu ſchicken[93]. „Vielleicht will er nach Italien. Aber jetzt iſt England Italien, und, wenn ich nicht irre, mehr als dies.“ Sicherlich, wenn Melanchthon damals nach England in den Kreis der Oxford Reformers gekommen wäre, er hätte ein Mitarbeiter und vielleicht ein Nachfolger des Erasmus werden müſſen.

Aber auch ſo hatte Ökolampad recht. Wenn je ein Deutſcher, ſo hatte Melanchthon die Anlage, ein Erasmianer zu werden. Dieſelbe Weichheit der Natur, verbunden mit polemiſchem Tätigkeitsſinn, dasſelbe Intereſſe an der Bücherwelt, die beiden ein gut Teil des menſchlichen Lebens erſetzen muß, dieſelbe Wendung vom lateiniſchen Humanismus zum griechiſchen — damals ſchrieb Melanchthon in Tübingen ſeine griechiſche Grammatik, ſicherlich, wie auch Allen vermutet, nicht ohne die Beeinfluſſung durch das griechiſche Neue Teſtament des Erasmus — derſelbe Zug zur Irenik zwiſchen der antiken Kulturwelt

und der Religiosität. Dabei ist es nicht nötig, anzunehmen, daß Melanchthon in Tübingen bereits zu eigentlich theologischen Interessen vorgedrungen war. Wir sehen ihn noch in sehr bezeichnender Weise geteilt zwischen der durch das Haupt des Tübinger Humanismus Heinrich Bebel vertretenen historischen Richtung, die alles Heil von dem reinen Latein, von der Reform der Grammatik überhaupt erwartete, dem durch Politian repräsentierten philologischen Enzyklopädismus, mit dem sich eben damals die erasmische Richtung auseinanderzusetzen begann[94], und dem großen Plan eines gereinigten Aristoteles, der doch wohl auf Einflüsse der Pariser Schule des Jacques Favre d'Etaples zurückgeht[95]. Die Briefe an den Alpirsbacher Konventualen Ambrosius Blaurer, den späteren Reformator von Konstanz, zeigen ihn in diesem ganzem Wirbel von Interessen. Daß er in diesen Briefen die „Humanität" seinem Wesen gemäßer findet als die „Gelehrsamkeit", wird man nicht als wirkliche Selbsterkenntnis des Zwanzigjährigen nehmen. Im Grunde ist er noch ganz Gärung. Die Erwartungen, die sich früh an das Wunderkind knüpften, haben ihn ebenso beunruhigt wie angetrieben, und daß er eher lehren mußte, als er ausgelernt hatte, hat er später richtig als einen Mangel empfunden. Nur die Leidenschaft für die griechischen Quellen sieht man deutlich. Aber es genügt, wenn wir annehmen, daß die schon in seiner Heidelberger Zeit unter dem Einfluß Wimpfelings begonnene Hinneigung zur christlichen Antike durch Erasmus ihre Verstärkung und Umgrenzung erhielt, damit wir die Klagen verstehen, mit denen Melanchthon von Tübingen Abschied nahm[96]: Die Universität kommt ihm als ein Sklavenhaus vor, bei dem man unter Kindern kindisch wird. Er spürt ein Stückchen Neigung in sich, ihr so oder so zu entfliehen, vielleicht die philosophische Einsamkeit aufzusuchen, die seit Petrarca viele Humanisten bald ernsthaft, bald phrasenhaft als ihr Ideal sich ausgemalt hatten. Aber er fühlt, daß er nicht stark genug dazu ist. Melanchthon braucht Menschen, die ihn an sich ziehen, ihm eine feste Richtung geben. Damals vielleicht mehr als je später in seinem Leben.

Soweit wir also sehen können, muß dies letzte Jahr seines Tübinger Aufenthalts eine Krisis für ihn bedeutet haben. Es ist eine der bedauer-

lichsten Lücken in unserer Kenntnis seiner Entwicklung, daß wir ihren Charakter nur erschließen können. Beurteilen wir aber seine geistige Lage nach der Antrittsrede, die er in Wittenberg am 29. August 1518 hielt[97], so ist er nun völlig ergriffen von der durch die erasmische Schule begründeten, durch den Reuchlinschen Streit in Deutschland zum Durchbruch gelangten Ansicht, daß die „Renaissance der Wissenschaften", die eben im Aufgehen ist, einen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit, eine Absage an die ganze Scholastik bedeutet. Er eignet sich die Periodisierung der geistigen Entwicklung der abendländischen Welt an, die wir zuerst bei den rheinischen Freunden des Erasmus finden[98]: Mit dem Fall des römischen Reichs sind auch die Wissenschaften gefallen, von da beginnen die „infelicia tempora", der letzte Kirchenvater, Gregor der Große, ist zugleich der „Vortänzer und Fackelträger" der sinkenden Theologie. Damit verschwindet der alte Kreis der freien Künste, den Melanchthon noch in seiner Tübinger Rede von 1516 gepriesen hatte[99], und der lediglich eine humanistische Ausdeutung des scholastischen Bildungsaufbaus gewesen war. Die ganze Tübinger Zeit erscheint ihm jetzt ebenso als eine verlorene, wie jene große Unterbrechung in dem Gange des europäischen Geistes. Bis in den Ausdruck hinein wirkt in seiner Schilderung die große Satire der Dunkelmännerbriefe[100].

Die letzte Wendung zu dieser Erkenntnis muß ihm durch Aristoteles gekommen sein[101]. Bei seinem Tübinger Lehrer Franz Kircher (Stadianus) hört er im letzten Jahr seines Tübinger Aufenthalts die Analytica posteriora, die Lehre von den Beweisen, dieselbe Schrift, die die Scholastik aus der Logik entfernen und der Metaphysik zuweisen wollte. Er selbst hat sich indessen aus den Schriften der Florentiner Platoniker und Hermolao Barbaros eine Kenntnis der griechischen Kommentatoren verschafft, die den Aristoteles im Geiste des neuen Platonismus auslegten. Er glaubt nun seinerseits zu erkennen, daß die ganze Schrift mehr der Rhetorik als der Dialektik angehöre, d. h. er denkt Gedanken weiter, die Agricola in ihm angeregt hatte, daß nämlich die Dialektik auf die Methodenlehre beschränkt sein muß, die Wissenschaftslehre aber nach den Grundsätzen der Rhetorik zu gestalten

ist[101a]. Dann wäre also diese rhetorische Wissenschaftslehre an die Stelle der scholastischen Metaphysik getreten. Es war ein echt humanistischer Gedanke, daß Melanchthon aus diesem Tatbestand den Schluß zog, das werde sich von selbst ergeben, wenn man den echten Aristoteles durch Wegschaffen der gefälschten Auslegungsüberlieferung wiederhergestellt habe. Auch die Italiener hatten längst so gedacht, aber ihnen war es darum zu tun gewesen, zu erweisen, daß auch Aristoteles wohlredend sei wie Plato. Für Melanchthon handelte es sich aber darum, ein neues und echtes organon scientiarum aus ihm zu schaffen. Er hat, wiederum ganz nach der Sitte der Zeit, sogleich eine Art von Sozietät dafür zusammengebracht und sich selbst innerhalb derselben offenbar ein gutes Stück der philologischen Arbeit, die ihm lag und die er damals schon an andern Texten versuchte, vorbehalten; denn er spricht von diesem Plan in dem Nachwort seiner griechischen Grammatik, die er in den letzten Monaten seiner Tübinger Zeit in Hagenau bei Thomas Anshelm drucken ließ[102]. Gerade in dieser Druckerei ist ihm die enzyklopädische Richtung der Bebel-Celtis-Schule, von der er sich nun auch schied, noch einmal in besonders abschreckender Gestalt entgegengetreten. In der Offizin Anshelms traf er den Ettlinger Franz Irenicus, der dem Drucker den Entwurf seiner Germaniae Exegesis anbot. Das war die phantastischste Darstellung, die der deutsche romantische Humanismus bis dahin auf die Bahn gebracht hatte. Melanchthon hat den jugendlichen Verfasser vergebens gewarnt, das Werk drucken zu lassen[103]. Über Stil und Inhalt hat er sicher nicht anders geurteilt, als Erasmus es tat, als ihm das vollendete Werk zu Gesicht kam[104].

So kommt Melanchthon nach Wittenberg, mit dem festen Plan der Wiederherstellung der Wissenschaften[105]. Alles ist jetzt bei ihm an dem neuen Begriff der Humanitas orientiert, die gleichmäßig „Sittigung" und „Naturerkenntnis" ist. Über dem alten, natürlich ebenfalls gereinigten Trivium erhebt sich nun für ihn ein Oberbau der humanistischen Disziplinen — sic enim philosophiam voco[106] —; die griechische Welt wird dabei das reale Wissen und die Moralbegriffe liefern, die Geschichte als große Beispielsammlung die Anwendung davon. Denn der alte Zug zur Lehrhaftigkeit, den wir schon bei dem jugend-

lichen Studenten in Tübingen bemerken, ist Melanchthon geblieben. Schon zeichnet er die beiden großen Bezirke ab, in denen die von ihm selbst zu begründende neue Bildung sich einmal so umfassend auswirken sollte, den Dienst des Staates und der Kirche[107]. Für diese letztere wird neben dem Griechischen noch das Hebräische notwendig sein, auf das sich jetzt Melanchthon selbst mit neuem Eifer wirft. Aber es ist noch gar kein Gedanke daran, daß dies Bildungsideal mit dem religiösen in irgendeinem Widerstreit stehen könnte. Im Gegenteil, wie mit den echten Wissenschaften auch die echte Frömmigkeit verfallen und durch Menschensatzungen verschüttet worden ist, so werden sich diese beiden jetzt zusammen erheben, und Melanchthon selbst ist noch der „homo philosophus", der sich von den Theologen unterschieden weiß[108].

Es ist völlig der Vorstellungskreis des Erasmus, wie er zuletzt noch und am großartigsten in der Widmungsepistel zutage getreten war, mit der Erasmus sein griechisches Neues Testament dem Papste Leo X. zugeschrieben hatte. — Wie nahe sich diese Ziele Melanchthons noch immer mit den Tendenzen der Erasmusschule berühren, sieht man, wenn man liest, wie später Beatus Rhenanus in seinem großen Widmungsbrief an Karl V., den er der Gesamtausgabe der Werke des Erasmus 1540 vorausschickte, die theologische Lebensarbeit seines väterlichen Freundes zusammenfaßte. Auch diese war danach nichts anderes als ein Zurückgehen von der Theologie der Summisten zu den Vätern und zur Bibel selbst[109].

Und nun tritt Melanchthon neben Luther[109a].

Das erste, so scheint es, was er durch ihn erlebte, war die Bekehrung zu Paulus. Nun sieht er nicht mehr, wie die ganze erasmische Theologenschule, Paulus nur im Lichte eines ersten und vorzüglichsten Verkünders der „Philosophie Christi", die man sich aber doch zunächst aus den Evangelien zu entnehmen habe; er sieht vielmehr das ganze Evangelium, wie Luther selbst, durch das Mittel des Paulus. Und dies nicht nur in dem Sinn, daß Paulus mehr als die Evangelien die eigentliche „Kenntnis von Christus" vermittele, sondern auch, wie er in einer Festrede vom 25. Januar 1520 am Tage Pauli Bekehrung sagte[110],

daß Paulus auch ein Kompendium der Weisheit überhaupt sei. „Wenn es dich darnach verlangt, die ganze Theologie im Abriß zu finden, wenn dich darnach gelüstet, zu erkennen, was die Wurzel der Tugenden und der Laster ist, welches ihre Früchte, welche Lebensführung eines Christenmenschen würdig ist, was deine Pflicht gegen die Obrigkeit, die geistliche und die weltliche, gegen dein Volk, gegen göttliches und menschliches Gesetz ist, keiner sagt dir das genauer, keiner eingängiger als Paulus." Auch das ist ein Echo Luthers. So hatte Luther Paulus schon in seinem Kommentar zum Römerbrief 1515 aufgefaßt.

Das zweite, was Melanchthon durch Luther erlebte, war die Bekehrung zu Luthers Rechtfertigungslehre. Sie war bei Luther bekanntlich so zustande gekommen, daß sich ihm der Gegensatz zwischen der vollendeten Sündhaftigkeit des Menschen und der Gerechtigkeit Gottes in dem Begriff der justitia Dei passiva schlichtet, d. h. in dem Gnadenurteil Gottes, dessen wir nur durch die Erkenntnis unserer eigenen Unfähigkeit zu jeder Art von Selbstrechtfertigung gewiß sind. Zu diesem „Urerlebnis" war dann bestätigend das Bildungserlebnis getreten, das neue Verständnis der Paulusstelle von dem Gerechten, der aus dem Glauben lebt. Zu dem augustinischen Gegensatz von Sünde und Gnade kam der paulinische von Gesetz und Evangelium.

Für Melanchthon muß der Vorgang beinahe umgekehrt verlaufen sein. Wir sahen, er kommt nach Wittenberg mit dem Gedanken einer Reinigung der Philosophie, insbesondere einer Reinigung des Aristoteles. Nun lernt er durch Luther diesen Aristoteles als den eigentlichen Vertreter der „Vernunft" kennen, die die schlimmste Feindin der Gnade ist. Er lernt, daß der Geist, von dem die Schrift spricht, immer nur der Heilige Geist ist, daß die Schrift mit dem Worte σάρξ den ganzen Menschen bezeichnet, und er erlebt eine vollständige Erschütterung seines bisherigen intellektualistischen Gleichgewichts und besonders seines philosophischen Optimismus durch die Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und der Unfreiheit des menschlichen Willens. Die eine vernichtete die ganze humanistische Psychologie, die andere zerbrach das Kernstück der humanistischen Ethik. Setzen wir insbesondere die bisherige Bewußtseinsstellung Melan-

chthons als erasmisch voraus, so ist sie in allen wesentlichen Punkten aus den Angeln gehoben.

Wir können den Hergang noch einigermaßen in seinen einzelnen Stufen beobachten. In den Thesen, die Melanchthon am 19. September 1519 zur Erlangung des theologischen Bakkalaureats verteidigte[111], steht als erste: „Der Kern der menschlichen Natur ist Eigenliebe" und am Schlusse: „Das Streben der Natur geht mehr auf das Gute als auf die einfache Erhaltung". Das eine ist die These Luthers, das andere die des Naturrechts, auf dem der Humanismus ruhte. — Eine andere Gruppe von Thesen — es sind die zwölfte bis fünfzehnte — entwickelt den neuen Begriff des Glaubens, und zwar im Zusammenhang mit dem der Vernunft. Aber Vernunft und Glaube sind hier noch keine Gegensätze, sondern Glieder einer Reihe, deren Zusammenhang durch den Willen vermittelt wird: Der Intellekt ist auf das Logische und Sinnlich-Erkennbare beschränkt. Der Wille kann ihn darüber hinaus zur Zustimmung zwingen, wenn er ihm Wahrscheinlichkeitsbilder[112] bietet. Aber nur wenn der Wille durch die (von Gott gewirkte) Liebe ergriffen wird, kann er dem Intellekt befehlen, auch einen Gegenstand des Glaubens zu bejahen. — Und das Ergebnis? Hic assensus fides est seu sapientia. Das heißt: Der intellektualistische Vorgang muß auf eine höhere Stufe gehoben, in das Reich der nur noch glaublichen, nicht mehr erkennbaren Objekte erhoben werden, wenn die Bejahung notwendig sein soll. Das ist die lutherische Aufhebung der Wahlfreiheit, aber mit Wahrung der durch den Willen vermittelten Freiheit des Intellekts, deshalb fides seu sapientia. Wenn Luther diese Gleichsetzung braucht, wird sie einen anderen Sinn haben[113]. — Nicht minder deutlich sehen wir die Zersetzung seiner Vorstellungen von der Eintracht von Philosophie und Theologie. In der Vorrede, mit der er im März 1519 den Theologiestudierenden Luthers Psalmenvorlesungen empfahl, steht der alte Bau noch ziemlich aufrecht, wenn auch die „Renaissance der Wissenschaften" schon einen etwas anderen Sinn bekommen hat als in der Antrittsrede[114]. Erasmus, Reuchlin, Capito, Ökolampad, Karlstadt sind Arbeiter an ein und demselben Werk, der Wiederherstellung der „studia evangelica". Ihr

Gegenstand ist noch die gesamte und gleich zu wertende Masse der „heiligen und kanonischen Schriften", aber es gibt darunter schon einige, die wie Wegweiser[115] zu den anderen dienen können. Das sind die Psalmen und der Römerbrief. Den Psalmen insbesondere rühmt er nach, daß sie Beispiele der heiligen Geschichte bieten, die alle unsere Affekte stillen können. „Denn was nützt dir zu wissen, daß die Welt von Gott geschaffen ist, wie die Genesis sagt, wenn du nicht zugleich Gottes Barmherzigkeit und Weisheit anbetest?" Und dann: „Was nützt es dir, zu wissen, daß Gott barmherzig und weise ist, wenn du dich nicht mit der Überzeugung durchdringst, daß er dir barmherzig, dir gerecht, dir weise ist? Das heißt wahrhaft Gott erkennen; aber zu dieser letzten Erkenntnis Gottes ist die Philosophie nicht gelangt, sie ist das eigenste Eigentum des Christentums[116]." In der Festrede auf Paulus vom Januar 1520 hat Melanchthon dann noch gemeint, man trete der scholastischen Zerstückelung des Paulus am besten in den Weg, wenn man die innere Gliederung seiner Briefe, in denen er durchaus die rhetorischen Gesetze wiederfindet, mit den Mitteln der neuen Bildung darlege, und dazu sei nichts geeigneter als die Anweisung, die Erasmus in seiner Methodus gegeben habe[117]. Aber die Auffassung, daß der Römerbrief sich durch einfache Anwendung der Gesetze der Rhetorik und Dialektik dem Leser eröffne, war selbst schon ein Gegensatz gegen die des Erasmus. Der hatte 1517 in dem Vorwort zu seiner Paraphrase des Römerbriefs warnend auf die Schwierigkeit des Stücks hingewiesen, die seiner Nützlichkeit gleichkomme, ja sie fast übertreffe. Der Apostel, meinte er, habe hier gerade eine nach den Gesetzen menschlicher Kunst komponierte Rede vermieden, um nicht dem Ruhm des Kreuzes Abbruch zu tun. Erasmus befindet sich da in voller Übereinstimmung mit seinem geliebten Origenes. Melanchthon aber hat, wie wir sahen, schon von Luther gelernt, daß es einen andern Zugang zu Christus als durch Paulus nicht gibt. „Ich weiß," sagt er, „was er an mir gewirkt hat, seit ich ihm meine Seele zur Umschaffung hingegeben habe[118]". Es ist doch für seine seelische Lage im höchsten Grade bezeichnend, daß er noch immer glaubt, diesen Zugang mit den Mitteln der rhetorischen Technik, wir würden heute sagen, der Hermeneutik gewinnen

zu können. — Im Winter 1520/21 hat er dann seinen Schülern den Unterschied zwischen Luther und Erasmus unverhohlen dargelegt[119]. Der eine ist der wahre christliche Prediger, der das verkündigt, wovon die Welt und die menschliche Vernunft nichts weiß; der andere ist der Verkünder aller Gesittung, die auch die griechischen Philosophen schon gekannt haben. Und in der offenbar gleichzeitigen Anweisung an seine Hörer, wie sie studieren sollen, sind die beiden Wege nicht minder scharf getrennt: Der eine ist der heidnische, er führt allerdings zur Humanität, zur Milderung der Barbarei, aber nicht weiter. Der andere führt zum Evangelium. Wohl braucht auch er noch die „Sprachen", Melanchthon weiß auch hier noch, wie in seiner Antrittsrede, daß das Evangelium mit den Sprachen verfallen ist und sich nur auf dieser Grundlage wieder erheben kann, und dazu bleibt Erasmus mit seiner Schrift von der Unterweisung (De ratione discendi) der beste Führer. Aber das ist nur die Vorbereitung, die Sprachen selbst gehören auf die Seite des Heiligen Geistes. Melanchthon hat nun auch das von Luther gelernt, daß „unsere Theologie" unter den Alten und den Neueren nur einen Helfer hat, Augustinus, und er warnt seine Schüler vor Origenes und Hieronymus[120]. Das sind dieselben, bei denen Erasmus mit Recht seinen eigenen Geist wiederfand, mit denen er, wie er in der Methodus sagte, lieber ein „Rednerlein" sein wollte als mit einigen Übermenschen seiner Zeit ein Theologe[121].

VI

So sehen wir auf Schritt und Tritt, wie in den erasmischen Relativismus bei Melanchthon die Polarität des lutherischen Denkens hineingefahren ist. Und das ist nun die Bedeutung, die die Loci des Melanchthon für den Zusammenhang der humanistisch-reformatorischen Entwicklung haben, daß sie versuchen, diese Polarität mit den Mitteln der Dialektik zu einem System zu gestalten, wie es Erasmus selbst, wie es vor ihm Agricola für ihren Denkbereich gestaltet hatten.

Erasmus hatte in seiner Ratio einleitend den Weg angezeigt, wie man sich der wahren Theologie innerlich nähern könne. „Paulus nennt die

Darlegung der Geheimnisse der Schrift nicht Philosophie, sondern Prophetie. Die Prophetie aber ist eine Gabe des Heiligen Geistes. Diesem mußt du also deine Seele öffnen, auf daß auch du nach dem Worte des Propheten Gott-gelehrt (θεοδίδακτος) zu heißen verdienst ... Das sei dein erstes und einziges Ziel, dies dein Gelübde; laß dir das eine angelegen sein, daß du innerlich umgeschaffen wirst, daß du entzückt wirst, daß du dich ganz in das verwandelst, was du lernst." Es scheint nicht viel anders zu sein, wenn Melanchthon sagt[122]: „Es gibt nur einen Lehrer, der zugleich die einfachste und die gewisseste Lehre hat, der Heilige Geist. Er hat sich ganz unvermittelt und ganz einfach in der Heiligen Schrift ausgesprochen, und wenn dein Geist in diese gleichsam verwandelt ist, dann wirst du, wie alle anderen theologischen Wahrheiten so auch den Sinn dieser Stelle — es handelt sich um eine Sacharja-Stelle — verstehen." Aber wenn Erasmus von da den ganzen Umkreis der Bildung an sich heranzieht, so benutzt Melanchthon die neue Erkenntnis, um zu erklären, daß die Menschen, die nicht mit dem Urteil des Heiligen Geistes, sondern mit menschlichen Maßstäben an die Dinge gehen, nichts als die Schatten der Dinge erkennen. Sie sind nicht anders als die platonischen Höhlenbewohner, die nur die Abbilder der Dinge sehen. „Denn wer von den Philosophen oder von den scholastischen Theologastern hat je etwas von dem Urbild der Tugend oder des Lasters gesehen?" Und so ist es denn auch ganz ersichtlich, daß die ganze Widmungsepistel an Tilman Plettner, die Melanchthon den Loci vorausschickt, nichts ist als eine große Polemik gegen die Gedankenrichtung des Erasmus oder, sagen wir besser, ein Akt der Selbstbefreiung Melanchthons von dieser Gedankenrichtung. Denn die Verehrung für Erasmus ist er ja nie los geworden, wie denn ein Hauptzug seines Wesens die dankbare Erinnerung an die ersten Führer seines Geistes gewesen, auch wenn er sich längst von ihnen losgemacht hatte. Aber hier ist der Grundton Entgegenstellung. Die wörtlichen Anklänge an die eben zitierte Stelle des Erasmus sind sicher. Um so wichtiger ist denn auch hier die Polemik gegen Origenes und im Zusammenhang damit die gegen die „unzutreffenden Allegorien und die ganze Masse der philosophischen Meinungen", die bei ihm das

Wesentliche sind, und dann auch hier die Gegenstellung gegen Ambrosius und Hieronymus[123]. Hier spricht aus Melanchthons Rede Luther selbst, sehr zu Recht am Eingang eines Werks, das nun mit den Grundbegriffen der lutherischen Theologie, wie Luther sie sich etwa bis 1515 gewonnen hatte, zu arbeiten unternahm.

Diese Grundbegriffe sind nun also die beiden Gegensatzpaare Luthers: Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium. Aber wir lenken sogleich unsere Aufmerksamkeit darauf, daß Melanchthon diese Ordnung verändert und zunächst die Beziehungen zwischen Sünde und Gesetz und dann die zwischen Evangelium und Gnade erörtert hat. Schon räumlich drängt die erste Erörterung vor. Und man kann sagen, daß der Satz des Apostels: e lege cognitio peccati, durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde, den wichtigsten Locus für Melanchthon bildet.

Ich versuche seinen Gedankengang in der Behandlung dieses Satzes zu rekonstruieren, und damit zugleich die Eigentümlichkeit der Loci überhaupt klarzumachen.

Der Satz ist, nach seiner Ausdrucksweise in der Rhetorik, ein thema compositum, er hat zwei extrema, die ἄκρα des Aristoteles, nämlich lex und peccatum[124]. Der Untersuchende hat nun auf die einfachen Begriffe zurückzugehen und dann festzustellen, ob sie nach Begriffsabgrenzung, Qualität, Relation und Kausalität vergleichbar sind. Das geschieht nun auch, sowohl der Begriff peccatum wie der Begriff lex werden nach den Regeln der Topik behandelt. Dabei macht es nicht viel aus, daß wir beim peccatum deutlich die kategorischen Fragen quid sit, unde sit, an sit, quomodo sit mit Hinzufügung der opposita oder contraria erkennen[125], während der Begriff der lex in einer einfachen partitio erörtert ist. Wichtiger ist der andere Umstand, daß die beiden Begriffe von vornherein ungleich umgrenzt sind. Denn während Melanchthon bei dem Begriff peccatum sagt, daß er die „relationes rationis in peccato", d. h. also die Beziehungen der Sünde auf einfache Vernunftwahrheiten, als sophistisch ablehne, und nur den Begriff Sünde nach der Schrift behandeln will, gibt er von dem Begriff des Gesetzes eine ganz allgemein juristisch gehaltene Definition: „Das Ge-

ſetz iſt ein Ausſpruch, durch den ſowohl ein Sittlich-Gutes vorgeſchrieben als auch ein Schlechtes verboten werden kann. Recht iſt die Befugnis, nach dem Geſetz zu handeln. Für die Geſetze und gegen die Geſetze haben die Alten vieles geſagt, deſſen Urſprung wir gleich darlegen werden[126]." Natürlich ſtammt hier der Grundgedanke auch aus Luther. Es war ja Luthers weſentlichſte Erkenntnis geweſen, daß der Apoſtel mit ſeiner Ablehnung des Geſetzes nicht bloß das jüdiſche Zeremonialgeſetz gemeint habe, ſondern das Geſetz als ſolches. Erſt dadurch gewann er die Möglichkeit, den Gegenſatz Geſetz und Evangelium nicht etwa bloß als einen hiſtoriſchen, ſondern als einen urſprünglichen und ewigen zu faſſen. Melanchthon iſt ihm darin getreulich gefolgt. Man würde das noch deutlicher erkennen, wenn Melanchthon nun den Begriff der Sünde wirklich nur aus Paulus erläutert und den des Geſetzes nur nach den Regeln und Begriffsbildungen der ariſtoteliſchen und ciceronianiſchen Topik diskutiert hätte. Aber bei dem erſten iſt er von einem verdächtigen Eifer beſeelt, nicht nur die „ſophiſtiſchen" Meinungen über den Unterſchied von Erbſünde und einzelner ſündiger Taten an der Schwelle abzuweiſen, ſondern auch die „philoſophiſchen Tugenden" totzuſchlagen. Man glaubt die eben erfolgte Bekehrung von einer ſehr anderen Weltanſchauung zu ſpüren, und gerade in dieſem Punkte hat ſich ja der neue Rigorismus Melanchthons wenig dauerhaft erwieſen. Bei der Erörterung der Bedeutung des Geſetzes aber ſchlagen die rein theologiſchen Fragen nach der Bedeutung der Gelübde, nach dem Unterſchied von Geboten und evangeliſchen Räten vor, eben die Punkte, bei denen damals die Polemik Luthers angelangt war, ſo daß die großen Unterſchiede von Naturrecht, göttlichem und menſchlichem Recht, mit denen die Erörterung einſetzt, nicht beherrſchend bleiben. So gelangt Melanchthon natürlich nicht zu der Frageſtellung, die wir heute aus dieſer Bewußtſeinsſtellung entnehmen würden: Wie iſt bei der Annahme einer untrennbaren Einheit von ſündigem Trieb und ſündiger Tat und bei der Auffaſſung des Geſetzes als Vereinigung von ſittlicher Vorſchrift und ſtrafender Hemmung überhaupt eine Wirkung dieſes Geſetzesbegriffes auf die Sünde möglich? Er gelangt auch nicht zu dem Satze Luthers: Das Weſen des Geſetzes iſt

seine Unerfüllbarkeit, sondern er begnügt sich damit aus dem — lediglich postulierten, nicht irgendwie in der Weise, wie wir das Agricola mit dem Begriff des Rechts haben machen sehen, abgeleiteten oder erschlossenen — Begriffe des Gesetzes den Begriff der Sünde abzuleiten, so wie er eben in dem thema compositum, von dem er ausging, schon angelegt war: „Sünde ist jede Bewegung und Regung der Seele gegen das Gesetz[127].“ Es ist nur konsequent, daß er schließlich da, wo er die Kraft des Gesetzes bestimmen will, nun doch damit endet, alle menschlichen Vernunfterwägungen abzuweisen, d. h. seine eigene Definition des Gesetzes überflüssig zu machen. „Dies also ist“, heißt es am Schlusse, „das, was das Gesetz wirkt zur Enthüllung der Sünde[128].“

Solche Inkonsequenzen wird man bei jeder Beweisführung finden, die es unternimmt, einen schließlich doch nur gefühlsmäßig und erlebnismäßig einleuchtenden Zusammenhang mit logischen Formeln einfangen zu wollen. Aber soweit es mit dialektischen Mitteln möglich war, hatte Melanchthon den ersten großen Abschnitt in dem Prozeß der Heilsgewinnung, wie ihn Luther erlebt hatte, nachgebildet. Wenn der Leser seiner Erörterung bis zu diesem Punkte gefolgt war — und wir folgen ihr noch heute dank der innerlich durchglühten Beredsamkeit Melanchthons mit klopfendem Herzen —, stand er an dem Punkte, wo Luther sich vor dem Gott der Gerechtigkeit vernichtet gefühlt hatte. Und wenn er aus der humanistischen Begriffswelt herankam, wie Melanchthon selbst, so hatte er auf diesem Wege nicht nur alle irdischen Werte, sondern auch die ganze sittliche Welt, die der Humanismus aus ihnen und auf ihnen erbaut hatte, in Trümmer geschlagen.

Wie kommt man weiter?

Indem nun auch der Vorgang der Erhebung des Zerknirschten durch Gott dialektisch nachgebildet wird.

Auch wenn es sich nicht um einen Kommentar zum Römerbrief handelte, war dies nicht anders als von dem bei Paulus durchgehenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium aus möglich. Und ebenso wie wir nun vorher Melanchthon den Begriff der Sünde mit Abweisung aller psychologischen Erklärungsversuche einfach und lediglich durch den Begriff des Gesetzes bestimmen sahen, so bestimmt er

jetzt durch eine einfache und durchgehende Entgegensetzung von diesem Begriff des Gesetzes aus den des Evangeliums. In der Rhetorik stand der Begriff der lex friedlich zwischen natura und consuetudo, es folgten aequum et bonum, judicatum und pactum, d. h. bei einer Reflexion auf den Gesetzesbegriff im gewöhnlichen Sinn mußte man sich entsinnen, daß er zu den Formen des Gemeinschaftslebens gehört, und ihn aus dem Vergleich mit diesen erläutern[129]. Das ist hier natürlich nicht anwendbar. Auch aus dem „status", den Melanchthon in der Rhetorik für den Römerbrief aufgestellt hatte[130], kommt man nur auf einen Gegensatz von Gesetz und Gnade. Zwischen diese nun mußte der Begriff des Evangeliums eingeschoben werden.

Wieder sehen wir hier an einem wichtigen Punkte den Unterschied der humanistischen und reformatorischen Denkweise. Daß Gesetz und Evangelium Gegensätze seien, hatte auch schon der Humanismus erkannt. Es war einer der Hauptangriffspunkte der Humanisten gegen die verknöcherte Scholastik gewesen, daß sie die Heilige Schrift mit den Mitteln und den Methoden des kanonischen Rechts systematisieren wollte. Das wichtigste Produkt dieser Richtung, die Summa des Dominikaners Silvester Prierias, der dann im Kampf mit Luther eine so besondere Berühmtheit erlangen sollte, hatte gerade diese Auffassung klassisch formuliert. Gegen die neuen „Fundamente", die Prierias für den Glauben legen wollte, erhob sich auch Erasmus im Zorn[131]. Aber die Auffassung, die sich bei den Humanisten aus dem Gegensatz gegen diese juristische Theologie entwickelt hatte, war nun eben die Moraltheologie. Die Bibel sollte womöglich überhaupt keine „Lehre", sondern ein großes Beispielbuch sein, wie wir das bei Erasmus gesehen haben. Die humanistische Verklärung des alten Gedankens der Nachfolge Christi zu einer religiösen Sittenlehre, das war der eigentliche Sinn des Evangeliums für die ganze Gruppe der Erasmianer. Für Melanchthon aber handelte es sich an diesem Punkte seiner Argumentation darum, das Evangelium so zu bestimmen, daß von hier aus eine logisch geordnete Begriffsreihe über die Gnade, den Heiligen Geist, den Glauben und die Hoffnung bis zur Liebe verläuft, so etwa wie er sie im zweiten Petrusbrief vorgebildet fand.

Dies ist nun in der Tat die Disposition des zweiten Teils der Loci. Diese Begriffe sind so miteinander verbunden, daß der eine stets die Wirkung des vorhergehenden ist.

Der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aber, an dem der Zusammenhang dieses Teils mit dem vorigen hängt, wird von Melanchthon rein historisch und philologisch gewonnen. Er zeigt ihn zunächst historisch bei Adam, bei David und an Beispielen des Neuen Testaments auf und bekräftigt ihn philologisch, indem er dem Schrecken des Gesetzes die „frohe Botschaft" gegenüberstellt. Das ist natürlich alles lutherisch. Aber man braucht nur Luthers Kommentar zum Galaterbrief, der, wie man mit Recht vermutet hat, hinter all diesen Argumentationen Melanchthons als nächste Quelle steht[132], mit dem Gang der Erörterung in den Loci zu vergleichen, um zu erkennen, wieviel einfacher und logischer sich jetzt all diese Dinge gestalten. Luther mochte mit Recht über den kleinen Griechen staunen, der hier nur aus dem Begriff des Gesetzes, über dessen Unterschied von der Gnade er sich selbst, wie er später sagte[133], mehr als 30 Jahre im unklaren gewesen war, ein ganzes System wohlgeordneter theologischer Grundbegriffe herausspringen ließ.

Der wichtigste Begriff in dieser Reihe war für Melanchthon, — das zeigt schon der Umfang der Erörterungen, der ihm gewidmet ist, — der des Glaubens. Was er darüber sagt, ist auch für uns das wichtigste, wenn wir die Umwandlung verfolgen wollen, die durch die Rechtfertigungslehre Luthers auch in seinem wissenschaftlichen Denken vor sich gegangen ist. Jene erste Definition der Glaubens, in den Bakkalaureatsthesen, die den Glauben noch als eine Zustimmung zu den über das Wirkliche und das Wahrscheinliche erhabenen Wahrheiten auffaßt, war in ihrem Aufbau noch nicht lutherisch. Sie konnte mit kleinen Abänderungen als thomistisch angesprochen werden[134]. Nahm man die Skotistische Abwandlung des Begriffs und die Einbeziehung der fides acquisita dazu, so blieb auch dem Evangelium seine Stelle in diesem Prozeß gewahrt. Es war dann eine auctoritas, wie andere, der sich der Intellekt aus vernünftigen Erwägungen, die ihre Analogien an gewöhnlichen Dingen haben, ergibt[135]. Das war der Weg, den auch

der christliche Humanismus bisher gegangen war. Jetzt aber sollte Glaube nichts anderes mehr bedeuten als Vertrauen auf Gottes Gnade. Dazu war nötig, daß der Begriff seiner psychologischen Bedingtheiten, ob sie nun intellektualistischer oder voluntaristischer Natur waren, beraubt und dafür in eine sichere Beziehung zu dem Begriff der Gnade gebracht wurde. Es ist jetzt wie vorher ein logischer Prozeß; aber der Intellekt hatte nun nicht mehr von der Kritik der Erscheinungswelt auszugehen, wie das ganze System des Agricola es voraussetzte, sondern von einer „Maxime", die in dem Reiche Gottes zu suchen war. Wiederum mußte Melanchthon dazu einen Götzen zerschlagen, den er bisher angebetet hatte. In der Rhetorik hatte er noch unbekümmert ganz in der Weise des Erasmus das Evangelium als eine höhere Stufe der großen moralischen Beispielsammlungen betrachtet, die man auch in der Komödie und den Historien des Altertums fand[136]. Jetzt stand es als oberster Begriff in einer Reihe, die nur göttliche Gaben umfaßt. Wenn er damit glaubte, bloß die „sophistische", d. h. die scholastische Denkweise zu verwerfen, so täuschte er sich selber. Er traf, wie wir gesehen haben, eine noch eben von ihm selbst verteidigte Bewußtseinsstellung. Aber er *hat* das selbst empfunden: „Bisher war ich gewöhnt," sagt er, „jenen erworbenen, noch unvollkommenen Glauben, wenn ich darüber zu lehren hatte, einen Traditionsglauben zu nennen. Jetzt nenne ich ihn überhaupt nicht mehr Glauben, sondern ein bloßes Meinen[137]." Ich denke, die Vermutung wird nicht zu kühn sein, daß die Zeit, wo ihm die scholastischen Begriffe des erworbenen und des unvollkommenen Glaubens als ein Traditionsglauben erschienen sind, die letzte Tübinger Zeit gewesen ist, da wo sie ihm bereits die große Masse der Zeugnisse des Glaubens zu einem äußeren Ring geordnet hatte, in dem der Glaube selbst als etwas innerlich Selbständiges ruht[138]. Aber „Meinungen", d. h. eben Menschenmeinungen im Sinne Luthers, wurden sie ihm erst jetzt.

Melanchthon ist von da zu einer einleuchtenden Unterscheidung von Vernunftwahrheiten und Erlebniswahrheiten gelangt, — es sind die „vivacissimae cognitiones", die unmittelbar lebendigen Erkenntnisse, die er den „frigidae opiniones", den frostigen Meinungen, engegensetzt,

— und er hat diese Unterscheidung an der Stelle des Hebräerbriefs (11,3), die von Gott als dem Weltschöpfer redet, zwingend aufgezeigt[139]. Aber was ist aus den Grundbegriffen seines früheren Wissenschaftssystems geworden, das er noch nicht drei Jahre früher aufgestellt hatte? Die Philosophie? Sie ist nun nicht mehr die „Erkenntnis der Natur", sondern ein „Chaos von Ausgeburten menschlicher Träume", das nur ein zufälliges Entstehen der Dinge lehrt, also keinen Sinn und keinen Plan des Kosmos aufzeigen kann, sie hat die wahre Religion nicht anders verdorben als die Gesetzlichkeit der Juden[140]. Die Geschichte, die die Ergebnisse der Philosophie hatte verwerten sollen? Sie ist mit dem Begriff des Traditionsglaubens ebenfalls in das Reich der „Meinungen" herabgedrückt.

Damit hat Melanchthon den für ihn wichtigsten Punkt erreicht. Indem er den Begriff des Glaubens ganz aus der intellektualistischen Sphäre löste, gewann er einen alles beherrschenden Gegensatz zwischen Glaube und Menschenmeinung, der für ihn ebenso wichtig wurde wie für Luther der zwischen Sünde und Gnade. Es ist hübsch, zu sehen, wie er hier schon in seinen ersten systematischen Werk seine Psychologie und seine Ethik aus diesem Glaubensbegriff ableitet[142]. Beide Male so, daß er die für Scholastik und Humanismus gleichmäßig selbstverständliche Teilung der Seelenvermögen ablehnt. Es ist auch hier ersichtlich, wie ihn das polare Denken Luthers vorwärtstreibt: Dem Gedanken, daß der Mensch ganz Fleisch und als solches ganz verderbt ist, entspricht der andere, daß der Geist ganz Seele ist. So schließen denn die 32 Thesen, in denen Melanchthon den Inhalt des zweiten Teils seines Werkes resümiert, zugleich die Begriffe Gesetz, Evangelium und Glaube zu einer ähnlichen Reihe zusammen, wie es die 12. bis 15. Bakkalaureatsthese mit den Begriffen Intellekt, Wille und Glaube getan hatte[148]. Verbunden mit den ersten zwanzig über die Sünde, formulieren sie den 1521 errungenen Standpunkt Melanchthons mit vollständiger Deutlichkeit. —

Blicken wir auf den Gang unserer Untersuchung zurück, so dürfen wir sagen: Von einer Bewußtseinsstellung, die immerhin noch im Geiste des Agricola die Welt der Erscheinungen und der religiösen Vorstellungen zu ordnen unternahm, ist Melanchthon zu einer andern gelangt,

die mit den ursprünglichen logischen Prinzipien gar nichts mehr zu tun hatte und vollständig nur aus einem innern Erlebnis verständlich werden konnte.

Aber damit war Melanchthon vor allem dem Bedürfnis des Augenblicks in unübertrefflicher Weise entgegengekommen. Das sehen wir vielleicht am besten aus einem Briefe, den der altgläubig bleibende Jurist Ulrich Zasius aus dem ebenfalls altgläubig bleibenden Freiburg in dieser Zeit des großen geistigen Umschwungs der deutschen Gemüter schrieb[144]. „Von unsern Theologen", schreibt er 1521, „liest der eine über Matthäus, der andere über Paulus. Von den Sentenzen hört man überhaupt nichts mehr, die sind ganz verworfen. Alles läuft in die theologischen Vorlesungen, auch die jüngsten Studenten, so daß einer, der eben erst das Abc hinter sich hat, schon ein Theologe ist. Den Aristoteles haben sie nun wirklich ‚in Ordnung gebracht', nämlich so, daß man ihn weder liest noch erklärt. Auch Petrus Hispanus[145] ist verschwunden, ebenso die ganze Logik, abgesehen von einigen, die über die Kompendien Melanchthons und die Bücher Agricolas lesen. Und wenn sie nur das in rechter Absicht täten! So hat sich das ganze Gesicht unserer Hochschule verändert." Das, was Luther schon 1517, wie er seinem Freund Johannes Lang schrieb, in Wittenberg erreicht hatte, daß die Bibel und Augustin den Aristoteles und die Sentenzen im Universitätsunterricht aus dem Felde geschlagen hatten, das war nun für den ganzen Umkreis des von der neuen Religiosität ergriffenen Deutschlands und darüber hinaus Tatsache geworden.

Diese Veränderung des wissenschaftlichen Geistes durch das Auftreten Melanchthons ist das eigentliche Bedeutsame für unsern Zusammenhang, und wir können die Rolle der Loci communes in dieser Entwicklung nun wohl begreifen.

Denn zunächst, sah man auf die logische Schwierigkeit, die sich der Gewinnung einer neuen Erkenntnistheorie im Humanismus bisher entgegengesetzt hatte, so war sie hier in der überraschendsten Weise überwunden. Man war ausgegangen von der Absage an die substantiellen Formen der haecceitas, quidditas, essentia usw., die sich die Scholastik aus den aristotelischen Kategorien konstruiert hatte. Man wollte da-

gegen einerseits der Welt der Erfahrung ihr Recht verschaffen, anderseits im Reiche der Vernunft die sokratische Gleichsetzung von logischen und ethischen Begriffen neu beleben. Das eine hatte Agricola, das andere Erasmus versucht. Im ersten Fall wurden die aristotelischen Kategorien auf das Gebiet der bloßen Wahrscheinlichkeitserzeugung hinübergeschoben, was ja Aristoteles mit seiner Dialektik auch wirklich gemeint hatte, im zweiten ergab die beständige Konfrontierung der ethischen und der natürlichen Welt, wie sie die Beziehung auf den Vernunftbegriff forderte, doch zunächst nur eine Reihe von Postulaten. Die Ordnung derselben aber setzte doch eigentlich immer noch das ethisch-kulturelle Stufensystem voraus, das das Ergebnis der mittelalterlichen Denkarbeit gewesen war, und die innere Harmonie des neuen Systems war nur durch eine Reihe von komplizierten Umdeutungen der Begriffe zu gewinnen.

Nun war der Bereich des Erfahrbaren gänzlich auf die innere Erfahrung beschränkt, ihre Gewißheit dadurch gewährleistet, daß sie in dem einzigen als volle Persönlichkeit erfaßbaren Jünger Christi vorgelebt worden war, ihre allgemeine Mitteilbarkeit gesichert durch die Stellung, die eben wieder Paulus zu den Bildungswerten einnahm. Und da ja nun Paulus seine persönlich gewonnene Heilserkenntnis schon in eine regulative Beziehung sowohl zu den einzelnen Momenten des Lebens und der Lehre Christi wie zu denen der alttestamentlichen Entwicklung gesetzt hatte, so schien es möglich, wenn man nur seinen Weg mit Bewußtsein ging, die religiöse Erfahrung des einzelnen in eine logische Deduktion von allgemein gültigem Charakter zu verwandeln. Das große Problem der Beziehung von Vernunft und Erfahrung schien hier aus einem Punkte gelöst. —

Aber war dies alles nicht vielleicht doch eine Täuschung? Wir sahen: Die Wirkung Luthers auf Melanchthon war die gewesen, daß Melanchthons bisherige humanistische Weltanschauung, auch in ihrer erasmischen Form, insbesondere seine Psychologie und seine Ethik, in ihren Tiefen erschüttert worden war. Der geistige Prozeß, dem wir beiwohnten, und der uns vor allem durch die Loci communes deutlich wird, stellt sich als ein Versuch dar, die so entstandene Verwirrung zu ordnen,

d. h. intellektualistisch zu bewältigen. Das Mittel konnte kein anderes sein als das, welches Agricola zur Ordnung der Erscheinungswelt ergriffen hatte, die Schaffung eines globus intellectualis. Und wie sich bei Agricola die Aufgabe von vornherein dadurch begrenzt hatte, daß sich die Erscheinungswelt nur durch das Mittel der klassischen Überlieferung darbieten sollte, so stand für Melanchthon vor aller logischen Ordnungsarbeit die Erkenntnis, daß die Begrenzung des globus intellectualis, den er zu schaffen gedachte, die Schrift sei. Damit aber war weiter gesagt, daß die Schrift eine Einheit sein müsse, wie die Welt. Die Grundgedanken des Römerbriefs waren nicht nur die des Apostels überhaupt, sondern auch die Grundgedanken der als Einheit gedachten Schrift selbst. Die ganze Schrift mußte sich aus den Begriffen Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium einheitlich begreifen lassen. Auf sie sollten die Schüler, denen die Loci communes gewidmet waren, den gesamten Inhalt der Schrift beziehen lernen. Deshalb waren ja die Loci eben eine „Methode" und kein Kommentar im alten Sinn[146]. In der großen Verteidigungsschrift, die Melanchthon Ende 1520 gegen einen dominikanischen Gegner Luthers unter der Maske eines Didymus Faventinus schrieb, hatte er durch die Ausdeutung der Stelle: Tu es Petrus schon gezeigt, wie sich mit dieser neuen Dialektik der Eckstein der Lehre vom päpstlichen Primat erschüttern lasse[147]. Aber wie nun, wenn die ganze Auffassung von der Einheitlichkeit und Eindeutigkeit der Schrift schon der inneren Erfahrung gegenüber nicht standhielt? Das sollte Melanchthon selbst im Streit mit den Täufern erfahren.

Aber mehr. Schon in der Lobrede auf Paulus hatte Melanchthon, wie wir hörten, gesagt, daß der Römerbrief nicht nur die Grundlehren des neuen Glaubens ins Licht stelle, sondern daß er auch eine Psychologie, eine Ethik, eine Staats- und Weltkunde enthalte. Dann mußte es also möglich sein, mit dem System der Loci communes auch diese Wissenschaften im Geiste des Evangeliums aufzubauen, wie das Mittelalter sein Wissenschaftssystem aus dem Begriff der Kirche aufgebaut hatte. Das ist denn auch geschehen. Und Melanchthon selbst hat die größte Arbeit dabei getan. Wir finden sie in den wiederholten Neubearbeitungen der Loci, mehr noch in den Lehrbüchern der Dialektik,

Rhetorik, Physik, Psychologie, Ethik und Geschichte, die er allmählich geschaffen hat. Aber dies wurde nur möglich, indem er sich den humanistischen Idealen seiner Jugend wieder zuwandte. Nicht nur die Philosophie und Geschichte, auch der in den stärksten Ausdrücken abgelehnte Aristoteles ziehen seit 1524 in das neue System ein.

Nun hatte aber außerdem das System der Loci, wie es Agricola begründet hatte, selbständige Anwendungen in dem humanistischen Wissenschaftsbetrieb gefunden: in der Jurisprudenz vor allem, ebenso in der Geschichte, der Geographie, der Medizin usw. Es fragte sich, ob sich auch hier die Widerspruchslosigkeit werde behaupten lassen, die die Loci für ein Gebiet der religiösen Erfahrung in Anspruch nehmen konnten und ob die Systematik Melanchthons wirklich dieselbe war wie die Agricolas. Diese Frage hat dann Petrus Ramus gestellt.

Und weiter: Melanchthon hatte ganz im Sinne Luthers aus seiner neuen Theologie zunächst alle Spekulation über das Wesen Gottes, die Trinität, die metaphysischen Fragen überhaupt verbannt. In der eben genannten Verteidigungsschrift für Luther von Ende 1520, die Sell mit Recht die erste reformatorische Schrift Melanchthons genannt hat[148], hatte er erklärt, soweit Gott aus seiner Unerkennbarkeit habe hervortreten wollen, sei das dadurch geschehen, daß er eben in Christo Mensch geworden sei. Damit war die ganze scholastische Metaphysik in eine Christologie zusammengedrängt und diese, wie bei Luther selbst, ganz konzentriert auf den gekreuzigten Christus und seine Erlösungstat. Wie nun, wenn die alten Streitfragen, die ja doch aus der ursprünglichen Verbindung von Glaube und Spekulation im Christentum stammten, wieder empordrängten, wenn sie sich mit der neuen Auffassung vom Glauben und von der Rechtfertigung auseinandersetzten? Dann mußte doch wohl zunächst einmal das alte Begriffsschema des Lombarden, das schon neben der ersten Bearbeitung der Loci gestanden war, wieder in sein Recht treten. Aber darüber hinaus mußte sich entscheiden, ob der einfache Aufbau der Grundbegriffe, wie ihn Melanchthon gegeben hatte, imstande war, den neuen Inhalt in sich aufzunehmen und neu zu gestalten.

Und endlich, wenn durch Melanchthon das Problem der Erhebung

der inneren Erfahrung zu einem wissenschaftlichen System gestellt war, mußte dann nicht einmal der Moment kommen, wo die von Melanchthon in seinen Beweisgang einbezogenen Kräfte des Moralismus und des Rationalismus sich gegen das System wandten?

Das sind die Fragen, die sich an dieser Stelle erheben. Ich hoffe, sie auf breiterer Grundlage in einer Darstellung der allgemeinen Zusammenhänge des humanistisch-reformatorischen Wissenschaftssystems zu beantworten.

Anmerkungen

[1] Die Übersetzung ist herausgegeben von Otto Clemen in den Supplementa Melanchthoniana. Erste Abteilung: Dogmatische Schriften Teil I. Leipzig 1920. Mit wertvoller Einleitung.

[2] Zugrunde liegt die musterhafte Ausgabe von Plitt-Kolde, Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt. Leipzig 1920. 3. Auflage. Die 4. Auflage von 1925 ist ein anastatischer Neudruck. In Einleitung und Anmerkungen ist alles wichtige Material zur Erläuterung gegeben. Einige Ergänzungen und Besserungen in der Rezension W. Köhlers, Theol. Literaturzeitung Bd. XXVI Nr. 1.

[3] Iam si libeat ingenioso mihi esse in re non necessaria, facile queam evertere, quaecumque pro fidei dogmatis argumenta produxerunt [scholastici theologistae] et in his quam multa rectius pro haeresibus quibusdam facere videntur, quam pro catholicis dogmatis. Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignoravit, non video, quomodo christianum vocem. Nam ex his proprie Christus agnoscitur (S. 62).

[4] Es sind folgende: de signis, de baptismo, de poenitentia, de privatis confessionibus, de participatione mensae domini, de caritate, de magistratibus, de scandalo.

[5] Er ist aus einem Kodex der Gymnasialbibliothek Altona, einst Eigentum des Johannes Heß, von Bindseil im Corpus Reformatorum [= C. R.] Bd. XXI S. 49ff. unter dem Titel Philippi Melanchthonis Theologica institutio in epistolam Pauli ad Romanos herausgegeben. Die richtige Beziehung zum Hauptwerk hat Clemen l. c. S. Iff. hergestellt.

[5a] Genau so in der Entgegnung gegen Thomas Rhadinus Februar 1521 (C. R. I, 306): In christiana doctrina loci morales, ut puto, summi tres sunt: lex, peccatum, gratia, e quibus ceu fonte, quae de vitiis ac virtutibus, de sacramentis, de conscientiae casibus disputantur, derivari solent.

[6] S. für Petrus Lombardus und seine Libri quattuor sententiarum Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode Bd. II S. 359ff. und Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit S. 294f. Die Sentenzen selbst sind von den Franziskanern von Quaracchi kritisch neu herausgegeben worden. 2. Aufl. 1916.

[7] C. R. Bd. I S. 157.

[8] Gedruckt im C. R. Bd. XXI S. 11—48 unter dem Titel Lucubratiuncula Philippi Mel. Dazu Clemen l. c. S. XVII, dessen zaghaft geäußerte Vermutung ich für ganz richtig halte.

[9] Ich benutze die schöne Ausgabe Philippi Melanchthonis De rhetorica libri tres. Basileae apud Joh. Frobenium [Mai 1519]. Titelbordüre von Holbein. Das Exemplar der Münchner Universitätsbibliothek [Melanchth. 49 4°] hat auf dem Titel handschriftlich: Vittenbergae Saxonum ad. 11. octobris 30 nummis, Anno 1519. Der erste Druck war ein Wittenberger bei Grünenberg. Über Bernardus Maurus, dem Melanchthon auch seine Übersetzung von Plutarchs De nota Pythogorica und seine Institutiones grammaticae graecae widmete, s. C. R. Bd. I S. 18

und 24; dann A. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen. 1881. S. 243. Maurus starb schon im Sommer 1519, wie Beatus Rhenanus an Butzer berichtet, s. Horawitz und Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 165 Nr. 119. Die sicherlich ebenfalls noch aus der Tübinger Zeit stammende Dialektik Melanchthons, die er 1520 herausgab, ist für unsere Zwecke viel weniger ertragreich. [S. den Abdruck C. R. Bd. XX S. 709ff.] Vgl. für sie Dilthey, Gesammelte Schriften Bd. II S. 188 und Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae S. 213ff. Quellenkritische Untersuchungen zum I. Buche der Rhetorik Melanchthons enthält eine Erlanger Dissertation von Karl Bullemer 1902.

[10] Tum si iecerit fundamenta *διαλέξεων* usus, omnino ad communes causas perducendum adolescentem censeo, in his locos communes vitiorum, virtutum, fortunae, mortis, divitiarum, literarum et similes exerceat. Quo futurum est, ut animum ad summas disciplinas instructum afferat, de aliorum scriptis non improbe iudicet, ipse commentari nova possit.

[11] S. 69 der Rhetorik, als Teil der Behandlung des genus demonstrativum. Vorhergeht der Abschnitt De circumstantiis, nachfolgt der De affectibus. Der Abschnitt De locis communibus ist auch C. R. Bd. XX S. 693ff. abgedruckt [die Rhetorik selbst ist nicht in das Corpus aufgenommen], und zwar aus einem dort beschriebenen Sammelbande, der zuerst in Basel 1531 erschien und Stücke von Agricola, Erasmus und Melanchthon vereinigte. Dort weicht der Text von dem der Rhetorik ab.

[12] Melanchthon sagt fortuna.

[13] capita. Melanchthon setzt diesen Begriff dann mit dem der Loci gleich. In der dem Sonderdruck beigegebenen Anweisung des Magisters Petrus Fladrunus ist beides richtig unterschieden.

[14] An einer früheren Stelle der Rhetorik, S. 44, heißt es: In theologia fides, caritas, peccatum et similia notari possunt, quae sint veluti communes formulae omnium thematum.

[15] Voco igitur locos communes formas rerum, quae fere in usum rerum humanarum et literarum cadunt, ut fortunam, opes, honores, vitam, mortem, virtutem, prudentiam, iustitiam, liberalitatem, temperantiam et his contraria: paupertatem, ignominiam, exilium, temeritatem, iniustitiam, sordes, intemperantiam seu luxum.

[16] „Neque vero putes eos temere configi, ex intimis naturae sedibus eruti formae sunt seu regulae omnium rerum." Ich denke, daß formae hier platonisch zu nehmen ist, wie z. B. Loci communes S. 106: Quis philosophorum ... propriam virtutis aut vitii formam vidit? Vgl. unten Anm. 122.

[17] Die bisherige Forschung, auch die einläßlichste Behandlung der Frage durch Ernst Troeltsch in seiner Jugendschrift: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, ist dadurch irregegangen, daß sie, allerdings durch Melanchthon selbst verführt, angenommen hat, die Loci communes Melanchthons seien direkt aus dem System der Loci des Agricola abgeleitet oder gar mit diesen identisch. [Troeltsch S. 60, ebenso Plitt-Kolde 60², wo irrig behauptet wird, daß die Institutiones rhetoricae Melanchthons das Schema Agricolas wiedergeben.] Ich werde zeigen, daß die Sache anders liegt, und stelle deshalb das System Agricolas zusammenhängend und ausführlich dar. Dagegen behalte ich mir für eine größere Arbeit vor, nachzuweisen, welche Fäden von Agricola zu der italienischen Entwicklung und zur antiken Theorie führen.

[18] Für das Biographische die holländische Dissertation von H. E. J. M. van der Velden Rudolphus Agricola (Roelof Huusman). Een nederlandsch humanist der vijftiende eeuw. Eerste gedeelte. Leiden 1911. Für die Ordnung des biographischen Materials P. S. Allen in der English historical Review April 1906. Für die geistesgeschichtliche Stellung das Beste bei Paul Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus. Leipzig 1917. Für das Charakterbild Fr. von Bezold, Rudolf Agricola, ein deutscher Vertreter der italienischen Renaissance. Akademische Festrede. München 1884. Ich benutze daneben eine ungedruckte Dissertation meines Schülers Wilhelm Ehmer, Beiträge zur Geschichte der Entwicklung der Persönlichkeit unter dem Einfluß des Humanismus in Deutschland I. R. Agricola und K. Mutian. München 1925.

[19] Das hauptsächlich wiederholte Urteil von C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande Bd. IV S. 167 (Leipzig 1870) ist in keiner Hinsicht genügend. Auch A. Faust, Die Dialektik des Agricola (Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. XXXIV) fördert nicht. Das Beste wiederum bei Mestwerdt S. 157 ff.

[20] In der Ausgabe der Werke Agricolas durch Alardus Aemstelredamus, Coloniae apud Ioannem Gymnicum 1539 in Bd. II S. 193 ff. Für die Persönlichkeit des Barbirianus s. van der Velden S. 139 ff. Der Brief ist auch in der sonst wertlosen Studie von Jos. Hauser, Quintilian und Rudolf Agricola. Programm, Günzburg 1910, abgedruckt.

[21] L. c. S. 196: Fac suspectum tibi sit, quicquid hactenus didicisti, damnes omnia atque abjicienda putes, nisi meliorum autorum testimonio et velut decreto rursus in eorum mittaris possessionem.

[22] Herausgegeben im I. Band der Ausgabe des Alardus mit weitläufigem, für den humanistischen Wissenschaftsbetrieb nicht unwichtigem Kommentar. Daß Agricola nicht mehr als drei Bücher geschrieben hat, hat Alardus bereits Bd. II S. 205 nachgewiesen. Die sehr merkwürdige Geschichte der Ausgabe kann man sich aus den von Alardus eingestreuten Äußerungen zusammenlesen. Van der Velden hat das S. 18—25 seiner Arbeit getan. Ich zitiere im folgenden nach Buch und Kapitel. Die Kapitelzählung bei Alardus weicht von früheren Ausgaben ab.

[23] sedes argumentorum = Cic. Top. 2,7, vgl. Prantl Bd. I S. 513[34].

[24] I, 2: Ingeniosissimi itaque virorum ex effusa illa rerum varietate communia illa capita, ut substantiam, causam, eventum ... excerpsere.

[25] Aristoteles, Topik I, 1. Die Übersetzung nach Prantl Bd. I S. 343.

[26] Die griechischen Termini sind: *ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός.*

[27] Buch I, Epilog: Est ... necesse, quicquid ad faciendam ulla de re fidem assumitur, aliqua parte ad ipsam pertinere, nec enim ex eo, quod nihil attinet, doceri quicquam potest.

[28] Daß Agricola das übrigens ganz gut weiß, zeigt die Erörterung II, 6 De materia dialectices; dazu II, 8 und 9.

[29] Geschichte der antiken Philosophie[3] S. 220 [in J. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft].

[30] S. dazu Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Bd. I[2] (1911) S. 73 ff.

[31] Eine Tafel, die das Schema bequem sichtbar macht, hat Alardus (Bd. I S. 25) zusammengestellt. Sie ist auch bei van der Velden S. 175 wiedergegeben.

[31a] Aut enim haec rerum natura est [sc. ut ab eis afficiamur] aut si qua alia est, ignotam nobis esse (nisi me tamen caligo ingenii mei fallit) fatendum est. Haec enim fere videntur esse illa, quae mentis humanae possit complecti vis. Reliqua, ut intra altiores rerum naturae sinus recondita, aut ignoramus aut ex istorum comparatione magis quid non sint, dicere quam quid sint comprehendere valemus.

[32] I, 19: Connexa dicimus, quae non circumstant quidem rem, quemadmodum locus et tempus, sed extrinsecus tamen in ipsam incumbere videntur. Ut divitiae connexae sunt diviti ... Sic etiam coniugium in connexorum est numero ... in aëre nebulosum et ventosum ... in corpore hominis armatum, vestitum ... omnia, quae in possessione intelliguntur, ut divitiae, opes, regnum, imperium ... et quae aliam quandam coniunctionem significant rerum, ut amicus, hostis, peregrinus ...

[33] I, 20: Nolim quisquam credat me ignorare ..., quid vulgo hoc nomine [accidentis] philosophi significent: ut sit accidens id nonnunquam omne, quod non sit substantia, nonnunquam vero, quod abesse rei et adesse, ut non corrumpatur res, potest ... Ego accidentia voco ..., quorum utrumvis et esse et interire sine alterius pernicie potest.

[34] Aristoteles, De sensu et sensato. Vgl. Agricola I, 11. Die Ausgabe der Inventio von 1521, Straßburg, Knobloch, hat am Rande: Omnis scientiae nostrae semina atque origo a sensibus. Alardus zitiert zu II, 7: Aristoteles: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu.

[35] S. für die Bezeichnung und die Parteigruppierungen Prantl Bd. III S. 202.

[36] III, 9; vgl. auch I, 25: Scotus omnium qui philosophiam tractaverunt disputator multorum consensu acerrimus.

[37] Opp. I, S. 37 ff. Vgl. auch I, 5. Est nobis vel maxima omnibus e rebus verarum differentiarum penuria.

[38] II, 7. Ed. Alardi I, 210. Agricola scheint hier eine Erörterung des Hugo von St. Victor, Didasdalicon I, 12 De ortu logicae [= Migne, Patrol. lat. Bd. 176 Sp. 750] benutzt zu haben; z. B.: „Priusquam esset grammatica, et scribebant et loquebantur homines; priusquam esset dialectica, ratiocinando verum a falso discernebant;... priusquam esset musica, canebant... Sed venerunt artes, quae licet ab usu principium sumpserunt, usa tamen meliores sunt." — Der Vergleich stellt aber die Originalität des Grundgedankens von Agricola nur noch mehr ins Licht.

[39] „[qui] omnia complecterentur, non modo quae facta essent, sed quae fieri etiam possent."

[40] „Et secutum est, ut non quia factum iam esset, aliquid debere fieri, sed quia deberet fieri, crederent esse faciendum."

[41] „qui priores fuerunt artibus."

[42] Mit den Sophisten vergleicht Agricola sich selbst in dem Briefe an Barbirianus. Opp. II, 199.

[42a] S. De inventione II, 3. Quis sit finis dialectices?

[43] Das folgende nach De inventione II, 25.

[44] De inventione I, 5. An diesen Versuch Agricolas die herkömmliche Definition von ius durch eine andere zu ersetzen knüpft sich eine heftige Polemik der Juristen, die bei Alardus referiert ist.

[45] S. darüber vorläufig R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. München 1880. Bd. I S. 241 ff.

[46] „Jus est decretum maioris potestatis ad tuendam civitatis statum, ex aequo et bono institutum.

[47] II, 19. Er spricht von der Anwendung allgemeiner Sätze auf bestimmte Fälle durch die Redner: „In quo et hoc meo iudicio ingeniosissimi homines sequuntur, quod universalia velut late sparsa sint animo audientis tanquam in aëre interque nubes apprehendenda: cum vero ad rem praesentem astricta et ante oculos interque manus sunt posita, movendis affectibus aptiora sunt, qui soli in audientium dominantur animis; quos nihil aeque ut aspectus rei primum et imago proxime velut praesentis negotii animo subiecta irritat. Nihil est ergo, quod quisquam putet certis artium generibus has quidem vel illas argumentandi formas addici posse. Rerum ipsa praesens conditio, ut quaeque diligentius est et constantius affirmanda, consilium praebebit. Quemodmadum in plerisque rebus semel potest in perpetuum praecipi, quid fieri oporteat, ita in hac [scil. argumentandi arte], ut in aliis multis, hoc solum perpetuum est, quod perpetuum statui nihil potest."

[48] Über die schulmäßige Behandlung dieser Begriffe zur Zeit Melanchthons unterrichtet gut der Kommentar der Ausgabe der Rhetorica ad Herennium, der 1513 in Paris bei Jodocus Badius erschienen ist.

[49] Vgl. De inventione II, 19 und dazu Agricolas Übersetzung der Progymnasmata des Aphthonius Cap. VII = Opp. ed. Alardus II, 30.

[50] S. Prantl l. c. Bd. I S. 700 Anm. 138, über die Herkunft des Begriffs aus Galens λογικαὶ ἀρχαί ibid. S. 562; für Themistios ibid. S. 640 Anm. 96. Für den Anstoß, den auch noch später gerade diese Ablehnung der Maximen durch Agricola erregte, ist die Polemik des Alardus zu der Stelle charakteristisch [Opp. I, 177].

[51] De inventione II, 1. Alardus zitiert für Lull einen Brief des Carolus Bovillus an Remundus Boucherius, in dem er er das Leben Lulls beschrieben hat, und erwähnt, daß Agrippa von Nettesheim einen Kommentar zur Ars brevis des Lull plane [Opp. I, 190]. Für Lulls logisches System ausführlich Prantl Bd. III S. 145 ff.

[52] Brief an Barbirianus: Per haec [nämlich die philosophi, historici, oratores, poetae] gradus ad sacras litteras faciendus est et ad illarum praescriptum dirigendus vitae nobis ordo

saluberrimisque illis ducibus de nostra salute credendum. — Dazu die Oratio in laudem philosophiae (Opp. II, 144ff.).

[53] De inventione II, 1 über die studiorum colluvies; über die Mathematik: quae minime ad inanes faciat contentiones circulorum neque clamorum sit capax, sed pulvere et radio contenta, mutam potius oculorum, quam loquacem aurium sequatur fidem, deserta est et idcirco etiam, tanquam non accessa prophanis mysteria, minime contaminata.

[54] De inventione III, 1: [Aristoteles] . . . vir ingeniosissimus omnique rerum copia instructissimus; III, 15: Fama pro Platone stetit et sicut multorum favore Aristoteles aequavit illum, sic maximorum iudicio Plato hunc proximum quidem, sed infra se tamen sicut omnes reliquit. Alardus bemerkt im Kommentar zu der Stelle III, 14, wo Agricola die schematische Anwendung der aristotelischen Schlußform tadelt (I S. 444): Quid quod Rodolphus ipse perquam adolescens haec olim didicit idque Lovanii ac multis deinde annis eadem publicitus ibidem non sine laude professus est in gymnasio, cui nomen est Falconi. Tandem ab Aristotele, cuius signa a pueris secutus erat, descivit Lycaeoque et ambulacris illis [relictis] in Platonicam transmigravit familiam.

[55] I, 3. Alardus vergleicht Quintilian III, 8, aber auch hier ist der Unterschied für Agricola charakteristisch.

[56] I, 11: Neque enim autor ille rerum segne quicquam aut sine usu esse voluit, sed tamquam in prudentis patris familias domo, cuncta ut essent in officio, perfecit. — Für das Folgende I, 15 De fine.

[57] I, 5: Est nobis vel maxime omnibus in rebus verarum differentiarum penuria adeoque putant nonnulli non cognosci ullius a nobis rei propriam veramque differentiam, habere autem nos, quod fere in reliquis rebus facere solemus, pro vera, quae proxima verae videtur accedere. Vgl. I, 7: Labascit continuo vera dividendi lex.

[57a] Überschrift von III, 4: De delectatione quibus rebus fiat.

[57b] III, 3: Constat autem haec facultas [sc. solvendi affectus commotos] natura primum, quae cum in omni multum, tum in hoc plurimum potest. Deinde quod proximum est, crebro usu. Sunt tamen etiam tradita eius praecepta, quatenus tradi praeceptis potest, quorum autores Cicero et Quintilianus notiores sunt, quam ut sint indicandi. — Dazu sehr charakteristisch der von van der Velden S. 111 mitgeteilte Schluß aus der Petrarkavita Agricolas: „Petrarca heeft ons door zijn grootsch en gedenkwoordig voorbeld geleerd, dat de natuur niets edels onbereikbar maakte en dat vor de besten der menschen de belooning niet uitblijft voor hetgeen zij willen mit forsche kracht."

[58] Schlußdatum bei Alardus. Nach den bei van der Velden 115 angeführten Briefen fällt die Vollendung, wohl im Entwurf, bereits in den August 1479.

[59] P. S. Allen, Opus epistolarum D. Erasmi Roterdami. Bd. I Nr. 22. Erasmus an den Augustinermönch Cornelius Gerard 1489, Juni. Er zählt die einheimischen Größen auf, die sich mit der Beredsamkeit der Alten messen können: Ecce occurrit imprimis Alexandri mei praeceptoris quondam praeceptor Rodolphus Agricola, vir cum omnium liberalium artium egregie eruditus, tum oratoriae atque poeticae peritissimus. Denique et Graecam linguam non minus quam Latinam calluit.

[60] Alles nach den Mitteilungen von Alardus selbst, s. oben Anm. 22. Aus Allen, Opus epistolarum Nr. 311, ergibt sich, daß die Bemühungen, das Werk zum Druck zu bringen, mit dem Druck der Copia des Erasmus in Beziehung stehen.

[61] Melanchthon in seinem Lebensabriß, geschrieben 1541 für die Gesamtausgabe seiner Werke (= C. R. Bd. IV S. 715). Absicht: non solum puerilia studia recitabo, sed etiam exponam quaedam de mea voluntate in republica et quo consilio ediderim libros theologicos. — Er hat auf der Universität zunächst nichts gehört als garrulam dialecticen et particulam physices. Wendet sich dann den historiae und fabulae zu und kommt von da zu den Alten. Stilmuster wird Politian, über den er aber jetzt ganz anders denkt. Er findet, daß dieser Mangel seiner stilistischen Ausbildung auch daher gekommen sei, quia non intermisi illa qua-

liacumque philosophumena, quae cum celeriter percepissem vel exhausissem potius videremque ab illis, qui tradebant, non intellegi, propterea quod otiosi in scholis et in umbra, non rempublicam, non forum, non ecclesiasticas pugnas ullas viderant nec legerant oratorum praelia, coepi ipse mecum animo quaerere de usu praeceptionum. — Eo ipso tempore primum editi sunt libri Dialectici tres Rodolphi Agricolae, quos mihi recens excusos Oecolampadius, quem doctrina, prudentia et pietate excellentem non secus ac patrem colebam, donavit. Horum lectione non erudiebar tantum, sed excitabar, ut in orationibus Ciceronis et Demosthenis argumentorum formas diligentissime considerarem et distinguerem. Qua ex re utrumque adsequebar, ut et orationes illas melius intelligerem ac legerem libentius et usum praeceptionum perspicerem. — Vgl. dazu für die Tübinger Zeit Melanchthons K. Hartfelder, Melanchthon als praeceptor Germaniae, Berlin 1889 (umfassendste Materialsammlung), ferner Plitt-Kolde S. 8ff. und G. Ellinger, Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild. Berlin 1902, S. 52—86.

[62] Vgl. dazu van der Velden, Agricola S. 7ff., wo auch wahrscheinlich gemacht ist, daß die anonyme Vita des Agricola auf Anregungen Melanchthons zurückgeht. Für Melanchthons Heidelberger Erinnerungen an Agricola auch der bei Plitt-Kolde S. 5 Anm. 4 abgedruckte Brief.

[63] Die älteren Biographien sind veraltet. Das Material zu einer neuen legt in großartiger Weise die Neuausgabe des Briefwechsels durch P. S. Allen vor (seit 1910 5 Bände, die bis Ende 1524 reichen). Für die Jugendentwicklung auch hier gut Mestwerdt l. c. Dazu P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. 1904.

[64] Ich benutze die Ausgabe Basel, Froben 1521 mit derselben Holbeinbordüre auf dem Titel, wie die Rhetorik Melanchthons. Über die Entstehung des Werkes alles Nötige bei Allen in der Vorbemerkung zu Nr. 260 Widmungsbrief an Colet. Die Daten für Colet daselbst Nr. 106.

[65] Allen Nr. 108ff. Vorrede zu der Disputatiuncula de tedio, pavore, tristitia Iesu, instante crucis hora, deque verbis, quibus visus est mortem deprecari: „Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste." Sie erschien zuerst wahrscheinlich 1503.

[66] Er zählt auf: Finitio, genus, species, proprium, differentia, partitio, divisio, similia, contraria, consequentia, causa, eventus, comparatio, fictio. Dieser letzte Begriff ist offenbar Übergang zu den exempla.

[67] S. 225f.

[68] Er fügt hinzu: Sed hisce de rebus copiosius et exactius disseremus in libello, quem instituimus de theologicis allegoriis. Das hat er doch wohl erst im Ecclesiastes 1535 ausgeführt.

[68] Z. B.: Magni refert, quibuscum vivas. Suum cuique pulchrum. Facilis offensa, reconciliatio difficilis. Tutissimum est nulli credere.

[68a] Für die Bedeutung der Allegorie bei Erasmus besonders sein Brief an Luther 30. Mai 1519: Et mihi videtur plus profici civili modestia quam impetu. Sic Christus orbem in suam ditionem perduxit, sic Paulus iudaicam legem abrogavit, omnia trahens ad allegoriam. Allen Nr. 980.

[69] Z. B. S. 232: Locus est: Veritas odium parit. Das wird an dem Beispiel des Sokrates erläutert und mit einer Menge anderer Gemeinplätze in Verbindung gebracht. Es soll gezeigt werden, „si partes exempli circumspicias, quot locos licebit elicere.

[70] Ich benutze die zweite Ausgabe Basel, Froben 1519, mit der Widmung des Beatus Rhenanus an Johann Faber, den späteren Bischof von Wien. Für die Ausgabe des Neuen Testaments selbst die ausgezeichneten Bemerkungen Allens vor Nr. 373 und 384 der Briefe.

[71] Horawitz und Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 123 Nr. 81 d. d. 6. Dez. 1518.

[72] rerum omnium communionem (nam nihil aliud est Christianismus).

[73] S. 25: Illud mea sententia magis ad rem pertinuerit, ut tyrunculo nostro dogmata tradantur in summam ac compendium redacta . . . velut: Christum coelestem doctorem novum quendam populum in terris instituisse, qui totus e coelo penderet et omnibus mundi

praesidiis diffisus alio quodam modo dives esset, alio sapiens, alio nobilis, alio potens, alio felix.

[73a] Damit kann man die Wertskala bei Agricola, De inventione III, 3 vergleichen, die aber bei diesem mit der Affektenlehre zusammenhängt.

[74] S. 29. Am Rande: Circumstantiae faciunt intellectum.

[75] S. 33f. Die Lehre von den fünf Zeiten, mit sehr merkwürdiger Umbildung der alten joachimitischen Theorie von den drei Weltaltern. Dem entspricht dann eine Teilung des Corpus christianum in drei circuli, je nach ihrer Nähe zu Christus, es ist die erasmische Umdeutung der Hierarchie.

[76] S. 40: Evolventes libros utriusque testamenti attente consideremus mirabilem illum orbem et consensum totius Christi fabulae, ut ita loquar, quam nostra causa peregit, factus homo. Sic enim futurum est, ut non solum rectius intelligamus, quod legimus, verumetiam ut certiore cum fide legamus. Nullum enim est sic arte compositum mendacium, ut undique sibi constet.

[77] S. 108f.

[78] Dafür ist auch die Unterscheidung der loci rhetorici und dialectici in der Dialektik C. R. Bd. XX S. 748ff. wichtig.

[79] Rhetorik S. 43.

[80] Rhetorik S. 44: Vellem hoc genus exercitationis in scholis iuvenum valere, ut proposita themata cum amussi artificii seu methodi componerent et totam thematis naturam, officia partesque congererent, futurum ex eo, ut si de re quapiam dicendum sit, statim quiquid ad illam utcunque pertinet agnoscant iuvenes. Nec ut videtur, contemnendum est quod supra commonui, expedire, ut in locis communibus in hunc exerceantur modum. Etenim cum res humanae omnes colligi possint ceu in capita quaedam, praestat habere ea capita notata ut quicquid inciderit, qualenam sit, iudices, deque eo dicturus commodum instructam habeas dicendi supellectilem. Idem in omni genere studiorum fit, in iure aequitas, summum ius, servitus, poenae, maleficia etc. In theologia fides, caritas, peccatum et similia notari possunt, quae sint veluti communes formulae omnium thematum.

[81] An den Wittenberger Juristen Johann Schwerdtfeger. März 1520 (C. R. I, 153): Neque enim rhetorica citra dialecticorum usum commode tractari absolvique possunt. Non iam, quod omnes inter se cognatae sunt cyclicae disciplinae, quam quod illis proprie cum ratione dialectica sic convenit, ut nihil certi, nihil firmi rhetores tradituri sint, si tollas e medio dialectica.

[82] Über den antiken Gebrauch von status = *στάσις* s. Forcellini, Lexicon totius Latinitatis s. v. Melanchthon spricht in der Rhetorik wiederholt von dem status z. B. S. 35, 75 und besondern S. 94. S. die oben Anm. 9 zitierte Dissertation von Bullemer S. 41ff. — Dazu ist Agricola, De inventione II, 12 zu vergleichen.

[83] Rhetorik S. 98: Singuli status suos habent argumentorum locos adeoque in singulis prope generibus. In didactico omnis quaestio probatur locis, quos tradidi, aut diffinitionibus aut causis, aut genere aut specie aut contrariis aut similibus ... In deliberativo, quia omnis quaestio est expetendorum aut fugiendorum, loci probandi generales sunt: honestum, utile, facile, difficile etc. In honesto argumenta a diffinitionibus et causis, breviter ut in dialecticis, trahuntur. Utilitatem declarant argumenta ab effectis ducta, ut iustitiae effectus pax est. Voco effecta fines, officia et, quicquid ad ea ullo modo pertinet. Facultas est in argumentis *ἀτέχνοις*, similibus, exemplis etc.

[84] C. R. Bd IV S. 716. Vgl. oben Anm. 61.

[85] C. R. Bd. I S. 50.

[86] Ich weiche hier etwas von Plitt-Kolde S. 16 ab, was ich durch die angezogenen Belege zu rechtfertigen hoffe. Über die Tübinger Zeit Melanchthons s. außer Ellinger, Melanchthon l. c. auch Loofs, Melanchthon als Humanist und Reformator [Theol. Studien und Kritiken 1897 S. 641ff.]. Besonders wichtig sind unter den Zeugnissen die erst neuerdings richtig eingereihten

Briefe Melanchthons an Ambrosius Blaurer. Neudruck bei Traugott und Schieß, Briefwechsel der Brüder Blaurer Bd. I S. 6ff. Dort auch S. 18 ein Brief des Franciscus Stadianus an Blaurer über Melanchthons Weggang von Tübingen. Für Melanchthons fortdauernde Verbindung mit den Tübinger Freunden ibid. S. 28 Nr. 27.

[87] Vgl. Allen, Opus epistolarum Nr. 224.

[88] S. A. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen 1498 bis 1534. Tübingen 1881 S. 26ff.

[89] S. die Stelle C. R. I, CXLVI und Plitt-Kolde 16^3.

[90] Allen Nr. 397.

[91] Allen Nr. 563, dazu der hier erwähnte Empfehlungsbrief des Beatus Rhenanus für Melanchthon Nr. 556.

[92] Allen Nr. 605. Is prorsus obscurabit Erasmum.

[93] Allen Nr. 457 an Reuchlin.

[94] Dafür ist der eben zitierte Brief des Beatus Rhenanus wichtig. Außerdem das Verzeichnis der Werke, die Melanchthon sofort in Wittenberg drucken lassen wollte (C. R. Bd. I S. 43; dazu Knaake in Theologische Studien und Kritiken 1897 S. 791ff.).

[95] Die Vermittlung könnte nach einer Notiz des Camerarius Melanchthons Lehrer Simler übernommen haben.

[96] An Reuchlin 12. Juli 1518 C. R. Bd. I S. 31.

[97] C. R. Bd. XI S. 15 Sermo habitus apud iuventutem Academiae Witebergensis de corrigendis adolescentiae studiis 29. Aug. 1518. Neudruck mit erläuternden Anmerkungen von K. Hartfelder, Philippus Melanchthon, Declamationes [= Lateinische Literaturdenkmäler des XV. und XVI. Jahrhunderts, edd. Herrmann und Szamatólski Heft 4, Berlin 1891].

[98] S. Joachimsen, Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus, Bd. I S. 176.

[99] Druck C. R. XI S. 7ff. und Hartfelder l. c. S. 1ff. Daß die Rede schon 1516 gehalten worden ist, läßt sich wahrscheinlich machen.

[100] Außer den bei Hartfelder notierten Stellen s. auch S. 183, 17 die bullati magistri, dazu Epp. obsc. virorum ed. Boecking I, 223[31]: magister bullatus.

[101] Für das Folgende sind unsere Quellen die Angaben Melanchthons in der Wittenberger Rede (bei Hartfelder S. 193, 27ff.) und das Schlußwort der griechischen Grammatik. Vgl. Ellinger, Melanchthon S. 76ff.

[101a] S. dazu Heinrich Maier, An der Grenze der Philosophie, S. 68.

[102] Daß Melanchthon während des Druckes bei dem nach Hagenau übergesiedelten Anshelm war, zeigt Brettschneider C. R. I, 26.

[103] Joachimsen l. c. S. 142.

[104] Allen Nr. 877. An Capito 19. Oktober 1518.

[105] Der Ausdruck renascentes litterae kehrt in der Antrittsrede beständig wieder, z. B. S. 14, 1; 14, 22; 19, 24.

[106] L. c. S. 23, 5; dazu das Folgende; besonders auch 3. 31: Complector ergo philosophiae nomine scientiam naturae, morum rationes et exempla.

[107] L. c. S. 233. 31ff.: causas agere et rempublicam administratare; ad sacra venire.

[108] Plitt-Kolde, S. 19 Anm. 3.

[109] Allen Bd. I S. 68.

[109a] Für den Unterschied der ersten theologischen Entwicklung Melanchthons von der Luthers ist vor allem Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus Bd. I und 2 Leipzig 1908 und 1912 zu vergleichen.

[110] Mit den Loci communes von Plitt-Kolde S. 252ff. abgedruckt: S. 254: Nam in eo sum, ut putem nullius litteris, nullius commentariis propius cognosci posse Christum ... quam Paulinis. S. 255: In numero divinorum voluminum alia leges, alia vitae morumque exempla, alia obscura de Christo vaticinia, alia res Christi gestas commemorant. Beneficium vero,

quod sanguine suo Christus universo peperit orbi, quis gravius, quis accuratius, quis copiosius divo Paulo explicat?

[111] Ebenfalls bei Plitt-Kolde S. 250f. Zu der Gliederung der Thesen ist zu bemerken, daß sie in drei Teile zerfallen: I. iustitia Christi et iustitia nostra These I—II, 2. fides These 12—15, 3. leges ecclesiae et leges naturae. — Einen Einblattdruck der Thesen in der Zwickauer Ratsschulbibliothek hat Clemen in Kl. Texte für Vorlesungen u. Übungen ed Lietzmann Nr. 86 (1911) S. 47f abgedruckt; (doch muß das These 13 fehlende nisi wohl in den Text). Die auffallende Verschiedenheit des Standpunktes innerhalb der Thesen hat O. Ritschl (Theologische Studien und Kritiken 1912 S. 519) veranlaßt, zwei Thesenreihen (Nr. I—II und Nr. 12—20) anzunehmen. Ich glaube nicht, daß das nötig ist. Für die Einheit der Thesen spricht doch auch, daß Melanchthon das Naturrecht noch Loci communes S. 110ff. fordert und sich darum bemüht, es mit dem Begriff der ratio humana, wie er sie jetzt versteht, auszugleichen.

[112] εἰκότα. Daß dies richtig und nicht zu korrigieren ist, haben bereits Kawerau, Koehler und zuletzt Seeberg, Dogmengeschichte Bd. IV, 2 S. 426[1] nachgewiesen. Der Begriff ist platonisch. S. auch C. R. Bd. I S. 187 Polemik des Johannes Feldkirch, eines Schülers Melanchthons, gegen den Franziskaner Alved: Et talibus syllogismis rhetorica εἰκότα adiecit.

[113] S. Dickhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887 S. 99ff. und 126[2]: fides est sapientia et facit sapere et scire omnia.

[114] C. R. Bd. I S. 70ff: Gratulor vobis, theologi, immo vero universo nomini christiano literas easque potissimum, quae ad pietatem pertinent, mirum in modum ... auctas, nedum renatas.

[115] Er sagt vel elenchi vel commentarii vice; vgl. dazu die Vorrede zu den Loci communes Plitt-Kolde S. 56.

[116] S. Ellinger S. 104, der auf die Übereinstimmung mit Luthers Kommentar zum Galaterbrief verweist und zeigt, daß dies noch von den meisten Humanisten als ihre Ansicht empfunden wurde.

[117] Plitt-Kolde S. 264: Et ut dicam id, quod res est. Quod Paulina minus intelliguntur, debemus eximiis illis magistris nostris, qui cum omnes veteris literaturae rectaeque eruditionis imperiti essent, divinam Pauli orationem, et rhetoricis vinctam membris et suis compactam articulis, primum novis interpunctionibus dissecuerunt, deinde dissectam suo more secundum Aristotelem enarraverunt, ita ut nusquam ne versus quidem cum versu conveniret ... ubi nihil tam erat agendum, quam ut certa quaedam eademque simplicissima iuxta grammaticorum et rhetorum figuras, perinde atque ERASMUS in Methodo monet, expediretur ... — In diesen Zusammenhang mag die Sonderausgabe des lateinischen Textes des Römerbriefs, den Erasmus gemacht hatte, gehören, die 1520 zu Wittenberg bei Melchior Lotther erschien. Das C. R. I, 276 und besser bei Plitt-Kolde 34[2] abgedruckte Vorwort Lotthers an den Leser ist ganz unzweifelhaft eine Wiederholung der Ansichten, die Melanchthon 1519/20 seinen Hörern über den Römerbrief vorgetragen hat.

[118] l. c. S. 259: Apud me sane, posteaquam animum ei formandum tradidi, satis scio, quid effecerit.

[119] Es sind die C. R. Bd. XX S. 701ff. abgedruckten Stücke: De Erasmo et Luthero elogion; ratio discendi et quo iudicio Augustinus, Ambrosius, Origenes ac reliqui doctores legendi sint. Richtig datiert und eingereiht von Clemen in Supplementa Melanchthoniana l. c. S. XIIIff. Vgl. auch Clemen, Ein Straßburger Sammelband von 1525 in der Zs. f. Kirchengeschichte Bd. 43 S. 219ff.

[120] C. R. l. c. 704: Nostram theologiam videntur adiuvare nulli neque neotericorum neque veterum scriptorum praeter Augustinum et pauculos Graecos. — Zu dem Ausdruck: nostra theologia vgl. den Brief Luthers an Lang vom 18. Mai 1517 (Enders Nr. 41).

[121] Erasmus, Methodus S. 24: equidem consolabor meipsum tot insignium virorum exemplis, Chrysostomi, Cypriani, Hieronymi, Ambrosii, Augustini, Clementis, cum quibus rhetorculus esse malim quam cum quibusdam, qui sibi plus quam homines videntur, theo-

logus ... Zur Schätzung des Origenes durch Erasmus besonders Methodus S. 17 über Allegorien und Loci communes: In illis felicissimus est Origenes, in his creberrimus est Chrysostomus.

[122] Loci S. 105. Die Benutzung der Erasmusstelle ist ohne Zweifel. Für das Platonische Bild die Anmerkung bei Plitt-Kolde S. 106[1].

[123] Loci S. 58: Ex Origene si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quantulum erit reliquum? Dazu dann Luther in der Vorrede zu Melanchthons Römerbriefauslegung Wittenberg 29. Juli 1922 an diesen: Recte de Hieronymo et Origene et Thoma hisque similibus dicis.

[124] Rhetorik S. 45: [Locorum] hic est usus: cum proponitur adolescenti propositio aliqua vel confirmanda vel confutanda, commodum cogitet, in ea propositione esse extrema duo, vocat enim Aristoteles ἄκρα, quorum comparatione vera est aut falsa propositio. Ibi tum redeat ad methodum simplicium et discat, quid sit utrumvis extremorum; postea illis inter se comparatis ex eorum definitionibus, formis, officiis, causis argumentabitur. Vgl. S. 42.

[125] Die Disposition ist S. 81 ff. durch die römischen Ziffern kenntlich gemacht.

[126] Loci S. 110.

[127] S. 95: Peccatum est omnis motus et impetum animi contra legem.

[128] S. 156: Habes legis opus esse revelationem peccati.

[129] Rhetorik S. 102. Das gehört zum negocialis status, quo factum convenit, sed iure an iniuria factum sit, quaeritur.

[130] Rhetorik S. 35: In Pauli epist. ad Rhoma. status est legem non iustificare, gratiam iustificare, literam occidere, spiritum vivificare. Vgl. S. 46: Sunt item [themata] in theologis: legem non iustificare Paulus comprobat ex ratione legis; lex peccati est virtus, non iustificat igitur. Vgl. dazu die von Luther ohne Wissen Melanchthons herausgegebenen Annotationes Philippi Melanchthonis in epistolas Pauli ad Rhomanos et Corinthios. Nürnberg Stuchs 1522: Prior pars epistolae octo capitum gratiam, legem, peccatum tractat idque aptissimo ordine et plane rhetorica methodo. Status causae iustificari nos fide, quae sententia probatur multis argumentis.

[131] Es ist das berühmte Schreiben des Erasmus an Friedrich von Sachsen vom 14. April 1519. Allen Nr. 939. Daselbst S. 531, 104: Nunc quidam nova comminiscuntur fundamenta, sic enim vocant, hoc est novas leges condunt, per quas doceant haereticum esse quicquid non placet. — Das geht auf Prierias, nicht wie Kalkoff, Erasmus, Luther und Friedrich der Weise S. 43 meint, auf die Ablaßdekretale Kajetans. Das Echo ist dann der Widmungsbrief Melanchthons an Heß zu der Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam. C. R. Bd. I S. 137 ff; s. S. 145 das wiederholte Haeresis est.

[132] Nachweise bei Plitt-Kolde S. 161 und öfter. S. aber auch die Korrektur Koehlers in Theologische Literaturzeitung 1901, Sp. 17.

[133] Koestlin-Kawerau, Luther Bd. I S. 107.

[134] S. die zu Plitt-Kolde S. 165 Anm. 1 referierte Lehre des Thomas in seiner Summa II, 2 Quaest. IV.

[135] Plitt-Kolde 167[1] zitiert aus Duns Scotus, In sentent. III quaest. XXIII: Credo fide acquisita evangelio, quia ecclesia tenet scriptores veraces, quod ego audiens acquiro mihi habitum credendi dictis illorum. Credo etiam Romam esse quam non vidi, ex revelata fide dignorum. Sic et revelatis in scriptura per fidem acquisitam ex auditu firmiter adhaereo credendo eccelesiae approbanti veritatem autorum illorum.

[136] Video hanc comoediae frugem esse amplissimam, ut ex ea adolescentiae exempla capiamus, virilis enim institutio ex historiis potius capienda est. Quamquam omnium maxime velim erudiri teneras mentes statim a pueris historiis evangelicis, quarum cognitio non potest non saluberrima esse.

[137] Loci S. 168: Solebam quondam historicam fidem docendi gratia vocare illam acquisitam informem, nunc prorsum non fidem, sed opinionem appello. Den Ausdruck historica fides

[Melanchthon sagt in den Loci auch historiae scientia, historica opinio u. ä.] braucht er bereits in der Tübinger Declamatio de artibus liberalibus [C. R. Bd. XI S. 8], wo er mythologisch die Entstehung der sieben freien Künste schildert: Septem hae sunt artes, ut agam historica fide, supera defluxae mente. Ebenso dann bei dem Bericht über die Leipziger Disputation C. R. I, 88 und in der Anweisung an seine Schüler C. R. Bd. XX S. 706: Historica cognitio, qua certo scio, quod Christus est deus et homo etc. Qualis est fides, qua scio certe, aut credo, quod Romae aliquando regnavit Augustus Caesar. Talis historica cognitio de Christo non iustificat. S. auch die Annotationes in epistolas Pauli ad Rhomanos et Corinthios. Bogen D 4: Ergo vides hic apostolum loqui non de fide historica, sed de fiducia non imputandi peccatum propter Christum ... Nam historica fides non pacificat.

[138] Der Ausdruck ist auch erasmisch, s. Methodus S. 18—19, wo Erasmus die Homilie des Origenes über die Opferung Isaaks als ein Muster der Erregung innerlicher Teilnahme anführt und dann sagt: Haec copiosius et elegantius ab Origene disseruntur, haud scio maiorene voluptate lectoris an fructu, cum tantum interim in historico sensu versetur nec aliud agat in divinis libris quam Donatus egit in comoediis Terentianis.

[139] Loci S. 175: Subiicit autem definitionis exempla epistola ad Hebraeos (XI, 3): Fide intelligimus, conditum esse mundum verbo dei, ut invisibilium scilicet divinitatis et virtutis eius visibilia scilicet opera divinae potentiae fierent. Sic enim his locus cum eo, qui est in Romanis (I, 20) convenit. Hic vero sophistae obstrepent, inepte a nobis aliam requiri fidem praeter historicam, cum epistola ad Hebraeos hic de historia tantum, nempe conditi mundi loquatur.

[140] Loci S. 177: illud carnalium somniorum chaos, philosophia, cum contingenter evenire res arbitretur, plane negat opus creationis.

[141] Annotationes l. c. Bogen F 4[1]: Sicut enim philosophi rationem, ita Iudaei legem formatricem animorum esse putabant. Dazu D 2: Hinc sunt illae theatricae legum et philosophiae laudes, quasi legibus et philosophia hominum mores formantur, iam perinde atque philosophi de iustificandis hominibus loquuntur, sic et Iudaei censebant satis esse ad iustificandum legem Mosaicam. Hodie per omnia convenit theologis cum philosophis.

[142] Für die weitere Entwicklung siehe vor allem Heinrich Maier, An der Grenze der Philosophie. Tübingen 1909, S. 103 ff.

[143] Es schien mir nicht nötig, auch den dritten Teil der Loci so zu analysieren. Für die Methode ergibt sich nichts Neues. Auffallend ist, wie oft Melanchthon scheinbar schließt, um dann doch wieder den Faden neu aufzunehmen. Auch das spricht dafür, daß hier ein ursprünglich einfaches Schema erweitert ist.

[144] Udalrici Zasii Epistolae ed. Riegger. Ulm 1774, S. 63. Damit vergleiche man den Brief Christoph Scheurls an Eck vom 18. Februar 1519, der die ersten Wirkungen der neuen Theologie auf die wissenschaftliche Methode überhaupt schildert: facile nulla ars, nulla disciplina antiquum morem retinet, omnia restituuntur, reintegrantur, eriguntur. (Scheurls Briefbuch edd. Soden und Knaake Bd. II S. 84.) Für die Stellung des Jasius zu Luther und Melanchthon siehe Briefwechsel der Brüder Blaurer Bd. I S. 42 ff. Nr. 38 und 39; dazu Nr. 46, 47, 50.

[145] Der Hauptvertreter der sogenannten byzantinischen Logik. Daß man ihn auf seiten der scholastisch bleibenden Wissenschaft gern gegen Agricola und seine Richtung ausspielte, sieht man aus der von Matthäus Phrissem kommentierten Ausgabe von De inventione. Köln 1527.

[146] Melanchthon sagt das an zahlreichen Stellen, z. B S. 110: Hos locos volo non uti me magistro, sed monitore, e scriptura, non e meo commentario discas. Nam crede mihi, multum refert, e fontibus petas, an ex lacunis tantarum rerum materiem. — S. 189: Haec satis sit monuisse, ut formam huiusmodi locorum tractandorum habeant studiosi, nam mihi commentarii modus temperandus est. — Auf diese Besorgnisse Melanchthons spielt Luther in der Vorrede zu den Annotationes an: Tuas annotationes nemo commentarium appellet, sed indicem dumtaxat legendae scripturae et cognoscendi Christi.

[147] C. R. I, 327 ff.

[148] K. Sell, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531, S. 31.