

Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521

Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther

Von Wilhelm Maurer, Erlangen

Es gehört zur Aufgabe des Kirchenhistorikers, dem Dogmatiker die klassischen Dokumente der Theologie dadurch erschließen zu helfen, daß er sie in die dogmengeschichtliche Entwicklung hineinstellt und die geschichtlichen Beziehungen aufdeckt, in denen sie stehen. Für Melanchthons Loci von 1521, die als die erste evangelische Dogmatik gepriesen werden, ist diese Aufgabe noch nicht gelöst.

Einen Beitrag zur Lösung soll die hier vorgenommene Analyse des Werkes bieten. Auch sie kann freilich nicht bis in alle Einzelheiten hinein durchgeführt werden; man müßte sonst eine neue Textausgabe veranstalten. Aber in großen Zügen soll der Aufbau und die an ihm erkennbare Auseinandersetzung mit den Mächten der Zeit erläutert werden.

I.

Der Gesamtaufriß der Loci von 1521

In seiner Einleitung gibt Melanchthon ein Verzeichnis der theologischen Grundbegriffe, an die seit Johannes Damascenus und dem Lombarden die Scholastik ihre dogmatische Arbeit angeknüpft hatte¹. Unser Autor erwähnt selbst — freilich mit kritischen Bemerkungen — die beiden Vorgänger (5, 27 ff.). Und in der Tat ist er ihnen in Auswahl und Reihenfolge der Begriffe nicht sklavisch gefolgt. Ein Vergleich mit dem Lombarden² zeigt das am deutlichsten. Dieser schließt an

1 Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. v. R. Stupperich (Studienausgabe, im folgenden abgekürzt StA) II 1, 6, 1 f.; aus diesem Band, der mit den Loci von 1521 beginnt, wird im folgenden ohne Bandzahl nur mit Seiten- und Zeilenangaben zitiert.

2 Die Kennzeichnung, die Melanchthon 5, 28 f. von Johannes *Damascenus* als einem zu stark philosophierenden Theologen gibt, gründet sich wahrscheinlich auf dessen Willens-, vielleicht auch Trinitätslehre und Christologie. Sie beweist jedenfalls eine selbständige Kenntnis des griechischen Kirchenlehrers. Seit dem Florentiner Konzil spielte seine Theologie im Abendland eine stärkere Rolle. Die lat. Übersetzung von *De fide orthodoxa*, die *Burgundio* († 1194) verfertigt hatte und aus der die Hochscholastik schöpfte, ist nicht nur (im Auftrag) von *Grosseteste*, sondern

die Behandlung der Trinitätslehre (I dist. 2—34) die Lehre von den Eigenschaften Gottes (I dist. 35—48) an und wendet dabei der Prädestinationslehre besondere Aufmerksamkeit zu. Die steht bei Melanchthon in ganz anderem Zusammenhang, dem der Gnadenlehre (6, 6 b), wird also von vornherein aus den spekulativen Erörterungen herausgenommen und in den Bereich der Heilsoffenbarung versetzt. Aber auch die Schöpfung, die Melanchthon (6, 5 a ff.) wie der Lombarde an die trinitarische Gotteslehre anschließt, wird nicht wie bei diesem als Ausfluß des Wesens Gottes und Erkenntnisgrund seiner Eigenschaften verstanden, sondern aufs engste auf den Menschen, seine Fähigkeiten und seine Sünde, seine Bestrafung und das über ihm stehende Gesetz bezogen. Alle metaphysischen Spekulationen klammert Melanchthon aus; der Wegfall der Engellehre, die im 2. Buch des Lombarden eine große Rolle spielt, ist dafür bezeichnend.

Unter spekulativem Vorzeichen behandeln die Sentenzen, vom Urstand ausgehend, auch die Lehre von der Sünde (II dist. 28—44); das *liberum arbitrium* steht dabei im Vordergrund. Zwar wird auch dem Problem der Strafe eine besondere Erörterung gewidmet (II dist. 36); aber nirgends wird die Beziehung des Gesetzes zu Sünde und Strafe hergestellt. Noch weniger aber werden wie bei Melanchthon (6, 10 a f.) Gesetz und Verheißung vom Lombarden miteinander verbunden; die Dialektik, die damit gegeben ist und um die das reformatorische Denken kreist, ist ihm völlig fremd³. Während er von der Schöpfergnade (II dist. 24—29) redet, spricht Melanchthon (6, 11 a) von der Heilsgnade in Christus.

Von ihr ist im dritten Buch der Sentenzen die Rede. Der Lombarde faßt zwar die Menschwerdung Christi und die heilsamen Sakramente (4. Buch) unter dem Gesichtspunkt der Erlösung (*redemptio*) zusammen (vgl. den Prolog vor Buch 3),

vor allem von *Faber Stapulensis* 1507 revidiert worden. In dieser Form wurde sie von *Clichtov* Paris 1512 und 1519 kommentiert. In einer dieser Formen — nicht im griechischen Original, davon erschien erst 1531 eine Ausgabe — mag Melanchthon die Schrift kennengelernt haben. Bei *Clichtov* konnte er in der Vorrede erfahren, sie sei ein Archetyp der Sentenzen des Lombardus. In Wirklichkeit hat dieser nur 7 Kapitel des Werkes gekannt und aus ihnen zitiert. Die Einteilung in 4 Bücher ist dem griechischen Original fremd, auch der ursprünglichen lat. Übersetzung; sie erfolgte im 13. Jh. anhand des Lombarden. Wie ein Überblick über *De fide orthodoxa* zeigt, ist der Gesamtaufriß der *Loci* nicht von Damascenus abhängig. P. Minges: Zum Gebrauch der Schrift *De fide orthodoxa* des Johannes Damascenus in der Scholastik = *Theol. Quartalschrift* 96, 1914, 225—247; G. Hofmann S. J.: *Joh. D., Rom und Byzanz*, *Orientalia Christiana Periodica* 16, 1950, 177—190; J. M. Hoeck, OSB: *Stand und Aufgabe der D.-forschung*, ebendort 17, 1951, 5—60.

3 Nur am Schluß des 3. Buches (dist. 40), im Zusammenhang der Ethik, berührt Petrus Lombardus anhand der augustinischen Untersuchung von *litera* und *spiritus* des Verhältnis von Gesetz und Evangelium, ohne jedoch ein quantitatives Verständnis beider Größen zu überwinden.

vermag aber auch hier sein spekulatives Denken nicht zu unterdrücken. Während er ausführlich die Inkarnation (III dist. 1—6) und das Verhältnis der beiden Naturen in ihr (III dist. 7—17) behandelt und von daher das Werk Christi und das dadurch erworbene Verdienst Christi verständlich macht, spricht Melanchthon von der „Instauratio per Christum“ (6, 11 a), ist also vornehmlich an der Heilsgnade und ihren Früchten interessiert (6, 12 a, 2 b ff.). In formeller Abhängigkeit vom Lombarden faßt er sie unter der paulinischen Trias von fides, spes et caritas zusammen. Aber was bei dem evangelischen Theologen göttliche Gnadengaben sind, sind bei dem Scholastiker (III dist. 23—40) christliche Tugenden, die mit den Kardinaltugenden der klassischen Antike in Zusammenhang gebracht werden (III dist. 33).

Der Schluß von Melanchthons Aufzählung (6, 7 b ff.) knüpft an das 4. Buch der Sentenzen an, das den 7 Sakramenten gewidmet ist (IV dist. 1—42) und mit dem Ausblick auf das Jüngste Gericht schließt. Wenn man bedenkt, daß dabei in Verbindung mit dem Ordinationssakrament (IV dist. 24—25) auch von der hierarchischen Ordnung die Rede ist und das Ehesakrament (IV dist. 26—42) an vielen Stellen in die bürgerliche Rechtssphäre eingreift, kann man auch die melanchthonische Erörterung über den „Stand“ der Menschen (6, 9 b ff.), über Bischofsamt und weltliche Obrigkeit durch die scholastische Vorlage gerechtfertigt finden.

Und doch, aufs Ganze gesehen, ist in das überlieferte Schema eine neue dogmatische Konzeption eingearbeitet worden; und das uns vorliegende Verzeichnis der theologischen Grundbegriffe ist das Ergebnis einer langen inneren Auseinandersetzung. Wir sind in der glücklichen Lage, deren Vorstadien einigermaßen überblicken zu können. Offensichtlich als Vorarbeit zu den Loci ist uns von Melanchthon eine *Theologica Institutio* erhalten (CR 21, 49 ff.), der eine „Summa“ des Römerbriefes angefügt ist (CR 21, 56 ff.). Wir lassen uns hier nicht ein auf eine nähere Charakterisierung dieser skizzenhaften Aufzeichnungen⁴, glauben aber in der folgenden Darstellung den Beweis erbringen zu können, daß sie älter sind als die *Rerum Theologicarum Capita* (CR 21, 11 ff.), die eine unmittelbare Vorstufe zu unseren Loci bilden⁵.

4 Vgl. Lowell C. Green: Die exegetischen Vorlesungen des jungen Melanchthon und ihre Chronologie, *Kerygma und Dogma* III, 1957, 141 ff., und die dort angegebene Literatur; diese Abhandlung bringt einen schönen Anfang zur Erforschung eines weithin noch unerforschten Gebietes.

5 Wir kommen damit auf Koldes Auffassung zurück (Die Loci Communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt, 1925, 45 ff.), die Otto Clemen: *Supplementa Melanchthoniana* (abgek. *Suppl. Mel.*) I 1, 1910, XIII ff. zu Unrecht umgekehrt hat, wenn er auch vielleicht damit Recht hat, die

Am Anfang beider Vorarbeiten finden wir ein ähnliches Verzeichnis theologischer Grundbegriffe wie in den Loci; in beiden Fällen werden sie auch mit diesem Namen bezeichnet. Die Abweichungen sind gering; in den Capita ist die Reihe vollständiger als in der Institutio und steht der Aufzählung in den Loci näher. In beiden Fällen ist die Schöpfung in erster Linie auf den Menschen bezogen und dieser unter die Sünde und das Gesetz gestellt. In der Institutio sind — in stärkerer Anlehnung an die Tradition — im Zusammenhang mit den Sakramenten die Kirche und ihre Schlüsselgewalt kräftiger hervorgehoben. Die Capita dagegen bringen die Begriffe, die mit Sünde und Gnade zusammenhängen, der späteren Aufzählung näher, nennen freilich an dieser Stelle die paulinische Trias aus 1. Kor. 13 nicht, sondern ersetzen sie durch den farblosen, aber auch bei dem Lombarden sich findenden Begriff der „virtutes“. Vor allem aber fügen die Capita — und das ist das wichtigste — Prädestination und Verheißung in die Beschreibung des Gnadenstandes ein; die polare Spannung zwischen Gesetz und Verheißung kommt erst in der endgültigen Fassung der Loci zum Ausdruck.

Beide Vorarbeiten aber — und darin besteht ihre größte Übereinstimmung untereinander und mit den Loci — halten sich in ihrem Gesamtaufriß nicht an das überlieferte Schema, sondern gewinnen ihre Einteilungsprinzipien aus dem Römerbrief. Die *Institutio* hebt in ihrer Einleitung aus der überlieferten Reihe nur die Trias „peccatum, lex, gratia“ hervor; alle übrigen Loci tragen mehr der menschlichen Neugier Rechnung, sind insofern also mehr philosophischer Art, als daß sie dem Glauben Nutzen brächten. Aus dem Römerbrief selbst ergibt sich dann gleich darauf die Dreiheit von *iustificatio* (cap. 1—8), *praedestinatio* (cap. 9—11) und *mores* (cap. 12—16). Als Thema des Römerbriefes wird dann die These gewonnen: „Christus auctor iustitiae nostrae“ (CR 21, 50, unter II) und so entfaltet, daß das vergebliche Gerechtigkeitsstreben von Heiden und Juden deren Verfallenheit unter die Herrschaft der *Sünde* beweist, daß aber erst wirklich das *Gesetz* die Gewalt der Sünde offenbart und die *Gnade* — identisch mit der Glaubensgerechtigkeit — den Schaden wieder gut macht und Liebe und Hoffnung als ihre Früchte hervorbringt.

Die Trias von Sünde—Gesetz—Gnade bezieht sich also nur auf den ersten Teil des Römerbriefes; nur auf ihn erstreckt sich die Vorbereitung der Loci in der Institutio und der ihr beigelegten Summe des Römerbriefes⁶.

in den Loci (3, 13) genannten Lucubrationcula nicht mit Bindseil den Capita, sondern der Institutio gleichzusetzen.

6 Im Briefe an Joh. Heß vom 27. April 1520 (CR 1, 155 ff.; vgl. Otto Clemen: Melanchthons Briefwechsel = Suppl. Mel. VI 1, 1926, Nr. 96) nennt Melanchthon die „obelisci sententiarum“

Auch die *Capita* beschränken sich auf diesen ersten Teil des Römerbriefes und stellen der *Trias peccatum—lex—gratia* noch einen Abschnitt *De libero arbitrio* (CR 21, 24 f.) voran, dessen Überschrift sie aus der Schöpfungslehre des Lombarden (II dist. 4 f., 19—25) übernommen haben, in dem sie aber inhaltlich aufs schärfste gegen die scholastische Willenslehre protestieren. Mit der Willenslehre ist hier schon wie später in der Darstellung der *Loci* von 1521 — nicht in der Aufzählung der Grundbegriffe! — die Prädestinationslehre eng verbunden (CR 21, 15, 16 ff.). Die Ausführungen über die Sakramente (CR 21, 41, 17 ff.), die in der *Institutio* völlig fehlen, weil sie im Römerbrief keinen Anhaltspunkt haben, werden von den *Capita* innerhalb der Gnadenlehre gebracht; soweit bleibt hier wie in den *Loci* der Aufriß des Lombarden wirksam. Aber in der Anwendung der paulinischen *Trias* — Liebe und Hoffnung werden hier wie schon in der *Institutio* als Werke des Glaubens genommen (CR 21, 43, 12 ff.) — zeigt sich die Nachwirkung der Sentenzen. Am Schluß fehlen noch die Lehre von der geistlichen und weltlichen Obrigkeit (vgl. 6, 8 b ff.) und der Ausblick auf das jüngste Gericht.

Wir sehen also, wie das vom Lombarden übernommene Schema von der *Institutio* im Laufe ihrer Ausführungen ganz beiseite geschoben, in den *Capita* in einer für die späteren *Loci* vorbildlichen Weise wieder herangeholt, zugleich aber verändert wird. Soweit es sich um inhaltliche Veränderungen handelt, werden sie uns noch beschäftigen⁷. Hier müssen wir noch verfolgen, wie sich im Gesamtaufriß der *Loci* jener in *Institutio* und *Capita* schon begonnene Umschichtungsprozeß fortgesetzt hat.

zusammen mit künftig abzufassenden „*loci communes*“, von denen er die wichtigsten anführt (vgl. die nächste Anm.). Er denkt dabei an eine zusammenhängende Schrift, will ausdrücklich keine „*annotationes*“ schreiben, also weder Anmerkungen zu den Sentenzen noch zum Römerbrief. Von einer etwaigen Römerbriefvorlesung (vgl. dazu Green, 145 ff.) wird die geplante Schrift ausdrücklich unterschieden. Sie bezieht sich sowohl auf die Sentenzen wie auf den Römerbrief: *Iam ad obeliscos ac Pauli Romanos accingor* (CR 1, 158). Mit Clemens (Suppl. Mel. I 1, XVII) denke auch ich, wenn auch aus anderen Gründen als er, an die *Capita*.

7 Einige Zeugnisse für den Dreiklang von Sünde, Gesetz, Gnade: Unter Ersatz der *Gratia* durch die Rechtfertigung entnimmt ihn Luther im Kleinen Galaterkommentar von 1519 (WA 2, 489, 6 ff.) aus Gal. 2, 16 als ein Kennzeichen der „*Paulina Theologia*“. Verhältnismäßig spät erscheinen die drei Begriffe in Melanchthons Schrifttum, obwohl die Bakkalaureatsthesen vom 9. 9. 1519 schon sein tieferes Verständnis der paulinischen Theologie bekunden. Die „*Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam*“ (StA 1, 26 ff.) vom 25. 1. 1520 lassen unseren Dreiklang noch nicht vernehmen; der in voriger Anm. genannte Brief an Heß vom 27. Apr. 1520 redet zuerst (CR 1, 158) „*de Legibus, de Peccato, de Gratia, de Sacramentis deque aliis mysteriis*“. Die bessere Reihenfolge bietet die programmatische Vorrede zur Römerbriefvorlesung von 1520 *De studio doctrinae Paulinae* (CR 11, 38; vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 101) vom Mai 1520, indem sie die „*summa rerum Theolo-*

Wenn schon die Vorarbeiten zu den Loci, Institutio und Capita, das traditionelle Begriffsschema, das sie verändert an ihren Anfang gestellt haben, in ihrem Gesamtaufriß nicht durchführten, brauchen wir uns nicht zu wundern, daß in den Loci das gleiche Verfahren durchgeführt wird. In einer berühmt gewordenen Formulierung, die in ihren Motiven schon in der Institutio erkennbar und in den Capita schon vorgeformt ist, werden die Loci *de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis* (6, 26 ff.) ausgeschieden und damit dem Aufbau des Lombarden die Hauptstützen abgebrochen. Was bleibt, ist ausschließlich auf die beneficia Christi bezogen, auf das Heil des Menschen ausgerichtet; es sind die Grundbegriffe der paulinischen Theologie Sünde, Gesetz, Gnade (7, 7). Maßgebend für die Geheimnisse von Gotteslehre und Christologie sind nicht die Spekulationen der Philosophie, sondern das Wort der Schrift (6, 31 ff.; 61, 3 ff.); und die Lehre von der Schöpfung erscheint im Zusammenhang der Lehre vom Glauben (99, 19—100, 34). Die Anthropologie, die dann im ersten Hauptabschnitt (8—40) entwickelt wird, ist nicht mehr wie beim Lombarden am Urstand, sondern am Sündenfall orientiert.

In der Lehre von der Sünde wird — im Unterschied zu der Vorankündigung (6, 8a) — die Entfaltung eines Lasterkataloges abgelehnt (40, 23—34); die Gefahr einer nur nach äußerlichen Kriterien scheidenden Kasuistik erscheint zu groß. Dagegen wird die Prädestinationslehre, die ursprünglich (6, 6 b) — wohl

gicarum“ zusammenfaßt in „tractandam hominis naturam“ [hier ist doch wohl schon an die Erörterung de libero arbitrio zu denken, die Capita und Loci bieten], tyrannidem peccati, legis regnum, absolutae virtutis originem ac propagationem [hinter diesen ethischen Begriffen verbirgt sich die Gnadenlehre], sacramenta“. Ganz deutlich heißt es sodann in der unter dem Pseudonym Didymus Faventius Ende Februar 1521 hrsg. Schutzrede für Luther gegen Rhadinus (CR 1, 306): „Loci morales, ut puto, summi tres sunt: Lex, peccatum, gratia, e quibus seu fonte, quae de vitiis ac virtutibus, de sacramentis, de conscientiae casibus disputantur, derivari solent“; die drei Grundbegriffe werden dann nacheinander abgehandelt und die angedeuteten Konsequenzen gezogen. Entsprechend erscheinen in der Vorrede zum lat. Neudruck des 1. Korintherbriefes (wohl Mai 1521 [CR 1, 388; vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 151]) als die „summa theologiae capita“ die aus dem Römerbrief entnommenen Loci „de legis et Evangelii discrimine, de peccati vi, de christiana gratia adeoque de usu Christi“; die reformatorische Spannung zwischen Gesetz und Evangelium wird dabei als grundlegend hervorgehoben. Entsprechend faßt die um den 1. Juli herum verfaßte, gegen die Sorbonne gerichtete Apologie die „principales Theologiae loci“ zusammen (CR 1, 405; vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 156), indem sie zugleich die Übereinstimmung mit der recht verstandenen Vätertheologie behauptet. — Die drei letzten der hier angeführten Zeugnisse gehören in die Zeit, da Melancthon schon an dem endgültigen Text der Loci arbeitete (der Druck begann wohl Anfang April 1521, Suppl. Mel. VI 1, Nr. 141). Sie zeigen, daß in dieser Zeit, aber doch erst verhältnismäßig spät, das Schema aus dem 1. Teil des Römerbriefes das aus den Sentenzen stammende völlig durchdrungen hat.

mit Rücksicht auf die Stellung von Röm. 9—11 — unter den Früchten der Gnade erschien, jetzt mit der Lehre vom gefallenem Willen und der Erbsünde organisch verbunden; als selbständiger Abschnitt erscheint sie nicht mehr. In beiden Fällen ist gegenüber dem traditionellen Schema eine stärkere Konzentration erreicht. Sie ist schon in den beiden Vorarbeiten wahrzunehmen. In beiden fehlt der Lasterkatalog. In der *Institutio* bildet die Prädestinationslehre den Abschluß der Erbsündenlehre (CR 21, 52, V), in den *Capita* ist sie mitten in die Lehre von den Affekten hineingestellt und dient zur Widerlegung der Behauptung vom freien Willen (CR 21, 15, 6 ff.).

Noch stärker, als es die Nebeneinanderstellung von *lex* und *promissiones* in der Einteilung (6, 10 a f.) vermuten ließ, ist die Lehre vom Gesetz kontrapunktisch zu der vom Evangelium komponiert; indem das Gesetz als das Mittel erscheint, die Sünde erkennbar zu machen (40, 38 ff.), bildet es im systematischen Aufbau die Brücke zwischen Sünden- und Gnadenlehre. So darf also die herkömmliche Dreiteilung in *leges naturales* (von ihnen handelt der jetzt irrtümlich mit *de lege* überschriebene Abschnitt 41, 21—45, 36), *divinae* (wobei auch die angeblich auf göttlichem Willen beruhenden *consilia* [49, 35—52, 17] und *vota* [52, 20—54, 17] sowie die *iudicialia* und *ceremonialia* [54, 30—55, 27] mitbehandelt werden) und *humanae* (55, 30—65, 39) nicht überschätzt werden, so wichtig hier auch die Auseinandersetzung ist mit den naturrechtlichen Traditionen von Antike und Mittelalter und mit den theokratischen Rechtsansprüchen der Kirche. Viel bedeutsamer und für den Gesamtaufriß der *Loci* bestimmend ist die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium.

Und damit bahnt sich nun in der Darstellung der *Loci* ein erster entscheidender Umbruch an, der in den Vorarbeiten noch nicht erkennbar war. Aus dem Dreiklang von Sünde, Gesetz, Gnade wird der Zweiklang von Gesetz und Evangelium oder — was sachlich dasselbe bedeutet — von Sünde und Gnade. Dieses neue Einteilungsprinzip wird proklamiert beim Übergang vom Gesetz zum Evangelium⁸. Im Aufbau der *Loci*, aber auch in Melanchthons Argumentationsweise ist damit ein bedeutsamer Umschwung eingetreten; die Dialektik von Gesetz und Evangelium beherrscht alles Folgende. Und Melanchthon ringt sich allmählich zu immer größerer Klarheit durch über die beiden Größen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Wenn auch unter dem Einfluß jener Dialektik in den *Loci* eine klare Zweiteilung des Aufbaues erreicht ist, so darf jedoch nicht übersehen werden, daß bei aller

8 66, 13—17: „Et huc hactenus egimus de hominis damnatione seu maledictione, ita nunc agemus de hominis instauratione seu benedictione. Duae in universum scripturae partes sunt, lex et evangelium. Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam.“

systematischen Ordnung der Kampf um das Verständnis der einzelnen Grundprobleme reformatorischer Theologie weitergeht. Unter Berücksichtigung dieses Kampfes müssen die Aussagen der Loci verstanden und erklärt werden.

Daraus ergibt sich die Bedeutung der im ursprünglichen Verzeichnis nicht vorgesehenen Abschnitte *De vi legis* (74—82) und *De vi evangelii* (82—85); sie haben nur in den Capita eine — sehr vorläufige — Entsprechung (CR 21, 29, 44—31, 9). Die Gleichsetzung von Gnaden- und Rechtfertigungslehre, in dem Verzeichnis der Einleitung noch unerkennbar, ist zwar schon in Institutio und Capita vollzogen; neu aber ist in den Loci die Einbettung dieser Lehre in die Dialektik von Gesetz und Evangelium.

Daß im Anschluß an Gnaden- und Rechtfertigungslehre noch einmal von der Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament die Rede ist (125, 11; 131, 10), erscheint zunächst als eine reine Wiederholung der früheren Ausführungen über Gesetz und Evangelium (66 ff.). Die Überschrift *De ceremoniis* (131, 10—134, 32) und *De formis iudicialibus* (134, 33—136, 3) findet sich fast wörtlich schon vorher (54, 20—55, 27): *De iudicialibus et ceremonialibus*; zudem tauchen beide Probleme in den Schlußkapiteln *De magistratibus* und *De scandalo* wieder auf.

Gewiß kann man verstehen, daß im Anschluß an die Rechtfertigungslehre von der Abschaffung des Gesetzes die Rede sein kann, wenngleich die Capita darüber im Zusammenhang der Gesetzeslehre gehandelt hatten (CR 21, 27, 41 bis 29, 27) und das einleitende Verzeichnis der Loci nichts davon enthielt. Eine Erweiterung des ursprünglichen Planes liegt also hier vor, ebenso in dem Abschnitt *De veteri ac novo homine* (137, 15—139, 4), der genau wie das Vorhergehende von der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium bestimmt ist. Ein offensichtlicher Nachtrag zur Sündenlehre des ersten Teiles liegt in dem Abschnitt *De peccato mortali et quotidiano* (139, 6—33) vor, ebenso in den Retraktionen, die diesem Abschnitt lose angehängt sind (140, 1—20) und die entscheidenden Partien des ersten Teiles der Loci in Frage stellen. Das „*nolo Rabi vocari*“ (140, 4) darf nicht nur als ein Zeichen von Melanchthons Bescheidenheit, sondern muß auch als Ausdruck seiner inneren Unsicherheit gewertet werden.

Alle hier zuletzt genannten Abschnitte überschreiten die in dem Eingangsverzeichnis gezogenen Grenzen, finden sich entweder überhaupt nicht oder in anderem Zusammenhang und mit anderer Tendenz in den Vorarbeiten der Loci wieder. Was in den mit *De signis* beginnenden Schlußkapiteln enthalten ist, entspricht den Überschriften nach dem Einteilungsverzeichnis, mit der Einschränkung freilich, daß der eschatologische Schluß, der dort aus dem Lombarden über-

nommen worden war, jetzt ausfällt. Hingewiesen werden muß freilich darauf, daß das Kapitel *De poenitentia* (149, 18—153, 36) mit seinem Anhang *De privatis confessionibus* (154, 1—155, 39) zwar traditionsgemäß zur Sakramentenlehre gehört, daß aber Melanchthon den Gegenstand schon im Zusammenhang seiner Sünden- (35, 12—36, 38) und Gesetzeslehre (81, 8—21) behandelt und an dieser Stelle die Tradition angegriffen hatte, die von der Buße erst am Schluß bei der Sakramentenlehre zu reden pflegte. Wenn Melanchthon nun schließlich doch dem Brauch des Lombarden und seiner Kommentatoren folgt und die Lehre *De poenitentia* unter die Überschrift *De signis* stellt, nötigt ihn dazu nicht nur die Sache und das von Luther in der Schrift *De captivitate* gegebene Vorbild; er folgt vielmehr dem Bedürfnis, das sich allgemein in diesen Schlußabschnitten kundtut, nämlich seine früheren Ausführungen über das betreffende Thema in den Loci selbst zu ergänzen bzw. zu korrigieren.

Was Melanchthon dazu treibt, versuchen wir an anderer Stelle klarzulegen. Hier stellen wir nur abschließend fest, daß der Gesamtaufriß der Loci nicht einheitlich ist. In das ursprünglich vom Lombarden übernommene Schema theologischer Grundbegriffe ist die aus den ersten 8 Kapiteln des Römerbriefes stammende Trias Sünde—Gesetz—Gnade eingetreten. Sie hat jenes Schema nicht nur vor, sondern auch noch während der Abfassung der Loci geändert. Schließlich hat sich von der Mitte der Darstellung ab alles in die dialektische Zweiheit von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium aufgelöst. Und die Berücksichtigung dieser Spannung hat am Schluß zu Wiederholungen, Ergänzungen und Korrekturen geführt, die die Einheitlichkeit des Gesamtwerkes zu gefährden drohen und die wir nur aus den inneren Auseinandersetzungen verstehen können, die die evangelische Bewegung im Jahre 1521 vor allem in Wittenberg selbst durchmachen mußte.

II.

Zur Abfassung der Loci von 1521

Ein genauer Vergleich, den wir hier aus Raumgründen nicht anstellen können, würde ergeben, daß Melanchthon bei Abfassung der Loci nicht nur die Gedanken seiner beiden Vorarbeiten verwertet, sondern daß er vor allem aus den Capita gewisse Leitsätze übernommen hat. Besonders in den Anfangskapiteln der Darstellung bilden diese Sätze den festen Rahmen, in den dann die Polemik gegen die scholastischen Gegner und — positiv ausgedrückt — exegetisches und patristisches Material, vor allem aber Gedankengut aus Luthers Schriften eingefügt worden ist.

Wir erläutern diese Arbeitsweise an einigen Beispielen. Vollständigkeit kann hier nicht erreicht werden; die Auseinandersetzung Melanchthons mit der Spätscholastik erfordert eine besondere Untersuchung.

1.

Daß die Bezugnahme auf den *Lombarden* nicht bloß den Aufbau der Loci, sondern auch die Einzelausinandersetzung bestimmt, wird an einzelnen Stellen deutlich. Und dabei wird gleichzeitig erkennbar, wie weit Melanchthon von der Spätscholastik abhängig ist, auch wo er sie ablehnt.

a) Im Zusammenhang mit der Schöpfungsgnade redet der Lombarde (II dist. 24 f.) auch vom *liberum arbitrium*. Er definiert es (II dist. 24 c. 3) als „*facultas rationis et voluntatis, qua bonum, gratia assistente, eligitur, vel malum, eadem desistente*“. Dabei erscheint der Wille als passives Werkzeug der Ratio; sie kann ihn vermöge ihrer Einsicht in das, was gut und böse ist, nach der einen oder anderen Seite biegen.

Umgekehrt liegt die Sache bei Melanchthon. Bei ihm geht es nicht um die Freiheit des Erkennens; vielmehr gehorcht die Ratio dem Willen und wird von ihm hierhin oder dorthin gerissen. Freiheit ist demnach Handlungsfreiheit („*libertas posse agere aut non agere, posse sic aut aliter agere*“; 10, 7 f.; vgl. 10, 5 ff.). Auf diesen Voraussetzungen beruht die ganze Psychologie und daher die Affektenlehre Melanchthons; und diese wiederum bildet die Grundlage seines Kampfes gegen das *liberum arbitrium* und seines Verständnisses der Prädestination. Dabei steht er gegen den Lombarden auf den Schultern der durch Duns Scotus und Okkham bestimmten Spätscholastiker und ihrer Wiedererweckung augustini-scher Elemente.

„*Cognitio servit voluntati*“ (9, 22 f.) — von dieser Voraussetzung aus lehnt Melanchthon die aus Augustin übernommene, vom Lombarden (II dist. 24 c. 4 f.) durchgeführte Entwertung der *sensualitas* ab: Und hier ist ein von Luther stammendes Motiv für ihn entscheidend: Der ganze Mensch steht unter der Sünde bzw. unter der Gnade (vgl. 26, 24 ff.; 27, 23 ff.). Melanchthons Kritik am Lombarden geht also weit über die hinaus, die die Spätscholastik geübt hatte; mit der Übernahme der reformatorischen Anthropologie, die sich aus der neuen Rechtfertigungslehre ergibt, zerbrechen die Fundamente der spätantiken Psychologie und stürzt das Gebäude zusammen, das die Scholastik im Laufe ihrer gesamten Entwicklung darauf errichtet hatte.

b) Der Lombarde behandelt die *Prädestination* (I dist. 38—41) im Zusammenhang der göttlichen Präscienz. Sie ist also wie diese „*causa eorum, quae praescita*

sunt“, „necessitas eveniendi“ (I dist. 38, c. 1). Genau entsprechend definiert Melanchthon: omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt (10, 11 f.; vgl. 12, 2). Ja, man muß sagen, Melanchthon hat diesen Determinismus in seiner Prädestinationslehre noch übersteigert — unter welchen Einflüssen, bleibe dahingestellt^{8a}. Der Lombarde hat sich schon vorher (I dist. 35, c.4) an Hand der Schrift um eine Definition der Prädestination bemüht, die ihren Heilsbezug sicherstellt, und er ist dann, gestützt auf den antipelagianischen Augustin, diesem Bezug weiter nachgegangen (I dist. 40). Er kann im Anschluß an den afrikanischen Meister vor allen Spekulationen über Erwählung und Verwerfung warnen: „Melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia“ (I dist. 41, c. 2, § 377). Von alledem findet sich noch nichts bei Melanchthon. Seine Prädestinationslehre gibt, bei aller formalen Abhängigkeit vom Lombarden, ein höchst eigenartiges Problem auf, das einer besonderen Untersuchung bedarf.

c) Über das Verhältnis von *Gnade und Geist* läßt sich bei Melanchthon eine sehr interessante Entwicklung konstatieren. In der *Institutio* werden beide Begriffe gleichgesetzt. Wir finden dementsprechend einen vitalistischen und zugleich dynamischen Gnadenbegriff in antithomistischer Zuspitzung: Die Gnade ist ein Affekt, dem erbsündlichen Affekt diametral entgegengesetzt. Als solcher ist sie die Lebenskraft des Geistmenschen, ein Raptus, „omni cogitatione potentior“ (CR 21, 53, 40 ff.).

In den *Capita* wird nicht nur gegen den thomistischen Rationalismus Front gemacht, sondern die scholastische Lehre von der Gnade als einer „qualitas in anima“ radikal verworfen. Gratia ist favor Dei, also „quidam in Deo non in homine“. Diese Gleichsetzung von gratia und favor hat Melanchthon aus Luthers Kleinem Galaterkommentar gelernt⁹ und in den Loci (86, 11—28) philologisch ausführlich begründet.

Dabei wird nun deutlich, daß mit dem neuen Verständnis der Gnade ihre ursprüngliche Gleichsetzung mit dem göttlichen Geist keineswegs aufgegeben ist. Gabe und Geber sind ein und dasselbe, weil beide in Christus bestehen, dem

8a W. Köhler verweist (ThLZ 1901, 16) auf die Verwerfung Wiclifs in Konstanz und auf die Debatte, die sich während und nach der Leipziger Disputation an dieses Ereignis knüpfte.

9 Vgl. etwa WA 2, 511, 17, aber auch die Nachschriften der Genesispredigten von 1519 ff. (vgl. WA 9, 343, 33; 344, 28; 346, 28; 348, 33). Für die Gleichsetzung von gratia und favor, die auch Erasmus vornimmt, vgl. etwa dessen Paraphrase zu Röm. 4. Der Sorbonne gegenüber beruft sich Melanchthon gerade für die Gnadenlehre auf Luthers Galaterkommentar (StA 1, 147, 20 ff.). Im Februar 1521 hat Melanchthon gegen Rhadinus die Gleichsetzung von gratia und favor auf Christi Wort selbst zurückgeführt: „Nam ubi gratia, quod Christo favoris vocabulum est, formam animi, ut isti disputant, signat?“ (CR 1, 311)

Zeichen und Spender der göttlichen Huld für die Menschen (86, 29 ff.). „Donum vero dei est ipse spiritus sanctus, quem effundit deus in corda suorum“ (87, 6 f.). Damit bekennt sich Melanchthon in bewußter Zustimmung zu einer These des Lombarden (87, 13), die von den späteren Scholastikern heftig umstritten war. Im Zusammenhang seiner Trinitätslehre und gestützt auf die augustinische hatte Petrus (I dist. 17, c.1) den Heiligen Geist als das göttliche Liebesband zwischen Vater und Sohn verstanden und behauptet, daß dieser selbe Geist in seiner *missio* unmittelbar in uns wirke, Geber und Gabe zugleich sei, „ut nos faciat diligere Deum et proximum“ (c.1 und wortreich wiederholt c.4), ja, daß durch dieses Liebeswirken „mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum et huiusmodi sicut ad diligendum“ (c.6, § 195).

Wir können bis in die Einzelheiten hinein¹⁰ feststellen, daß Melanchthon bei der Arbeit an *Institutio* und *Capita* diese Definition des Lombarden vor Augen und im Sinne gehabt hat. „Deus favens homini adest ei et operatur in eo“ (CR 21, 35, 8) heißt es in den *Capita*, und aus dieser wirksamen göttlichen Gnadenwirkung fließen *fides*, *spes*, *charitas* (35, 9; vgl. 20 ff.). Damit ist die Voraussetzung gegeben für den ganzen weiteren Aufbau der *Capita*: als unmittelbare Wirkungen des uns einwohnenden Gottesgeistes werden *fides* (35—43), *charitas* (43—45) und *spes* (45) beschrieben, die Dreiheit der Gnadengaben also, die der Lombarde in seinem 3. Buch (dist. 23—32) in derselben unbiblischen Reihenfolge geschildert und von den 7 Gaben des Heiligen Geistes (dist. 34—36) ausdrücklich geschieden hat. Diese grundsätzliche Übereinstimmung in der Gleichsetzung von Geist —

10 Die *Institutio* hat sie treuer bewahrt als die *Capita*. Sent I. dist. 17, c. 6, §159 nennt die mit dem Heiligen Geist gleichgesetzte *caritas* eine „*affectio mentis ad credendum vel sperandum*“ (Ende § 158 mit der bemerkenswerten Einschränkung: „*non quod ipsa [caritas] sit motus vel affectio vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur*“). So sagt Melanchthon in der *Institutio* (CR 21, 53, 49 ff.) im Blick auf die schöpferische Geistgnade und im Gegensatz zu den Affekten, die uns zum Bösen treiben: „*Oportet contrarium quendam affectum in pectoribus nostris creari, quo nostra sponte, etiamsi nulla est lex, ad bona rapiamur. Hic affectus meritis est per Christum et gratia dicitur*.“ Auf mystischen Einfluß dürfte hierbei zurückgehen die Rede vom *raptus* (die Melanchthon freilich auch in Luthers *Operationes* in *Psalmos* finden konnte; vgl. W. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, 118 ff.); auf direktem reformatorischen Einfluß beruht der Hinweis auf Gesetz und *meritum Christi*. Sicherlich geht der Vitalismus von Melanchthons Geistanschauung und seine Entgegensetzung vom göttlichen Liebesaffect und menschlichen Sündenaffekt auf Luther zurück; vgl. den Unterschied von *Fleisch* und *Geist*, WA 2, 592, 37 ff.: „*Apostolus facit eos (fructus spiritus) opera spiritus, vitalia et per totum hominem diffusa, opponit enim eos operibus carnis*“; vgl. auch die Entgegensetzung von *opera carnis* und *fructus spiritus*, 593, 1 ff. Jedoch ist bei allen solchen Abhängigkeiten die vom Lombarden gelegte Grundlage nicht zu verkennen.

diesen verstanden als dritte Person der Trinität — und Gnade hat Melanchthon in den *Capita* durchgeführt und mit dem Lob, das er dem Lombarden in den *Loci* (87, 13 ff.) erteilt, ausdrücklich bekräftigt.

Und diese Übereinstimmung bleibt bestehen unbeschadet der inzwischen eingetretenen Differenzen. Sie finden sich nicht nur in dem neuen Gnadenverständnis: Gnade ist göttliche Huld, sondern aus dieser These ergibt sich die Vorordnung des Glaubens vor Hoffnung und Liebe. Während nach dem Lombarden (I dist. 17, c.6, § 159) der *actus fidei* und der *actus spei* als etwas Abgeleitetes ihren Ursprung im göttlichen Geist haben, ist der *actus diligendi* mit dessen Wirken unmittelbar identisch. Bei Melanchthon dagegen ist schon in den *Capita* die *fides iustificans* (CR 21, 35, 28) Wurzel der Liebe, diese selbst als „*proximum fidei opus*“ (43, 14 ff.) und ebenso die Hoffnung Ausdruck des Verheißungsglaubens (45, 15 ff.). Und weil die Sakramente „*signa divinarum promissionum*“ (41, 21) sind, wird ihre Behandlung in den *Capita* der Lehre vom Glauben eingeordnet und nicht wie beim Lombarden und dann wieder in den *Loci* bis zum Ende der dogmatischen Erörterungen zurückgestellt. So bestätigt sich uns hier in einem Einzelfalle die Beobachtung, die wir zum Aufriß der *Loci* im ganzen gemacht haben, daß nämlich Melanchthon den Lombarden von den Voraussetzungen reformatorischer Theologie aus umgedacht hat.

Denn Luther selbst hatte sich schon in seinen Randbemerkungen zum Lombarden dessen Identifikation von göttlichem Geist zu eigen gemacht¹¹; und es ließe sich zeigen, daß damit eine wichtige Vorbereitung für seine reformatorische Entdeckung gegeben war. Für Melanchthon greifbar hatte er sie im Kleinen Galaterkommentar ausgesprochen. Für ihn war es, wenn er *gratia* als *favor* faßte, selbstverständlich geblieben, daß sich damit der göttliche Geist — auch von ihm als Person gedacht — völlig mitteilte: „*fidem reputari ad iusticiam est spiritum accipere*“¹². Die Gnade, die von Ewigkeit her innerhalb Gottes war, wäre nicht Gnade, wenn sie sich nicht den Menschen gegenüber als Huld erwiese. Und diese Huld wäre nicht wirklich Gnade, wenn sie sich auf eine bloße Geste, ein leeres Wort beschränkte, wenn Gott sich darin nicht selber schenkte¹³. Und damit wirkt

11 Vgl. Paul Vignaux: *Luther, commentateur des Sentences* (Livre I, dist. 17) = *Etudes de philosophie médiévale* 21, Paris 1935.

12 WA 25, 11, 13 f.; vgl. 14 f.: „*Aut ergo nihil facit, aut accipere spiritum et reputari ad iustitiam idem erit.*“

13 WA 2, 511, 18 ff.: „*Alioquin ab aeterno gratia fuit et intra deum manet, si tantummodo favorem significat, eo quo in hominibus modo favor est. Deus enim sicut diligit reipsa, non verbo tantum, ita et favet re praesente, non tantum verbo.*“

er „opera spiritus vitalia et per totum hominem diffusa“ (WA 2, 592, 38), kurzum einen neuen, den geistlichen Menschen (593, 1 ff.)¹⁴.

Wir sehen, daß auch bei Luther die Anregung noch weiterwirkt, die er am Anfang seines selbständigen Studiums von dem Lombarden empfangen hat. Und wenn Melanchthon die Auseinandersetzung mit dem großen Schulhaupt der Scholastik nach der positiven und negativen Seite hin fortsetzt, kann er dabei auf unmittelbare Anregungen Luthers zurückgreifen.

2.

Sind Melanchthon bei der Vorbereitung und Abfassung der Loci auch Luthers zunächst nur handschriftlich überlieferte *exegetische Vorlesungen* aus der Frühzeit zugänglich gewesen?

a) Für Luthers *Römerbriefvorlesung* kann eine Entscheidung angesichts des gegenwärtigen Quellenbefundes nicht gefällt werden¹⁵. Stichprobenartige Vergleiche zwischen Loci und WA 56 blieben ergebnislos.

b) Anders steht es mit Luthers *Hebräerbriefvorlesung*. Daß Melanchthon sie in irgendeiner Form gekannt hat, läßt sich nachweisen. Wir müssen dazu eine andere Handschrift heranziehen, die von Johannes Poliander gesammelten „Annotationes in Genesin nec non conciones“¹⁶. Melanchthon hat an ihnen mitgearbeitet, hat schon im Mai 1519 und wieder (noch?) von Januar bis Ende Mai 1520 und von August 1520 bis kurz vor Luthers Wormser Reise im April 1521 Nachschriften geliefert und sie für den Druck vorbereitet. Auch als Verfasser von Randbemerkungen, besonders zu Gen. 1—3, ist er uns bezeugt.

Nun haben sowohl Poliander wie Melanchthon sich in ihren Nachschriften auf eine Handschrift von Luthers *Hebräerbriefvorlesung* bezogen; beide dachten

14 Daß Luther das, was von der ewig in Gott bleibenden gratia (beim Lombarden charitas) an der in Anmerkung 13 zitierten Stelle gesagt ist, hier nicht trinitarisch begründet, kommt daher, daß er hier von der charitas anhand von Gal. 5,22 spricht als einer vom homo spiritualis hervorgebrachten Frucht, nicht vom Wirken des Geistes als der dritten Person der Gottheit; vgl. 592, 39 f. Melanchthon übernimmt zwar 87, 11 ff. diese Deutung von Gal. 5,22 nicht, unterscheidet aber deutlich die göttliche Person von ihren Werken.

15 Vielleicht gelingt es bald, die von Kolde (245) genannte und von Green (aaO, 145, 30) vergeblich gesuchte Nachschrift einer Römerbriefvorlesung Melanchthons einzusehen.

16 Z. T. vielleicht keine Gemeindepredigten, sondern „exegetische Vorstudien, die Luther im engeren Kreis vortrug bzw. diktierte“ (O. Clemen). Gedruckt WA 9, 329 ff.: Predigten Luthers, gesammelt von Joh. Poliander, 1519—1521. Vgl. zum Folgenden die von E. Thiele dazu gelieferte Vorrede WA 9, 314 ff., und J. Fickers Bemerkungen in seiner Ausgabe der Hebräerbriefvorlesung WA 57, XXIV, Otto Clemen in Suppl. Mel. VI 1, 70 zu Nr. 82, 13 ff.

wohl daran, für den Druck ihrer naturgemäß lückenhaften Predignachschriften an den bezeichneten Stellen Luthers exegetische Ausführungen einzufügen. Polianders Randbemerkungen interessieren uns hier nur insoweit, als eine davon zur Weihnachtspredigt von 1519 erfolgte; damals war Poliander in Wittenberg, konnte also die Handschrift einsehen. Melanchthon, der sich in einer Predignachschrift vom 4. November 1520 auf sie beruft¹⁷, wird sie auch damals noch, also über ein Jahr lang zur Verfügung gehabt haben, ebenso wie Amsdorf sie im Sommer 1521 zu seiner eigenen Vorlesung über den Hebräerbrief benutzte.

Aber diese Feststellungen finden nur dann unser Interesse, wenn wir tatsächlich eine Benutzung von Luthers Vorlesungsniederschrift in den Loci einigermaßen wahrscheinlich machen können. Wir vergleichen die Auslegung des Glaubenskapitels Hebr. 11 (98, 17—104, 15; Melanchthon bricht bei Moses Eltern — Hebr. 11, 23 — ab) mit den einschlägigen Ausführungen von Luthers Vorlesung.

In den Capita spielt dieses Kapitel des Hebräerbriefes noch keine Rolle¹⁸; wenn überhaupt, so hat Melanchthon also erst bei der endgültigen Abfassung der Loci die Handschrift von Luthers Hebräerbriefvorlesung vorgenommen.

Das hat freilich bei der Auslegung der Glaubensdefinition von Hebr. 11, 1 nicht zu einer Abhängigkeit Melanchthons von Luther geführt. Dieser gibt sowohl in der Glosse (WA 57, 61, 9) wie in den Scholien (228, 11 ff.) den entscheidenden Begriff der Vulgata „substantia“ mit „possessio“ oder „facultas“ wieder. Im Kleinen Galaterkommentar (WA 2, 595, 12 ff.) hatte er dann die Übersetzung entschieden abgelehnt und, sich auf Melanchthon als seinen Lehrer im Griechischen berufend, wie Chrysostomus den Begriff mit „promissio“, „pactum“ oder „expectatio“ wiedergegeben; danach redete Hebr. 11, 1 also von der gläubigen Zuversicht auf Gottes Treue. Genau so legt Melanchthon das Schriftzitat aus, setzt freilich die „expectatio rerum sperandarum“ (98, 31 ff.) der „certitudo“ gleich, der Glaubensgewißheit, von der zu dieser Stelle schon Glossa ordinaria und der Lombarde geredet hatten (vgl. Ficker WA 57, 226, Anm. 17). Luther hatte diese

17 „Locum hunc tractavit ἐν ἐπιστολῇ παρ ἑβραίοις“ schreibt Melanchthon (WA 9, 484, 7) zu Gen. 25, 29 ff. Die kurzen Bemerkungen zu der Glosse Hebr. 12,16, mit denen Ficker sich zufrieden zu geben scheint, können nicht als ein „tractare“ bezeichnet werden; die uns bekannten Scholien reichen höchstens nur bis Hebr. 11,8. Also muß Melanchthon einen vollständigeren Text der Scholien vor Augen gehabt haben, wahrscheinlich doch wohl Luthers Original oder eine Abschrift davon.

18 In den CR 21, 37, 17 ff. überlieferten Randnotizen läßt sich wohl der Keim des von Melanchthon 92, 25—104, 15 durchgeführten Schriftbeweises finden, mit dem er das Verhältnis von AT und NT anhand der von Luther stammenden Unterscheidung zwischen promissiones de rebus aeternis sive de rebus temporalibus erläutert, vgl. 93, 37—107, 11.

Deutung — aus wenig stichhaltigen Gründen — in den Scholien abgelehnt. Indem Melanchthon sie wiederaufnimmt, sie mit der von Luther im Galaterkommentar gegebenen verbindet und sie zugleich mit reformatorischem Inhalt füllt, scheint er Luther gleichsam mit sich selbst und mit der besten exegetischen Tradition der Kirche zu versöhnen. Wir können aber aus unserer Stelle nicht sicher erschließen, ob ihm wirklich diese Absicht vorgeschwebt hat; daß sie ihm zuzutrauen ist, darüber dürfte wohl kein Zweifel bestehen.

Deutlicher wird die Übereinstimmung mit der Hebräerbriefvorlesung bei der Beschreibung des Henoch (101, 7 ff. zu Hebr. 11, 5). Hier wird von beiden Auslegern gemeinsam ein Doppeltes hervorgehoben: einmal, daß man nicht neugierig die Geheimnisse der jenseitigen Welt erforschen solle, zum andern, daß die Henochgeschichte zur Stärkung des Glaubens berichtet sei. Und dabei tritt nun bei Luther das Anliegen hervor, das Melanchthon zum Thema seiner ganzen Ausführungen gemacht hat: Der Glaube ist keine „historica opinio“ (101, 1), sondern eine unmittelbare persönliche Beziehung auf den schenkenden Gott¹⁹.

Gewiß liegt es nahe, derartige Übereinstimmungen auf den gemeinsamen Text, die exegetische Tradition und auf das gemeinsam ihr gegenüber zu behauptende reformatorische Anliegen zurückzuführen; und es ist klar, daß unter solchen Umständen selbst wörtliche Wiederholungen keinen sicheren Beweis liefern. Wenn ich trotzdem glaube, daß Melanchthon bei seiner Auslegung unseres Kapitels zum mindesten Luthers Scholien eingesehen hat, so genügt natürlich nicht, daß er keinen Schritt über die von Luther gesteckten Grenzen hinausgeht. Vor allem bestimmt mich die Tatsache, daß Melanchthon mit seinen Ausführungen den in sich geschlossenen Gedankengang seiner Darstellung aufsprengt. Denn von der Unterscheidung zwischen irdischen und geistlichen Verheißungen ist ja in Hebr. 11 gerade nicht die Rede; an 97, 10—98, 17 schließt sich — auch stilistisch! — 104, 16 ff. lückenlos an. Es muß eines äußeren Anstoßes bedurft haben, um der — in der Mitte des V. Kapitels abbrechenden — Exegese von Hebr. 11, 1—23 mitten in einem anderen Gedankengang Raum zu verschaffen; und dieser Anstoß kann sehr wohl durch die Begegnung mit Luthers Handschrift gegeben worden sein.

3.

Zu den handschriftlichen Quellen, über die Melanchthon verfügen konnte und die ihn über Luthers Theologie unterrichteten, gehören auch die von Luther aus

19 Den Nachweis begrifflicher Übereinstimmungen möchte ich hier nicht im einzelnen führen.

den Jahren 1519/21 hinterlassenen *Predigten* (Annotationes in Genesin nec non conciones), an deren Abfassung Melanchthon selbst beteiligt war und die inzwischen aus Polanders Nachlaß herausgegeben sind (vgl. oben S. 159 zu Anm. 16). Die Niederschriften, die darin sicher auf Melanchthon zurückgehen, lassen sich ziemlich genau datieren. Und an den Stellen, an denen sie sich mit den *Capita* berühren, gewähren sie uns einen Einblick in Melanchthons Vorbereitungen auf die *Loci*.

a) In den uns vorliegenden Scholien zu Gen. 2, 1 ff. — Melanchthons eigene Niederschrift ist uns dem Wortlaut nach nicht mehr bekannt — steht der Satz (WA 9, 331, 16 f.): „Porro universa hominum vita et *universus christianismus est aliud nihil quam sabbatum*.“ In seiner Polemik gegen die Werkgerechtigkeit wiederholt Melanchthon in den *Capita* (CR 21, 39, 2) fast wörtlich die zweite Hälfte des Satzes: „Christianismus sabbatum quoddam est, ubi ab omnibus operibus vacamus.“ Und am Schluß des Abschnittes *De usu fidei* (CR 21, 394, 7 f.) faßt er das Wesen der Rechtfertigung zusammen als Nichtanrechnung der Sünden „propter Christum“ und fügt hinzu: „Atque Haec est christianismi summa.“

Die beiden Aussagen Melanchthons ergänzen sich gegenseitig und beziehen sich beide auf obige Sentenz, die Luthers Auslegung der Schöpfungsgeschichte entnommen ist. Beide können so, wie sie vorliegen, erst später als Luthers Auslegung entstanden sein. Wenn wir den ungefähren Zeitpunkt dieses Vorgangs ermitteln, gewinnen wir ein wichtiges Kriterium für die Entstehung der *Capita*.

Nun berichtet Melanchthon in demselben Brief vom 27. April 1520, in dem er Heß in Breslau von seinen Nachschriften der Lutherpredigten erzählt, er habe auch drei von Luther behandelte Themen bearbeitet, denen er den Titel gibt: Emmanuel, Melchisedek und Sabbathum. Das letzte faßt er ganz im Sinne der obigen Zitate zusammen: „Sabbathum est, quo natura operari cessat, Sed in nobis Christus operatur.“²⁰

Von den genannten drei Stücken sind uns die beiden ersten überliefert. Während wir das erste (WA 4, 608 f.) in den Zusammenhang der Predigtüberlieferung von 1519 nicht einzuordnen vermögen, gehört das zweite (WA 4, 609 f.) bestimmt zur Auslegung von Gen. 14; die Berührungen mit WA 9, 353, 23 ff. sind offenkundig und schon von dem Herausgeber Thiele notiert. In der uns erhaltenen Predigtüberlieferung fehlen die Nachschriften zu Kapitel 14; zwischen der Predigt über Gen. 12, 10 ff. vom 6. Dez. 1519 und der über Gen. 15, 1 ff. vom 20. Mai 1520 klafft eine Lücke. Wann mag Luther in dieser Zeit über Melchisedek gepredigt

20 CR 1, 159. — Ernst Thiele, der WA 9, 331, 1 zuerst auf den Zusammenhang mit diesem Brief hingewiesen hat, verlegt ihn noch auf den 17. April; doch vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 96.

haben? Wenn wir uns klarmachen, daß die weihnachtliche und vorösterliche Zeit des Kirchenjahres für die alttestamentliche Predigtreihe verhältnismäßig wenig Raum bot, werden wir Predigten über Gen. 14 — auch wegen des Hinweises, den Gen. 14, 18 auf die Eucharistie bot, die Luther in seiner Osterpredigt ausführlich behandelte — in die Nähe von Ostern (8. April) 1520 ansetzen müssen. Damit rücken wir sie zugleich dicht an den Brief heran, den Melanchthon am 27. April an Heß richtete. Nicht lange vor diesem Briefe — sagen wir also Mitte des Monats — wird Melanchthon den Melchisedek-Abschnitt ausgearbeitet haben.

Eine entsprechende Ausarbeitung *De Sabbatho* wird um dieselbe Zeit erfolgt sein. Die ihr zugrunde liegende Lutherpredigt — über Gen. 2, 1 ff. —, deren unmittelbare Nachschrift uns nicht mehr erhalten ist, muß freilich viel früher fallen. Wenn wir bedenken, daß die erste uns erhaltene Genesispredigt über den Schluß der Sintflutgeschichte (Gen. 8, 7 ff.) auf den 30. Okt. 1519 anzusetzen ist, so müssen wir annehmen, daß Luther etwa im Frühherbst des Jahres über Gen. 2 gepredigt haben wird. Zwischen diesem Termin, an dem eine erste Nachschrift Melanchthons erfolgt sein muß, und etwa dem 15. Apr. 1520, da die Überarbeitung und Verselbständigung dieser Niederschrift stattfand, ist also der Abschnitt der *Capita* (CR 21, 39), von dem wir ausgingen, niedergeschrieben worden. Wir gewinnen damit ein ungefähres Datum für die Abfassung dieser Vorarbeit der *Loci* und sehen, wie Melanchthon bemüht war, darin die unmittelbar zufließenden Anregungen Luthers zu verarbeiten²¹.

b) Von dem Kapitel über *Melchisedek* (Gen. 14) aus können wir noch eine andere Verbindungslinie zu *Capita* und *Loci* ziehen. In WA 4, 608, 1 ff. ist uns ein bisher undatiertes Stück überliefert: „Quur prisci patres bella gesserunt?“ Es steht in den Scholien (WA 9, 353, 21 f.) in unmittelbarer Verbindung mit dem Abschnitt über Melchisedek (WA 4, 609, 31 ff.); demnach müssen auch die beiden Fragmente WA 4, 608, 1 ff. und 609, 31 ff. unter sich und dem dazwischensiehenden Emmanuelfragment aufs engste zusammengehören. Melanchthon ist also auch der Verfasser jenes bisher unbekannten Stückes. Das Datum für seine

21 In ihrer Auslegung des dritten Gebotes (47, 28—48, 4), die im übrigen wie der ganze Abschnitt *De divinis legibus* ganz von *Luthers* Sermon *Von den guten Werken* vom März 1520 (WA 6, 202 ff.) beherrscht ist, greifen die *Loci* auf die hier wiedergegebene Tradition zurück und beschreiben den Sabbat ausschließlich als Ruhe von den eigenen Werken. Der Luther von 1520 spricht — abgesehen von dieser an der Rechtfertigung orientierten allegorischen Deutung — ganz einfach von der Arbeitsruhe. Melanchthon gewährt also an unserer Stelle dem Sermon von 1520 einen geringeren Einfluß auf seine endgültige Darstellung als seinen ursprünglichen persönlichen Eindrücken.

doppelte Niederschrift ergibt sich aus dem vorhergehenden Absatz unserer Untersuchung.

In den Scholien heißt es nun zur Rechtfertigung von Abrahams Kriegszug: „Prima enim tabula est regula secunde tabule“ (WA 9, 353, 22). In dem entsprechenden Fragment wird derselbe Grundsatz auf das erste, das Hauptgebot, angewandt und die Regel aufgestellt: „Semper enim mandatum superius regula est inferioris. Sic quoque disce leges tractare“ (WA 4, 608, 9 f.). Dieselbe Orientierung aller Gebote am 1. Gebot, die dann Luther in den Operationes (WA 5, 398, 38 f.) etwa im März 1520 proklamiert und in seiner Weise im Sermon von den guten Werken um dieselbe Zeit durchgeführt hat²², findet sich auch bei Melanchthon und ist von ihm in den Capita zur Grundlage seiner Lehre von der Lex naturalis gemacht worden. Fast mit den oben zitierten Worten gibt er dort (CR 21, 25, 1 f.) den oben zitierten Grundsatz wieder: „Semper enim superior lex est inferioris regula.“ Also auch der Abschnitt, in den Capita *De lege* überschrieben, ist vielleicht noch im Winter 1519/20, sicher aber spätestens im Frühjahr 1520 abgefaßt worden. Der Grundsatz, von dem er beherrscht ist, bildet auch die Generalklausel für die Behandlung des Naturrechtes in den Loci (44, 4; vgl. auch 43, 27 ff. und die damit gegebene Rechtfertigung des Krieges). Wir haben hier ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie nachhaltig sich Anregungen aus Luthers Genesispredigten bei Melanchthon ausgewirkt haben.

c) In unserer Sammlung spielen Luthers Predigten über die *Sakramente* eine besondere Rolle; auch hier lassen sich Linien über die Capita hin zu dem endgültigen Text der Loci ziehen.

Zu Gen. 9,9 — ursprünglich zwischen dem 6. und 11. November 1519²³ — zählen die Lutherscholien die Sakramente auf (WA 9, 349, 2 ff.). Wie auch sonst in derselben Zeit behält Luther neben Taufe und Abendmahl nur das „Christiani verbum Euangelii“ — dieses verstanden als Absolutionswort — übrig. Melanchthons Capita bringen (CR 21, 41, 42) dieselbe Aufzählung. Und zwei Bemerkungen, die uns Luther dazu überliefert, kehren bei Melanchthon in demselben Zusammenhang wieder, die eine wörtlich: „Ordo figmentum est“ (WA 9, 349, 5 und CR 21, 41, 43), die andere, eine Empfehlung von Gebet und Meditation, die Melanchthon 1531 bei der Abfassung der Apologie (13, § 16 f.) noch nicht vergessen hat, fast wörtlich: „Fortasse non temere sacramentis addideris

22 Vgl. W. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, 11 ff.

23 WA 9, 420 fehlt die entsprechende Predigt; daß sie gehalten oder doch im kleinen Kreise vorbereitet war, zeigen die Scholien.

orationem et Meditationem doctrinae divinae“ (WA 9, 349, 3 f. und CR 21, 41, 43 f.). Die Abhängigkeit der *Capita* von den Scholien ist hier mit Händen zu greifen. Und dasselbe gilt, wenn vorher (348, 9 ff.) die Scholien aus dem AT als Vorbereitung der neutestamentlichen Sakramente die *testimonia divinarum rerum, signa Dei faventis*, aufzählen und dabei die Beschneidung ein dem Verheißungswort hinzugefügtes Zeichen nennen, und wenn Melanchthon (41, 18 ff.) das christliche Sakrament als „*signum divinarum promissionum*“, „*signum diuinam promissionem testificans*“ bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch hat sich in den *Loci* (140, 25 ff, bes. 142, 5 f.) erhalten.

In der Osterpredigt vom 8. April 1520 (WA 9, 445 ff.), die Melanchthon in ausgearbeiteter Form Joh. Heß am 27. April des Jahres übersandt hat, kehrt dieselbe Begrifflichkeit, reicher entfaltet, wieder; und wiederum lassen sich Parallelen zu den *Capita* feststellen. Der Gedankengang der Lutherpredigt wirkt in den *Capita* deutlich nach. Luther will nachweisen, daß und warum Gott dem Verheißungswort äußere Zeichen beigegeben hat (W 9, 448, 24 ff.). Dem allgemeinen Sakramentsbegriff fügt er deshalb das Moment der Versiegelung hinzu: „*Promissiones sigillatae per aliquod signum*“ (448, 33); Melanchthon übernimmt es: „*signa sunt sigillum Chirographum, pignus aliquod quo excercemus nos promissiones efficaces esse*“ (41, 22). Luthers negative Begründung freilich für jene Notwendigkeit — Schwäche der menschlichen Vernunft und Spekulation (448,34—449,8) — und ihr positives Gegenstück — die Menschwerdung Gottes in Christus, so daß er sich nur fassen läßt im Zeichen der Menschheit Christi —: Beides hat Melanchthon nicht mit übernommen; die rationalen Ansätze seiner Sakramentenlehre²⁴ sind also schon früh entwickelt. Er hat an die Stelle dieser christologischen Begründung die Ableitung aus der Beschneidung nach Röm. 4, 11 treten lassen (41, 33—39), die wir vorher bei Luther in anderem Zusammenhang (WA 9, 348, 21 f.) und mit derselben biblischen Beweisstelle gefunden haben. Was Melanchthon dann abschließend (CR 21, 41, 45 bis 43, 7) über den heilsamen Empfang der Sakramente ausführt, stimmt inhaltlich mit unserer Lutherpredigt überein (WA 9, 449, 2 ff. 8 ff.).

Wenn Melanchthon dann in einem Nachtrag (43, 8—11) die Frage nach der Notwendigkeit äußerer Zeichen noch einmal aufgreift und dabei auf Vergeßlichkeit und mangelnden Verstand des Menschen (!) hinweist, zeigt er noch ein-

24 In den *Loci* hat er aus *De captivitate* (WA 6, 551, 19 ff.) Luthers Parallele zwischen Menschwerdung Gottes in Christus und sakramentalem Geschehen (*sacramentum ipsum Christus*; vgl. 143, 30) verstanden und übernommen.

mal seine formale Abhängigkeit von Luthers Predigt, zugleich aber, daß es seinem pädagogischen Rationalismus außerordentliche Schwierigkeiten macht, in die Tiefe der lutherischen Gedankenwelt einzudringen. Andererseits hat er bald darauf, anläßlich der Himmelfahrtspredigt Luthers vom 17. Mai 1520 (WA 9, 453 f.), gerade an einem Sakrament — dem der Taufe — die Einzigartigkeit des lutherischen „sola fide“ auf sich wirken lassen: „Sacramenta citra fidem nihil valent“ heißt es in der Lutherpredigt (455, 31); und Melanchthon übernimmt den Satz in großen Buchstaben in seine *Capita*: „Tantum enim per fidem salutaria sunt sacramenta“ (CR 21, 43, 5). Und Luther schließt seine Taufbetrachtung (455, 34 f.; vgl. 19 f.): „Summa igitur et caput Christianismi est fides“; Melanchthon aber faßt seine Rechtfertigungslehre zusammen: „Haec est Christianismi summa“ (CR 21, 39, 48).

d) Wir müssen die Bedeutung dieser Zusammenhänge für die *zeitliche Entstehung der Capita* abschließend überprüfen. Wir begegneten Niederschriften von Predigtaussagen Luthers, die zwischen Frühherbst 1519 und Mai 1520 datiert werden müssen. Die Bearbeitung der Nachschriften, die wir genauer untersucht haben, führte uns in den meisten Fällen in die Mitte des April; nur die zuletzt angeführten Aussagen über die Sakramente mußten für die Zeit nach Himmelfahrt (17. Mai), also frühestens auf Ende Mai festgelegt werden. Da die Sakramentenlehre ziemlich am Schluß der *Capita* steht, können wir annehmen, daß diese Vorarbeit zu den Loci wohl spätestens Ende Juni beendet gewesen sein wird. Wir setzen also die Entstehung der *Capita* für die Monate April bis Juni 1520 an²⁵.

Von da ab ist es bis zum Beginn der Drucklegung der Loci Ende März bis Anfang April 1521 noch eine ziemlich lange Zeit. Und wenn dann Ende August 1521 nur die ersten 5 Bogen, ein gutes Viertel des Ganzen, herauskamen, der Rest aber, wie unsere Darstellung schon wahrscheinlich gemacht hat und noch deutlicher zeigen wird, teilweise erst nachher konzipiert wurde, so wird die Spanne noch länger, innerhalb derer die Loci entstanden sind. Man muß sich das klarmachen, um die inneren und äußeren Schwierigkeiten zu begreifen, unter denen das Werk zustande kam.

25 Die Konsequenzen, die sich aus unseren Nachweisungen für den WA 9, 314 veröffentlichten Polianernachlaß ergeben, können hier nicht gezogen werden. Jedenfalls wird man jetzt den Anteil, den Melanchthon an den Niederschriften und Ausarbeitungen nahm, viel höher einschätzen müssen, als das bisher geschah.

Wir können jetzt nicht in derselben Weise wie bisher dem Einfluß nachgehen, den Luthers vor Frühjahr 1521 erschienene Schriften auf Melanchthon ausgeübt haben; von fast allen lassen sich Spuren nachweisen. Von diesen Lutherschriften ist neben dem Sermon von den guten Werken²⁶ Luthers *Freiheitstraktat* am wichtigsten.

Es spricht für die von uns vorgeschlagene Datierung der *Capita*, daß in ihnen keinerlei Einfluß dieser im November 1520 herausgekommenen Schrift Luthers spürbar ist. Melanchthon erwähnt sie zuerst empfehlend in einer wohl am 12. Februar 1521 für einen jungen Nürnberger abgefaßten Studienanweisung²⁷. In den ersten 5 Bogen der *Loci*, die Ende August 1521 herauskamen²⁸, ist sie nicht berücksichtigt; hier, wo von der Freiheit geredet wird, ist der Blick immer auf das angebliche *liberum arbitrium* gerichtet (vgl. 12, 1; 13, 4; 16, 2), wirkt sich also der Einfluß von Luthers *Assertio* (vom Dezember 1520) aus; sie hatte unter Verwerfung des Artikels 36 der päpstlichen Bannandrohungsbulle (WA 7, 142 ff.) die Willensfrage eingehend behandelt und war damit für die entsprechenden Aussagen der *Loci* vorbildlich geworden — im Blick auf deren Entstehung übrigens eine wichtige Beobachtung für die Feststellung des *terminus a quo*. Es mag mit der Thematik der einleitenden Abschnitte zusammenhängen,

26 Vgl. oben S. 169, wo wir schon auf Divergenzen hinwiesen, die neben einer weitgehenden Abhängigkeit doch schon erkennbar sind. Sie sind gerade in der Gesetzeslehre Mel.s besonders aufschlußreich; vgl. meinen Beitrag in der Gedenkschrift für Werner Elert (Berlin 1955), 171 ff.: *Lex spiritualis* bei Mel. bis 1521. — Daß Mel. seine Abhängigkeit von Luthers Sermon erst nachträglich in seinem Druckmanuskript erkennbar gemacht hat, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Setzer die diesbezügliche Randbemerkung falsch eingeordnet und dadurch eine Verwirrung im Gedankengang herbeigeführt hat, die noch keine spätere Textausgabe beseitigte. In 48, 10—16 muß es richtig heißen: „Non institui exponere legem, id enim quomodo posset per compendium fieri? Qui latiore expositionem praeceptorum desiderat, requirat vel a Lutheri libello germanico de bonis operibus. Sed haec volui monere quo scires errare eos qui non putant exigi an nobis maius aliquid viribus humanis. Hic sophistae bis errant...“

27 CR 20, 706; vgl. Otto Clemen: ZKG 43, 1924, 219 ff., und Suppl. Mel. VI 1, Nr. 131.

28 Damals schickte Mel. sie an Spalatin zur Weitergabe an Luther, der sie vor dem 9. September erhielt, nachdem er offenbar schon vor dem 26. Mai einen Teil davon — Titulatur und Widmung? — bekommen hatte (CR 1, 462; Suppl. Mel. VI 1, Nr. 168; WABr. 2, Nr. 428, 413, 32 ff.). Bogen E der ersten (Octav-) Ausgabe endet 50, 23. Ich füge die weiteren Bogenschlüsse hier an: F 603, (Luther erhielt F noch vor dem 9. Sept.; vgl. WABr. 2, Nr. 428, Anm. 1 und 9), G 68, 27, H 78, 4, I 88, 2, K 97, 23, L 106, 17, M 115, 9, N 124, 7, O 133, 1, P 142, 35 (im letzten Drittel des November erhielt Luther Bogen F—P; CR 1, 487, Suppl. Mel. VI 1, Nr. 199), Q 151, 31, R 160, 18, Siii 163, 22. Luther erbittet die Zusendung der drei Restbogen ca. 12. Dez. 1521; WABr. 2, Nr. 444, 32 ff.

wenn die grundlegenden Definitionen der Gesetzeslehre (40 f.) weniger die scholastische Einteilung und mehr im reformatorischen Sinn den *usus theologicus* des Gesetzes und die Unterscheidung von *praecepta* und *promissio*, *lex* und *gratia* (vgl. WA 7, 52, 25 ff.; 53, 3 ff.; 63, 34 ff.) in den Vordergrund gerückt hatten.

Erst seitdem Melanchthon im Aufbau der Loci den ersten Umbruch vollzogen und seine Erörterung von nun an unter die Dialektik von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade gestellt hatte (66 ff.; vgl. oben S. 152 f.), wird der Einfluß des Freiheitstraktates greifbar, am deutlichsten da, wo Melanchthon mit Luther (vgl. WA 7, 63, 34 ff.; 64, 2 ff.) und gegen seine eigene frühere und spätere Meinung die *Gleichzeitigkeit* der Gesetzes- und Evangeliumspredigt (73, 24 ff.), der Furcht vor der Verdammung und des Glaubens an die Gnade proklamiert (92, 17 ff.), jene Dialektik im Sinne Luthers also aufs äußerste zuspitzt. Melanchthon nennt Luthers Freiheitstraktat in den Loci zum ersten Male (94, 13 ff.) am Abschluß seiner Ausführungen über das *Wesen* des Glaubens (92, 25—94, 13), bevor er die *Kraft* des Glaubens an Schriftzeugnissen zu erklären unternimmt. An dieser Übergangsstelle bezeichnet er den Freiheitstraktat ausdrücklich als eine Ergänzung der Ausführungen, die er selbst über den Glauben zu machen hat.

Diese Bemerkung Melanchthons führt uns auf die Frage, welche Gedanken des Freiheitstraktates bei ihm nicht zum Erklingen kommen, an welchen Stellen er sich also von Luther unterscheidet, ohne bewußt von ihm abzuweichen.

a) Es muß dabei allerdings festgestellt werden, daß in seiner *anthropologischen* Grundlegung Melanchthon über die Einleitung des Freiheitstraktates (WA 7, 21, 13 ff.) bereits hinausgewachsen ist. Luther hatte hier, zwischen geistlichem und leiblichem Menschen scharf scheidend, im Sinne der Versöhnungspolitik von Miltitz einem mystischen Quietismus das Wort geredet, das Äußerliche als das Unwesentliche hingestellt und damit seine bisherige antirömische Polemik einigermaßen entwertet; erst nach Verbrennung der Bannandrohungsbulle war sie wieder scharf hervorgetreten, in der Assertio hatte sie einen neuen theologischen Höhepunkt erreicht. Die Loci greifen in diese Situation ein und stützen sich dabei auf die Assertio. Demgemäß setzt Melanchthons Anthropologie ein bei der totalen erbsündlichen Verfallenheit des Menschen und greift damit die zentrale Streitfrage auf, um die es ging. Insofern steht die Theologie der Loci der Mitte der reformatorischen Botschaft näher als der Freiheitstraktat, der sich durch die Übernahme der mystischen Unterscheidung von Innerlichem und Äußer-

lichem und durch das Bestreben, eine erbauliche Friedfertigkeit zu zeigen, zu Unklarheiten auf dem Felde der Anthropologie hatte verführen lassen.

b) Luther hat niemals so zwischen Gesetz und Evangelium zu trennen vermocht, daß er den Glauben bloß auf das Evangelium bezogen hätte; der Glaube bejaht das ganze Wort Gottes. Bei Melanchthon dagegen ist das *Verhältnis von Glaube und Wort* anders bestimmt. Er macht nicht ernst mit der doch von ihm selbst zugegebenen (73, 24) Gleichzeitigkeit von Gesetz und Evangelium. Sondern der Glaube, bei ihm einseitig als fiducia gefaßt (92, 25 ff.), wird ausschließlich auf die verheißene göttliche Barmherzigkeit bezogen. Gott als „severus iudex“ (93, 4) erscheint nicht als Gegenstand des Glaubens, sondern wird nur als dessen Bedrohung angesehen, beiseite geschoben, als Anreiz zum Gotteshaß verstanden. Die Einheit innerhalb des zürnenden und erbarmenden Gottes, die Luthers Theologie der Anfechtung erst zu dem macht, was sie ist, geht bei Melanchthon verloren²⁹. Und darum entbehrt seine Empfehlung des Vaterglaubens (93, 25 ff.) der Tiefe und der Kraft. Erst wenn der Glaube die spannungsvolle Einheit von Verdammungs- und Gnadenwort bejaht und sich von diesem sich selbst widersprechenden Wort in die Tiefen der Anfechtung führen läßt, erweist er sich wirklich als Glaube.

c) Die Einheit zwischen dem göttlichen Wort und dem Menschen ist für den Freiheitstraktat exemplarisch in *Christus* gegeben (WA 7, 23, 7 ff.; 25, 26 ff.; 29, 24 f.); der Gottmensch ist, was wir sein sollen³⁰. Hier ist Anselm von Canterbury von Luther grundsätzlich überwunden, der von Melanchthon nur abfällig erwähnte Bernhard (8, 14 ff.; 63, 29) durch die Lehre vom fröhlichen Wechsel weit überboten. Melanchthon hat diese Lehre nie übernommen. In der christologischen Begründung seiner Rechtfertigungslehre hat er die Bahnen Anselms nie verlassen, in seiner humanistischen Rationalität die Innigkeit der Christusgemeinschaft nie erfahren; solche konkreten Aussagen, wie Luther sie darüber macht

29 Darum ist ein Abschnitt wie der in Luthers Freiheitstraktat über den Glauben als Erfüllung des ersten Gebotes bei Melanchthon im Zusammenhang seiner Lehre vom Glauben unmöglich. Wo er vom 1. Gebot im Abschnitt *De divinis legibus* redet (46, 21—47, 13), stellt er das *fidere*, *diligere*, *timere* (47, 9) unausgeglichen nebeneinander, greift also dem populären sich auf den Kleinen Katechismus stützenden Verständnis Luthers schon vor. Aber er versagt sich der eigentlichen Anerkennung Gottes, „wie er denn warlich ist“ (WA 7, 26, 20), das heißt seiner paradoxen Einheit von strafender Gerechtigkeit und schenkender Gnade. Mel. ist nicht über den Volksprediger und Volkslehrer Luther hinausgewachsen, nicht hinter das eigentliche Geheimnis seiner Theologie gekommen.

30 Vgl. meine Schrift: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 56 ff.

(WA 7, 26, 32—28, 25), sind bei Melanchthon nicht zu finden. Wo Luther die Liebesergießung auf den Nächsten hin von der Christusgemeinschaft ableitet (WA 7, 37, 32 ff.), da redet Melanchthon vom Geist³¹. Wir denken dabei daran, daß diese Liebesbeziehung so, „geistlich“ verstanden, mit der Christusbezogenheit auch ihre geschichtliche Begründung verliert und daß Melanchthon einen solchen geschichtslosen Begriff der Geistgnade aus dem Lombarden übernommen hat (vgl. oben S. 156 ff.).

5.

Wir haben mit Absicht diese immerhin nicht unerheblichen Unterschiede zwischen Freiheitstraktat und Loci hervorgehoben, weil sie uns zum Verständnis helfen können für den zweiten Umbruch im Aufbau der Loci, auf den wir schon hingewiesen und den wir mit den Wittenberger Unruhen in Verbindung gebracht haben (oben S. 153 f.). Direkt hervorgerufen aber ist Melanchthons Erschütterung, ist seine hierbei zutage tretende Unsicherheit durch Luthers *Schriften aus der Wartburgzeit*, und von ihnen besonders seine *Rationis Latomianae Confutatio*. Sie ist im Juni 1521 handschriftlich vollendet, also niedergeschrieben worden, ehe Luther die ersten 5 bzw. 6 Bogen der Loci in der Hand hatte. Aber ihre Wirkung war so, daß Melanchthon für die Konzeption der Restteile seiner Schrift sich zu weitgehenden Modifikationen der früheren Abschnitte genötigt sah (vgl. oben S. 166)³².

Zu dieser erschütternden Wirkung sehr viel beigetragen haben freilich Luthers unmittelbare Äußerungen, mit denen er den Empfang der ersten Kapitel der Loci bestätigte. Sein Dankbrief vom 9. September 1521 (WABr 2, Nr. 428) bringt zugleich eine Kritik wesentlicher Grundpositionen der Loci. Er führt damit eine Debatte weiter, die brieflich zwischen den beiden Freunden schon länger im Gange war (vgl. bes. Luthers Brief an Melanchthon vom 3. Aug., WABr 2, Nr. 425) und die sich von Karlstadts Erwägungen in der Frage der priesterlichen Ehelosigkeit aus und unter dem Eindruck der Diskussionen im Wittenberger Augustinerkloster auf die Gelübdefrage ausgedehnt hatte. Luther bezieht sich am 9. September (428, 24 ff.) auf eine Stelle der Loci, in der Melanchthon die Auflösung der

31 In dem Abschnitt *De fidei efficacia* (112, 23 ff., vgl. bes. 113, 3 ff.). Er ist analog dem zweiten Teil des Freiheitstraktates gegliedert, allerdings in umgekehrter Reihenfolge: Die Nächstenliebe (113, 3 ff.) geht hier der rechten Selbstliebe und -zucht, d. h. der Unterwerfung des Körpers unter den Geist (113, 23 ff.) voran; WA 7, 30, 11 ff.; 34, 23 ff. Die Berührungen erstrecken sich bis in die Anfangspartien von Mel.s nächstem Abschnitt *De caritate et spe*, 114, 15 ff.

32 Das hat einst schon K. Knaake in seiner heute noch lesenswerten Rezension von Plitt-Kolde 1890² in den ThStKr 64, 1891, 601 ff. festgestellt.

Mönchsgelübde mit der evangelischen Freiheit begründet hatte (52, 28). Um das rechte Verständnis der Freiheit und damit um das rechte Verhältnis von Gesetz und Evangelium geht es in der Auseinandersetzung, deren brieflichen Niederschlag wir leider nicht mehr lückenlos verfolgen können. Die Freiheit des Geistes kann auch unter den Menschengesetzen des Zölibats und der Mönchsgelübde gewahrt bleiben (Nr. 428, 27 ff.) — das ist Luthers unerschütterliche These. „Per fidem enim legem statuimus“ (Nr. 428, 39 f.). Am Glauben hängt hier alles; nur so kann das Gewissen frei und sicher bleiben. Das ist auch der Sinn der *Themata De votis*, die Luther in zwei Reihen im September und Oktober 1521 herausbrachte (WA 8, 323 ff.) und des Begleitbriefes (WABr 2, Nr. 430), mit dem er sie an dem gleichen 9. September, da er an Melanchthon schrieb, an Amsdorf übersandte³³.

Aber entscheidend für die Abfassung der späteren Partien der Loci bleibt doch Luthers *Antilatomo*³⁴; seine Nachwirkungen sind insbesondere im Abschnitt *De discrimine veteris ac novi testamenti, item de abrogatione legis* (125 ff.) und den folgenden Kapiteln erkennbar³⁵.

Luther führt im *Antilatomo* seine Beweise im Anschluß an Röm. 6—8 (vgl. WA 8, 83, 5 ff.); Melanchthon tut im oben genannten Abschnitt das gleiche (127, 8 ff.; 130, 24). Er selbst weist in den Loci (130, 30 ff.) auf seine Übereinstimmung mit dem *Antilatomo* hin; auch er lehrt, daß im Gläubigen ständig Reste der Sünde verbleiben (vgl. WA 8, 89, 2 ff.) und daß *concupiscentia* nicht als *infirmetas* verstanden werden darf (138, 1 ff.; vgl. WA 8, 89, 19 ff.; 101 ff.). Aber die Parallelen gehen weit über das in dieser Selbstanzeige Melanchthons gesetzte Maß hinaus.

a) Sie finden sich freilich nicht in den Abschnitten, die von dem Dekalog, also dem Moralgesetz handeln (126, 21—130, 5; 130, 23—131, 10; 131, 38—132, 13; 132, 25—133, 30; 136, 4—137, 12). Hier greift Melanchthon der Form nach auf eine

33 Nur sie können auf die späteren Teile der Loci eingewirkt haben, nicht die Schrift *De votis monasticis*, die erst nach Abschluß der Loci zum Druck kam.

34 Das hat Walter Köhler schon richtig gesehen, ThLZ 1891, 162.

35 Der zweite Teil obiger Überschrift steht schon über einem Abschnitt der *Capita* (CR 21, 27, 41 — 29, 31). Hier hatte Mel. sich für eine radikale Abschaffung des Gesetzes im Blick auf die Gläubigen ausgesprochen. Sie bezieht sich nicht nur auf das Zeremonial- und Iudizial-, sondern auch auf das Moralgesetz. Der Geist, den Christus ihnen mitteilt, reißt sie unwiderstehlich zum Guten fort und erfüllt damit das, was das natürliche Gesetz vorschreibt. Es ist klar, daß diese Geistlehre Mel. Karlstadt und den Schwärmern gegenüber machtlos machen mußte. Nach Form und Inhalt berühren sich auch hier wieder die entscheidenden Sätze mit den von Poliander überlieferten Genesissscholien; vgl. CR 21, 29, 14 ff. mit WA 9, 347, 28 ff.

These zurück, die er in den *Capita* schon aufgestellt hatte: „Ergo libertas est non, ne faciamus legem, sed sponte ab animo velle ac cupere, quod lex poscit“³⁶. Aber um wieviel besser weiß er jetzt die Freiheit zu begründen! Der Geist, der zur spontanen Erfüllung des Gesetzes treibt, ist nicht mehr eine vitale Kraft, sondern die „viva voluntas dei“, die uns spontan zur gleichen Willensrichtung bewegt (128, 28 ff.); die Verbindung von Geist und Rechtfertigung ist damit hergestellt. Wenn man also schon von einer Antiquiertheit des Dekalogs reden will (127, 4 ff.), dann muß man die Macht der Sündenvergebung bezeugen, die uns von den Gewalten der Sünde, des Gesetzes und des Todes frei gemacht hat (127, 19 ff.).

Um die rechte christliche Freiheit geht es in diesen Erörterungen. Melancthon hat das Stichwort aufgegriffen, das Luther ihm in seinem Dankbrief vom 9. September zugeworfen hatte. In selbständiger Geistesarbeit hat er sich über die Voraussetzungen erhoben, von denen er in den *Capita* ausgegangen war und die er im ersten Teil der *Loci* noch festgehalten hatte. Beim Geistbegriff setzte er den Hebel an; vom Rechtfertigungshandeln Gottes aus wußte er das Wesen des Gottesgeistes neu zu erfassen. Der Weg, auf dem allein das Schwärmertum zu überwinden war, ist damit bereits in den *Loci* beschritten.

b) Nur in einer Randbemerkung — daß man nämlich von dem biblischen Begriff der Sünde ausgehen müsse (127, 18 f.) — hatte Melancthon bei der Erörterung der *Moralia* einer Hauptthese des Antilatomo Rechnung getragen; im übrigen aber war er hier von seinen eigenen Vorarbeiten in den *Capita* ausgegangen. In den Abschnitten über die *Ceremonialia* und die *Iudicialia* ist das anders; hier, wo er früher behandelte Themen wieder aufgreift (vgl. oben S. 153), trägt er nach, was er aus Luthers Antilatomo gelernt hat³⁷.

Die Ausführungen über die *Zeremonien* richten sich gegen Leute, die die evangelische Freiheit — unter Absehung von Sündenvergebung und Rechtfertigung — allein auf Äußerlichkeiten beziehen, also wohl gegen die radikalen Augustiner

36 129, 19 ff. — In den *Capita* heißt das (CR 21, 29, 16 f.): „Antiquata ergo lex est Non ne facias eam Sed cum antea lex dominabatur tibi Tu iam legi dominaris si Christo confidis.“ Prägnant fassen die *Loci* später (133, 27 f.) beide Sätzen in die These zusammen: „decalogum antiquatum esse non, ut ne fiat, sed ut ne damnet.“

37 130, 5—22 grenzt das Zeremonialgesetz gegen das Sittengesetz ab. 131, 10—37 behandelt unter der gemeinsamen Überschrift *De iudicialibus ac ceremoniis* vorwiegend die Zeremonienfrage, 132, 14—24 unter derselben gemeinsamen Überschrift hauptsächlich das mosaische Iudizialgesetz. 133, 31—134, 32 greift noch einmal auf das Zeremonialgesetz zurück; 134, 33—136, 31 handelt *De formis iudiciorum*. Die einzelnen Stücke scheinen in eine Erörterung über die Freiheit vom Dekalog, die ursprünglich von der in den *Capita* gelegten Grundlage ausgegangen war, nachträglich — unter der Lektüre des Antilatomo! — eingefügt worden zu sein.

in Wittenberg³⁸, vielleicht auch schon gegen Karlstadt, und bilden einen ersten Versuch, sich im Sinne Luthers von ihnen zu distanzieren. Dieser hatte im Gegensatz zu den Scholastikern (WA 8, 71, 1 ff.; 9 ff.) im Blick auf die Zeremonien gefordert, daß sie „in fide“ gehalten werden sollen, „extra fidem“ aber verderblich seien; die Freiheit besteht also für Luther darin, daß der Glaube sie befolgen kann oder nicht. Genau dieselbe These vertritt Melanchthon (131, 19); wie im Briefe Luthers vom 9. September ist ihm das Verhalten des Paulus in der Beschneidungsfrage das Vorbild (131, 20 ff.). Und wenn die Gegner aus dem schattenhaften Charakter der Zeremonien den Schluß ziehen, daß sie durch Christus und sein Evangelium abgeschafft seien (133, 31—134, 32) — eine Schlußfolgerung, der Melanchthon anfänglich selbst nahegestanden hatte (54, 34—55, 20) —, so entnimmt er jetzt aus Luthers Ausführungen über die alttestamentlichen Figuren (WA 8, 83, 33—87, 12), daß das Schattenhafte durch Christus erfüllt, aber gerade dadurch für die menschliche Erfüllung freigegeben ist. Entsprechend sind auch nach Paulus, dem Hebräerbrief und Augustin die Zeremonien auf die Rechtfertigungsgnade zu beziehen. Soweit ihre Erfüllung diese ersetzen soll, sind sie ungültig; soweit sie eine „commendatio gratiae“ (134, 22) bedeuten, besitzen sie ihren Wert.

Was hier über die Zeremonien gesagt ist, gilt entsprechend auch von den *Indicialia*. Auch hier wird die grundsätzliche Haltung Luthers vertreten: Die christliche Freiheit wird im Gesetz und nicht in seiner Zerstörung bewährt. Alles, was mit dem Recht in Kirche und Welt zusammenhängt, ist in demselben Sinne „abgeschafft“ wie die Zeremonien. Man kann es gebrauchen oder nicht, sündigt aber nicht, wenn man es handhabt oder sich ihm beugt (134, 35—135, 2). Das Ideal des christlichen Richters wird bejaht, die Schwertgewalt der christlichen Obrigkeit biblisch begründet (135, 11—20. 20—29). Das ist eine andere Stimmung gegenüber der weltlichen Gewalt, als sie im ersten Teil der Loci vorherrscht, wo (43, 16—32) Schwertgewalt der Obrigkeit und Krieg aus dem Sündenfall abgeleitet waren. Und diese von der Schrift her begründete positivere Einstellung verschärft sich gegen Schluß der Loci noch. In dem Abschnitt über die bürgerliche Obrigkeit (158, 37—159, 28) wird nicht nur der Schriftbeweis weiter ausgebaut, sondern die Schrift auch mit dem Grundanliegen der aristotelisch-scholastisch-humanistischen Gesellschaftsethik, der publica utilitas (159, 14) verbunden, der Gehor-

38 In seiner jetzigen Form macht der Abschnitt 131, 38—132, 13 mit seiner Empfehlung der Keuschheit und der brüderlichen Liebe fast den Eindruck, als mahne er die Wittenberger Augustiner, bei allem Freiheitsstreben und reformerischen Eifer nicht die nächstliegenden Aufgaben der Gemeinschaft zu vergessen.

sam, auch gegen eine tyrannische Obrigkeit, um der Liebe willen gefordert (159, 19 f.). Und in dem Kapitel *De scandalo* werden diese politischen Forderungen dem Glaubensgebot gegenüber abgegrenzt (161, 16 ff. 28 f.).

Dabei wird das *mosaische Recht* als Grundlage der bürgerlichen Ordnung vor dem von der humanistischen Tradition bevorzugten römischen Recht besonders empfohlen. Dieses ist heidnisch und oft töricht (135, 35). Das mosaische aber ist in Gottes Wort gegründet³⁹ (135, 37) und sollte billig allen richterlichen Entscheidungen zugrunde gelegt werden (132, 19 ff.). Aber — so wird (135, 2—11) mit deutlicher Spitze gegen die radikalen Geister gesagt, die sich in ihrem Freiheitsdrang auf Mose beriefen — dieses Recht ist für die Handhabung durch den Richter bestimmt. Und es steht in dessen Belieben, ob er es heranziehen will oder nicht; der Privatmann darf und kann damit seine Ansprüche nicht begründen.

So wirken auch hier die Zeitereignisse in die Darstellung hinein und zwingen den Verfasser der Loci zu Korrekturen. Daher seine positivere Haltung zur christlichen Obrigkeit. Nur keine öffentliche Bewegung, keinen Aufstand (159, 21)! Man hört schon von ferne das Grollen des Bauernkrieges und sieht, wie Melanchthon in seinem kirchlichen und politischen Denken eine neue Stellung bezieht gegen schwärmerischen Spiritualismus und Revolution.

Denn auch auf das *kirchliche Recht* wirkt die neue Haltung sich aus. Zwar hat hier die Verwendung des römischen Rechtes zu schwersten Mißbräuchen geführt (136, 1 ff.). Jedoch hält Melanchthon den Begriff einer kirchlichen Obrigkeit fest (159, 29—161, 10), gründet freilich ihren Rechtstitel nicht auf menschliche Gewalt, sondern allein auf die Autorität des Wortes Gottes. Wo Bischöfe in der Sphäre des bürgerlichen Rechtes bindende Vorschriften erlassen haben, dispensiert keine heilige Schrift von ihnen; es ist Liebespflicht des Gläubigen, ihnen zu gehorchen. Und das Kapitel *De scandalo* ist vor allem darum bemüht, auf kirchlichem Gebiete die Grenzen dieses Gehorsams festzulegen (161, 32—163, 10). Wo die kirchliche Obrigkeit im bürgerlichen Raum die ihr gesetzten Grenzen überschreitet, schuldet man ihr denselben Gehorsam, wie er gegenüber einer tyrannischen weltlichen Obrigkeit gefordert ist (160, 28 ff.).

Das ist eine andere Haltung, als Melanchthon sie zu Anfang der Loci eingenommen hatte. In dem Abschnitt *De iudicialibus et ceremonialibus* (54, 20 bis

39 Ursprünglich hatte Mel. 45, 26—35 das Zivilrecht, d. h. das römische Recht getadelt, weil es mit dem göttlichen nicht übereinstimme. Für das mosaische scheint ihm diese Übereinstimmung ohne weiteres gegeben.

55, 20) hatte er die Möglichkeit eines kirchlichen Strafrechtes grundsätzlich geleugnet (54, 23—31). Und indem er in das Kapitel über die menschlichen Gesetze einen Exkurs zur Zeremonialfrage eingeschoben hatte (61, 18—65, 39), hatte er schon angedeutet, wie er über diese Frage urteilte. Vom Standpunkt der Gewissensfreiheit aus (62, 30 ff.; 36 ff.) hatte er gegen Zölibat (62, 22; 64, 35 ff.) und Speisegebote (62, 22), gegen Satisfaktionen (64, 3—23) und Beichtzwang (64, 24 bis 30), gegen Zerreißung der Christenheit in Laien, Mönche und Priester (64, 31 bis 35) und gegen die Greuel der Stillmesse (65, 15—26) protestiert. Jetzt aber ging er — offenbar im Blick auf die Wittenberger Augustiner — noch einmal auf diese Fragen ein. Zölibat, Speisegebote, Horengebet erscheinen ihm nun nicht als schriftwidrig an sich; nur wo man damit die Gewissen bindet, werden sie zur Sünde. Man kann sie also auch halten und doch Christ sein (160, 10—24). Das widerspricht nicht grundsätzlich den ursprünglichen Äußerungen, aber hat doch einen anderen Klang, eine andere Richtung. Melanchthon hebt manches auf, was er vorher gefordert hatte; er sucht die früher von ihm entfesselte Leidenschaft wieder einzudämmen.

Wie verhält sich Melanchthon mit alledem zu *Luthers Antilatomo*? Wir haben bisher nur in der Zeremonienfrage eine gewisse Übereinstimmung feststellen können. In der Rechtsfrage besteht sogar ein beträchtlicher Unterschied. In aller Unbekümmertheit hat Luther, vor allem in der Widmung an Justus Jonas (WA 8, 43—45), aber auch im Text (72, 15 ff.; 98, 1 ff.), das päpstliche Dekretalenrecht verworfen. Aus seinen gleichzeitigen Briefen, aus der Einleitung zu *De votis monasticis* wissen wir, daß er seinen Wittenberger Ordensbrüdern den Rücken stärkte. So sehr Melanchthon es nötig hatte, in der grundsätzlichen Frage der Freiheit sich zu Luthers Standpunkt emporzuarbeiten, und so energisch er schließlich diesen gemeinsamen Standpunkt vertrat, so sehr war er doch durch seine Nähe gegenüber den Wittenberger Ereignissen gezwungen, schneller aus jenen gemeinsamen Voraussetzungen die Konsequenzen zu ziehen. So erklären sich die Unterschiede in der praktischen Haltung, die zwischen dem Antilatomo und den Schlußpartien der Loci bestehen.

Im Grundsätzlichen aber tritt die Abhängigkeit Melanchthons ganz klar hervor. Da, wo er die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes abschließend formuliert (137, 2 ff.), beruft er sich auf Luthers Grundthese gegen Latomo: daß nämlich Reste der Sünde auch im Gläubigen verbleiben, und schließt daraus, daß der Dekalog dauernde Gültigkeit behalten müsse, damit die mortificatio carnis betrieben werde.

c) Aus der Tatsache, daß Reste der Sünde dem Gläubigen noch anhaften, ergibt sich auch die Doppelnatur des Menschen, das Nebeneinander von caro und spiritus, vetus und novus, exterior und interior homo und die ständige Fortdauer des Heiligungsprozesses auf Erden (137, 17—27). Das ist die Folgerung, die Melanchthon in dem Abschnitt *De veteri ac novo homine* (137, 17—139, 4) aus der Grundthese von Luthers Antilatomo zieht. Und wie früher (26, 24 ff.; 27, 25 ff.) ist es der biblische Begriff des totus homo, der auch jetzt jener anthropologischen Spannung die paradoxe Zuspitzung gibt. Der ganze Mensch wird jeweils durch eine der beiden Seiten der Spannung bezeichnet (137, 23 f.; vgl. 139, 17). Diese ehemals aus dem Kleinen Galaterkommentar geschöpfte Erkenntnis konnte Melanchthon jetzt im Antilatomo reichlich bestätigt finden (WA 8, 106, 37 ff.; 107, 18 f.; 119, 14 [mit deutlichen Anklängen an Melanchthon 137, 24]; 124, 36).

Aus dieser Anthropologie, deren hamartiologische und soteriologische Konsequenzen Luther gegen Latomo, Melanchthon gegen die Sorbonne hervorhebt — gegen sie richten sich seine Angriffe in allen Teilen der Loci —, ergeben sich auch psychologische Folgerungen. Melanchthon ist bereit, sie zu ziehen. Gibt es, wenn man mit Luther vom ganzen Menschen redet, eine Einteilung seiner verschiedenen Kräfte? Anfangs (9, 5—10, 2) hatte Melanchthon in neuartiger Terminologie eine dichotomische Psychologie entwickelt. Jetzt korrigiert er sich stillschweigend und übernimmt die landläufige Trichotomie von Geist, Seele, Leib (138, 26 ff.); mit dem Vorbehalt freilich, daß man dabei diesen natürlichen Geist nicht mit dem göttlichen verwechseln dürfe, und um mit Luthers Antilatomo deutlich zu machen, daß die Sünde auch die edelsten kreatürlichen Kräfte des Menschen befallen kann (138, 1 ff.).

Man sieht, Melanchthon versucht der lutherischen Dialektik, wie der Antilatomo sie entwickelt hatte, ganz gerecht zu werden. Er revidiert dabei seine früheren Aussagen, einiges wie die Totalität der menschlichen Sünde unterstreichend, anderes wie die Psychologie ergänzend und korrigierend. Unser Kapitel ist ein Nachtrag, nicht mehr vom Schwung einer einheitlichen Gesamtkonzeption bestimmt.

d) Dasselbe gilt von dem Abschnitt *De peccato mortali et quotidiano* (139, 9—33). Melanchthon will dieses Thema anfänglich bewußt ausgelassen haben (139, 9 ff.); von den Sentenzen des Lombardus her (II dist. 24, c. 12) war es ihm geläufig. Warum holt er es jetzt nach? Die vorläufige Antwort lautet: Weil an der Tatsache der peccata venialia die fortdauernde Sündhaftigkeit des Gläubigen deutlich wird (139, 24 ff.); die endgültige muß darauf hinweisen, daß auch in

Luthers Antilatomo aus denselben Gründen jene Unterscheidungen getroffen waren.

Luther geht dabei (WA 8, 96, 18 ff.) auf die von Paulus übernommene Unterscheidung zwischen peccatum regnans und regnatum zurück und setzt sie dem scholastischen Begriffspaar gleich. Die Notwendigkeit einer fortdauernden mortificatio ergibt sich (WA 8, 96, 37 ff.) aus dem damit bezeichneten Tatbestand (vgl. 136, 32 ff.). Jede Sünde eines Gläubigen ist ein „peccatum ignoscibile“ (vgl. WA 8, 100, 9 ff. mit Mel. 139, 24 ff.)⁴⁰.

e) Der Abschnitt *De poenitentia* (149, 21—157, 29) und seine Einordnung in die Sakramentenlehre hat uns schon einmal beschäftigt (vgl. oben S. 154). Indem wir ihn hier inhaltlich erläutern, stellen wir abermals eine gewisse Abhängigkeit vom Antilatomo fest. Die Berührungen sind nicht zahlreich, betreffen aber zentrale Punkte der reformatorischen Bußlehre: Poenitentia und remissio peccatorum gehören zusammen; die Buße ist beständige Wandlung des verdorbenen Willens, beständige Erneuerung des Menschen; und dieses ganze Geschehen ist ein Zeugnis dafür, daß auch der Gläubige wahrhaft Sünder ist (WA 8, 109, 11—110, 12). Alle diese Momente faßt Melanchthon zusammen, wenn er in seiner Schlußzusammenfassung (155, 34 ff.) von der traditionellen Aufgliederung des Bußsakramentes völlig absieht und an ihm nur zwei Stücke wahrnimmt, mortificatio und vivificatio.

Es wäre zuviel behauptet, wollte man diese reformatorischen Gedanken Luthers zum Anlaß von Melanchthons Bußtraktat nehmen; er ist viel stärker durch die Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft (1520) beeinflusst. Natürlich kann sie nicht den Anstoß gegeben haben. Der ist vielmehr zu suchen in Luthers Schrift „Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten“. Sie ist im großen und ganzen im Juni 1521 konzipiert, im August handschriftlich abgeschlossen, in der zweiten Hälfte des September im Druck herausgekommen; Melanchthon hat an der Drucklegung aktiven Anteil genommen, den Text also genau gekannt. Und wir müssen annehmen, daß, wenn er in seinem Bußtraktat Luther widersprach, er sich dieser Tatsache genau bewußt gewesen ist.

Solche Widersprüche sind nun in der Tat festzustellen. Sie beziehen sich auf die Privatbeichte und ihr Verhältnis zur öffentlichen Beichte. Die ersten Probleme einer kirchlichen Gemeindegerechtigkeit tauchen auf und werden von den beiden Führern der evangelischen Bewegung verschieden behandelt. Gegen Luther setzt sich Melanchthon für eine öffentliche Kirchenzucht ein, bei der der Zusammen-

⁴⁰ Vgl. auch WA 8, 114, 1 ff., wo Luther Augustin für seine Auffassung in Anspruch nimmt.

hang mit der bisherigen Tradition und die Autorität des öffentlichen Amtes stärker gewahrt bleiben. Es ist bezeichnend, daß er das in diesem Augenblick der Krise tut und die Loci benutzt, seinen relativen Widerspruch gegen Luther geltend zu machen.

Luther kennt nur zwei Arten der Beichte, die öffentliche nach Matth. 18, die er als notwendig ansieht (WA 8, 161, 27) und deren Einführung er dringend empfiehlt (WA 8, 173, 12), und die heimliche, die er als eine rein freiwillige betrachtet, die jeder christliche Bruder abnehmen kann und die sich jeder rechtlichen Regelung entzieht (WA 8, 161, 27 ff.; 173, 26 ff.). Stellen wir Melanchthons Abweichung von diesem Doppelmodell fest.

1) Auch Melanchthon kennt natürlich die öffentliche Buße für öffentliche Sünden nach Matth. 18 und beklagt ihren Verfall (151, 31 ff.). Während Luther annimmt, diese Beichtform habe in den ersten Jahrhunderten weiterbestanden und sei erst durch die römischen Greuel zerstört worden (WA 8, 174, 8 ff.), weiß der geschichtlich besser gebildete Melanchthon, daß die Beichte für *öffentliche* Sünden sehr bald in der Kirchengeschichte vor dem Priester *privat* abgemacht wurde, dann allerdings öffentlich wirksame Kirchenstrafen nach sich zog. Melanchthon belegt diese spätere Form der öffentlichen Buße mit einem langen Zitat aus der Historia Tripartita, rechtfertigt sie damit und sieht offenbar kein Hindernis, sie wieder einzuführen (152, 2—153, 34). Die privat auferlegten Bußen nach dem späteren kanonischen Recht betrachtet er dagegen als einen schweren Mißbrauch (153, 35 f.).

2) Genau wie für die öffentliche Buße, so erkennt Melanchthon auch für die private Beichte nichtöffentlicher Sünden — abgesehen von dem Bekenntnisakt unmittelbar vor Gott — zwei legitime Formen nebeneinander an. Die eine besteht in der brüderlichen Beichte nach der Schrift und im Sinne Luthers (154, 4 bis 10); die andere Form ist die kirchliche Privatbeichte, wie sie noch zu seiner Zeit geübt wird. Sie wird in ihrem Ursprung auf Basilius zurückgeführt und — recht verstanden und gehandhabt — auch für die Gegenwart gebilligt (154, 11—20).

An beiden Punkten befindet sich Melanchthon in grundsätzlichem Widerspruch zu Luther. Der erblickt in jener späteren Umwandlung der öffentlichen Buße, die daraus einen privaten Beichtakt vor dem Priester machte, eine Verachtung der Ordnung Christi⁴¹. Und zugleich ist sein Lobpreis der heimlichen

41 W 8, 174, 32 ff.: „Weyl wyr aber Christus ordnung vorachten, und unßer eygen menschen fundle treyben, und auß der offentlichen beycht eyn heymliche machen, was ists wunder, das

Beichte, den er besonders im dritten Teil seiner Schrift anstimmt, von viel lauterem Klagen begleitet, durch viel größere Vorbehalte gehemmt, als sie bei Melanchthon zu finden sind. Wie matt ist doch dessen Widerspruch gegen den Zwang, alle Sünden aufzählen zu müssen (154, 31—155, 2); wieviel leidenschaftlicher hatte dagegen Luther der Kurie die Schuld an der durch diesen Zwang hervorgerufenen Gewissensanfechtung vorgeworfen (vgl. WA 8, 182, 1 ff.)! Wie lahm ist Melanchthons Protest gegen den im Kanon 21 des IV. Laterankonzils festgelegten Zwang der jährlichen Osterbeichte, wieviel dramatischer dagegen Luthers Aufbegehren gegen diese Dekretale⁴²!

Man sage nicht, hier trete der Unterschied im Temperament der beiden Männer hervor. Gewiß ist er da. Gewiß hat Melanchthon in Wittenberg genaueren Einblick in die innere Lage des leidenschaftlich bewegten Volkes gewonnen, das man durch die Wiederholung alter Proteste nicht noch weiter aufreizen darf. Der Stimmungsumschwung, den wir sonst schon in den Schlußpartien der Loci festgestellt haben, macht sich auch hier geltend.

Aber hinter dem allen steht noch etwas anderes, Wichtigeres. In Melanchthon regt sich der gelehrte Humanist, der auch in den äußeren Formen des öffentlichen Lebens in Kirche und Gesellschaft die Kontinuität mit der Vergangenheit festhalten will. Er durchforscht die Geschichte jener Formen, und er gewinnt aus der geschichtlichen Erfahrung Gesetze, die auch für die Gegenwart Gültigkeit beanspruchen⁴³.

Christus unß widerumb auch vorlasse und geb unß ynn unßer eygen thun, wie es itzt gahet, das gott erbarm.“

42 WA 8, 168, 29 f.: „Aber weyl es der Bapst auß dem teuffel sagt, schwebts empor und martert alle wellt.“

43 Ähnlich ist die Einstellung Joh. Ökolampads in seinem am 20. April 1521 ausgedruckten „Paradoxon Quod non sit onerosa Christianis confessio“. Und doch ist Melanchthon nur in beschränktem Maße von ihm abhängig. Zwar bildet die Gliederung (die Beichte vor dem Nächsten, in der Kirche und vor Gott; 154, 3—25) auch für Ökolampads Schrift — allerdings in umgekehrter Reihenfolge — das Einteilungsprinzip. Aber die Kirche, die die Beichte abnimmt, bedeutet ihm das Volk Gottes als die Gesamtheit der Gläubigen (Iiaf), der Priester nur ihr und insofern Gottes Diener (Hiiiiib), der seine Beichtgewalt von der Kirche empfängt (Kiiia). Eine Wandlung der öffentlichen Gemeindebuße im Unterschied zu der Form, wie sie ursprünglich nach Matth. 18 geübt wurde, nimmt auch Ökolampad an. Aber er erklärt sie aus dem Wachstum der Kirche und aus dem Hinüberwechseln der Gottesdienste aus Privathäusern in Kirchengebäude, betrachtet sie also nicht als eine grundsätzliche Veränderung (Kiaf). Melanchthon hat die geschichtliche Entwicklung schärfer gekennzeichnet. Im ganzen also steht Ökolampad näher an Luther. Der hat das „Paradoxon“ gekannt und geschätzt; wie sich aus WA 8, 154, 13 ff. ergibt, hat er es bei der Ausarbeitung seiner Schrift *Von der Beicht* neben sich liegen gehabt. Mel.s konservative Haltung ist also individuell bedingt, jedenfalls nicht durch Ökolampad beeinflusst.

Und mit dem gelehrten Humanisten vereinigt sich der Schulmeister Melancthon. Er hat in den Loci der evangelischen Lehre nicht nur seinen gefälligen Stil, seine Kunst klarer Darstellung zur Verfügung gestellt. Er will pädagogisch wirken durch diese Schrift. Er will je länger je mehr dafür sorgen, daß die öffentliche Ruhe nicht gestört, die evangelische Freiheit recht verstanden und nicht zum Deckmantel der Bosheit gemacht wird. Deshalb übernimmt er von Luther alles, was die Verkündigung der evangelischen Freiheit klären und vertiefen kann. Darum scheut er sich aber auch nicht, den Meister zu korrigieren, wo dessen explosive, vom Grundsätzlichen her impulsive Art die Unruhe vermehren könnte.

Aber noch ist diese Unruhe in dauerndem Wachstum begriffen, und Melancthon steht in ihr hilflos mitten darin. So müssen wir die Retraktionen (140, 1—20) verstehen, in denen er selbst die Einheit und Geschlossenheit seines Werkes aufhob, dessen Wert also herabsetzte. Er hat offenbar die christliche Freiheit nicht tief genug begründet. Denn er hat, wie er selbst gesteht, über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium Ungenügendes ausgesagt. Er hat die Beziehung des Alten Testaments zum Neuen nicht richtig verstanden. Augustin oder Luther sollen Meister sein. Er will sich nicht Rabbi nennen lassen.

Im Lichte einer Analyse der Loci verstehen wir den Sinn dieser Klage. Wir erblicken die geschichtliche Bedeutung der Loci darin, daß sie Zeugnis geben für die inneren Spannungen, denen die evangelische Christenheit im Entscheidungsjahre 1521 ausgesetzt war.