Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift

Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit

Von Wilhelm Maurer

Daß Melanchthons Loci Communes eine wissenschaftliche Programmschrift sein wollen, steht vom Erscheinen ihrer ersten Auflage an fest. Es darf aber hier die Frage noch einmal überprüft werden, welche Vorstellung von der Wissenschaftlichkeit der Theologie dieser klassischen Schrift des frühen Protestantismus zugrunde liegt. Denn von der Antwort auf diese Frage hängt es in hohem Maße ab, wie wir Ursprung und Verlauf einer Theologiegeschichte des Protestantismus zu beurteilen haben.

Eine Antwort, die weithin als endgültig angesehen wird, hat Paul Joachimsen 1926 gegeben[1]. Er hat in der Lehre von den Loci ein wissenschaftliches *System* entdeckt, „das mehr als ein Jahrhundert in allen Disziplinen eine fast beherrschende Rolle gespielt hat"(27), und hat Melanchthon die Absicht zugeschrieben, „die neue Lehre durch Anwendung des Systems der Loci zu einer Wissenschaft zu machen"(30). Zum Verständnis dieses Systems geht Joachimsen richtig aus von der ersten Fassung von Melanchthons Rhetorik (1519), die wir später noch genauer ins Auge fassen werden.

Joachimsen setzt sie in Beziehung zu Rudolf Agricola (gest. 1485), vor allem zu dessen Hauptwerk De inventione dialectica. Er findet in der Lehre von den Loci, die Agricola hier vertritt, einen universalen Erkenntnisdrang ausgesprochen, der sich eine „Neukonstruktion des Globus intellectualis" zum Ziele setzte und die Loci aus den allgemeinen Denknotwendigkeiten ableitete, die in allen Zweigen des menschlichen Wissens auftreten (36 ff). Und Melanchthon hat, nachdem schon Erasmus die Lehre von den Loci zur Systematisierung der Schriftaussagen verwandt hatte, das reformatorische Rechtfertigungs- und Heilserlebnis an den Grundbegriffen des Römerbriefes dargestellt, damit also den Versuch gemacht, „die religiöse Erfahrung des einzelnen in eine logische Deduktion von allgemein gültigem Charakter zu verwandeln"(84).

Der universale Drang, der Agricola beseelt hatte, scheint also nach Joachimsen bei seinem Enkelschüler Melanchthon durchaus noch vorhanden zu sein. Denn mit Hilfe des Systems der Loci soll er von einer biblisch begründeten religiösen Erfahrung aus ein neues Wissenschaftsystem geschaffen haben, das schon in

1 Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation. Luther-Jahrbuch VIII, 1926, 27—97.

den die Loci vorbereitenden Schriften „eine Psychologie, eine Ethik, eine Staats- und Weltkunde" (85) ins Auge faßte. Die Wissenschaftlichkeit der Loci liegt also für Joachimsen nicht nur darin, daß Melanchthon von seinen humanistischen Vorgängern Agricola und Erasmus mit der Lehre von den Loci eine von den Zeitgenossen allgemein als wissenschaftlich anerkannte Methode übernahm, sondern sie auch zu einer Systematisierung der Wirklichkeit verwandte, die in den großen Systemen der Scholastik ein Vorbild besaß und von der neuzeitlichen Philosophie weiter fortgeführt wurde.

Joachimsens Behauptung bezüglich der Loci-Methode vermögen wir zu bejahen, müssen sie aber einschränken und konkretisieren; seinen geistesgeschichtlichen Aspekten vermögen wir nicht zuzustimmen. Wir vermögen vor allem einen universalen Erkenntnisdrang in der ersten Auflage von Melanchthons Loci nicht zu erkennen, ein Verständnis des Loci-Begriffes, das dazu hätte hinführen können, nicht wahrzunehmen und meinen damit auch eine besonders enge Beziehung Melanchthons zu Agricola ablehnen zu müssen. Wir glauben, daß Joachimsen auf diese Beziehung ein allzugroßes Gewicht legt und daß er die Bedeutung Agricolas für die spätere Entwicklung überschätzt und falsch begründet[2]. Aber ehe wir auf diese zeitgeschichtlichen Zusammenhänge eingehen, wollen wir die Verwendung des Loci-Begriffes bei Melanchthon anhand seiner theologischen Hauptschrift und ihrer Vorarbeiten untersuchen.

I.

Melanchthons Loci communes von 1521 und ihre Vorarbeiten

a) Die Summa der Theologica Institutio von 1519

Als erste Vorarbeit für die Loci communes hat Melanchthons Theologica Institutio in Epistolam Pauli ad Romanos[3] zu gelten. Ihr ist eine *„Summa" des Römerbriefes* beigegeben (56 ff), in der Melanchthon sich die exegetische Grundlage für die Institutio geschaffen hat. Und diese Grundlegung wird mit Hilfe der

2 An charakteristischen Beispielen hat Gerhard Ritter (Die Heidelberger Universität I, 1936, 467 ff) die Überbewertung, die Agricola bei Joachimsen erfährt, aufgedeckt und die nüchterne Einschätzung seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung, die A. Faust (Die Dialektik Rudolf Agricolas, ein Beitrag zur Charakteristik des deutschen Humanimus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 34, 1922, 118—135) im Anschluß an Karl Prantl (Gesch. d. Logik im Abendlande IV, 1870, 167 ff) umfassend begründet hatte, wieder zu Ehren gebracht. Beachte auch die instruktiven Bemerkungen, mit denen A. Lang (Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, 1925, 59 ff) die Loci-Methode Agricolas und ihre Nachwirkungen charakterisiert.

3 CR 21, 49 ff, wohl im Zusammenhang mit der ersten von ihm gehaltenen Römerbriefvorlesung im Laufe des Jahres 1519 entstanden. Wo in den Abschnitten a) bis c) dieses ersten Kapitels bloß Seite und Zeile angegeben ist, bezieht sich das Zitat auf CR 21.

Regeln der Rhetorik gewonnen. Der Römerbrief des Apostels Paulus wird als eine Rede verstanden, die nach den Vorschriften der antiken Redekunst aufgebaut ist.

Damit hat Melanchthon den Schlüssel gefunden zu einer exegetischen Methode, in der der Begriff der Loci eine entscheidende Rolle spielt. Er bietet — das können wir hier schon feststellen — nicht die Grundlage für eine Systematik, die die Summe der Erscheinungen einheitlich zusammenzufassen trachtet und dabei auch die religiösen Erfahrungen mit einbezieht; sondern die Loci sind Hilfsbegriffe, die, aus der Exegese gewonnen, das Verständnis biblischer Texte und damit der Heilsoffenbarung überhaupt erschließen sollen. Die exegetische Methode, in deren Dienste sie stehen, unterscheidet sich formal von der Auslegungsweise, die Luther etwa in seiner Römerbriefvorlesung verfolgt hatte. Sie ist formal und inhaltlich verschieden von der scholastischen Exegese, die ihre theoretischen Fragen an den Text herantrug. Die neue exegetische Methode Melanchthons denkt mit Luther in den begrifflichen Kategorien, die der Text ihr darbot. Aber sie benützt über ihn hinaus ein vom Humanismus übernommenes Denkschema, das es gestattete, aus der Fülle biblischen Begriffmaterials die Leitbegriffe, eben die Loci zu gewinnen. In dieses zuerst in der antiken Rhetorik geprägte Denkschema gehören die Loci hinein. Indem der christliche Humanist Melanchthon es übernahm, hat er das reformatorische Schriftverständnis der Wissenschaft seiner Zeit einleuchtend zu machen verstanden und zugleich der reformatorischen Schrifttheologie die Möglichkeit gegeben, die biblische Wahrheit von ihren zentralen Punkten aus einheitlich zu entfalten. Die Loci communes gehören, soweit sie mit der Geschichte der Wissenschaft in Zusammenhang stehen, in die Entwicklung der Exegese hinein.

Indem Melanchthon das Ergebnis seiner erstmaligen Auslegung des Römerbriefes zusammenfaßt, bestimmt er zunächst das Genus der hier durchgeführten Rede: „Oratio est generis iudicialis" (56, 45) — aus dem Urschema der antiken Rede, der Gerichtsrede, muß zunächst der Begriff der Loci verstanden werden. In ihr wird der „Status causae" vorangestellt, der Prozeßgegenstand, der das Thema der Gerichtsrede bestimmt. Und dieses Thema umfaßt den Grundbegriff der Reformation: „Justitia ex fide sine operibus"[4].

Die Hauptstücke einer Gerichtsrede — exordium, narratio, confirmatio — lassen sich auch im Römerbrief des Apostels Paulus nachweisen. Das *Exordium* ist — wiederum der rhetorischen Tradition entsprechend — vielfältig gegliedert. Aus der Inscriptio (Röm 1, 1—7) entnimmt Melanchthon die dialektische Spannung zwischen dem Dienst am Gesetz und dem Dienst für Christus, die identisch

4 56, 41 ff: Status caussae: Justitia ex fide sine operibus, et nullum opus potest affectum immutare, sed sola fides impetrat iustitiam, hoc est innovationem nostri.

ist mit der zwischen Gesetz und Evangelium. Zum eigentlichen Exordium gehören Danksagung (Röm 1, 8 ff) und Ausrichtung auf das Kommende (Attentatio, Röm 1, 16 ff); was Cicero zur Wahl stellt[5], das fügt Paulus also hier zur Einheit zusammen. Dabei taucht in der Danksagung zuerst der Locus-Begriff auf (loci benevolentiae apti), ganz unbetont als etwas Selbstverständliches, Allbekanntes. In der Attentio begegnen wir noch einmal dem dialektischen Begriffspaar von Gesetz und Evangelium, das wir aus der Adresse schon kennen.

Die *Narratio* umfaßt den Lagebericht von Röm 1, 18 bis 3, 31; ihr Thema — der Zorn Gottes über Heiden und Juden — ist gleich mit dem einleitenden Satz gegeben. Nach Cicero[6] soll aus einer solchen möglichst straff durchgeführten Erzählung das Ziel der Gerichtsrede klar hervorgehen. Demgemäß zeigt Paulus in diesen Kapiteln den Unwert der aus dem Gesetz hervorgehenden Eigengerechtigkeit; als „summa narrationis" wird diese Absicht in zwei Axiomen zusammengefaßt (57, 22 ff) und zweimal (Röm 2, 1—16; 3, 1—9a) durch das Stilmittel der Abschweifung, des weiter ausholenden Exkurses (digressio) unterstützt. Das Thema ist damit neu gewonnen und inhaltlich vertieft: Die Glaubensgerechtigkeit ohne Werke ist die Christusgerechtigkeit (57, 13).

Dieses Thema wird nun in dem Hauptteil des Briefes (Kap. 4 bis 8) durch die *Confirmatio* mit 6 Argumenten (Röm 4, 1—15) unterstützt. Auch für Cicero liegt bei dieser Argumentatio (tractatio) der Hauptton seiner Rede; hier haben für ihn auch die Loci ihre eigentliche Stelle. Sie dienen bei ihm der amplificatio, der rednerischen Fülle, in der die eigentliche Vollkommenheit des Orators besteht und in der er, die vorauszusehenden Einwände des Gegners vorwegnehmend, in die verwandte Wissenschaft der Disputationskunst, der Dialektik, hinübergreift[7]. Loci *communes* heißen hier die dabei vorgebrachten Beweisgründe deshalb, weil sie in ihrer Allgemeinverbindlichkeit im forensischen Streitgespräch von beiden Partnern anerkannt werden müssen. Sie reichen damit über die Dialektik hinaus, in andere Lebensgebiete, vor allem aber das religiös-sittliche hinüber. Sie werden entweder aus der Sache selbst gewonnen oder von außen her an sie herangebracht[8].

Auch Melanchthon stellt im Römerbrief diese Amplificatio als das Hauptstück der Confirmatio fest (58, 11 ff); und neben der Exhortatio rechnet er dazu einen besonderen „locus didacticus" (58, 17 f), mit dem er die drei Loci peccatum, gratia, lex verbindet. Auch Cicero kennt einen locus didacticus; wer ihn anwendet, ist nach ihm der beste Redner, der Klugheit und Beredsamkeit miteinander verbindet[9].

5 Aut concilietur auditor aut erigatur aut paret se ad discendum; Orator, ed. O. Seel, Heidelberger Texte 21, 1952, 77, 11.

6 Orator 77, 12 ff. 7 Orator 74, 1 ff. 8 Orator 56, 3 ff; 78, 16 ff; 75, 23 ff.

Wenn wir genau zusehen, meint Melanchthon hier mit dem „locus didacticus" nicht jene drei Grundbegriffe, sondern den ganzen Abschnitt von Röm 5, 12 bis 7, 13, in dem sie im Mittelpunkte stehen und unter dem Gesichtspunkt des „quo, quid et unde" miteinander in Beziehung gesetzt sind. Paulus selbst hat jene Beziehungen in seinem Text hergestellt, hat darin (Röm 6, 1 bis 7, 6), abermals in Form einer „digressio", eine „moralis disputatio regni peccati, legis et gratiae" veranstaltet und den Unterschied der drei Sphären bezeichnet. Wenn Melanchthon dann anderswo, vor allem in der Institutio selbst, jene drei Begriffe „loci theologici" nennt, so unterstellt er, daß Paulus in dieser Disputation eben „disputationsweise", d. h. dialektisch redet. Wenn der Redner Paulus in dem Abschnitt Röm 5, 12 ff einen „locus didacticus" verwendet, so geht er damit aus dem genus iudiciale in das genus deliberativum der Rhetorik über, greift aber, dabei ganz Ciceros Vorschlägen folgend, zugleich in die Nachbarwissenschaft der Dialektik hinein. Sünde, Gesetz, Gnade sind hier loci dialectici im Rahmen einer theologischen Disputation, die Paulus anstellt. Indem Melanchthon seiner Argumentationsweise Schritt für Schritt folgt und das rhetorische Verfahren, das der Apostel durchführt, sich genau vergegenwärtigt, die Regeln, die dieser anwendet, in seiner Textinterpretation feststellt, stößt er auf die loci theologici[10].

Wir können jetzt einigermaßen verstehen, was mit den Loci gemeint ist und wie sie zustande kommen. Sie werden von Melanchthon nicht erfunden, sondern gefunden. Sie sind nicht allgemeine systematische Grundbegriffe, sondern sie bilden den Kern, das Gerippe des biblischen Textes. Sie machen nicht einfach dessen Gliederungsprinzip aus; das ist bei einem Schreiben wie dem Römerbrief schon in den allgemeinen Gesetzen gegeben, die die Rhetorik für den Aufbau einer Rede, eines Briefes vorschreibt. Die Loci werden vielmehr aus der Analyse des nach den Gesetzen der Rhetorik gestalteten Textes gewonnen. Sie sind die sachlichen Grundprinzipien, die die Thematik in ihrer dialektischen Spannung bestimmen. Sie gehören selbst zur Rhetorik, weil sie den zentralen Bestandteil einer Rede, die confirmatio oder argumentatio, ausmachen, zu deren amplificatio unerläßlich sind. Aber sie tragen zugleich ein dialektisches Gepräge, sofern sie

9 Er bestimmt ihn Orator 55, 26: aut sitne aut quid sit aut quale sit; Melanchthon gewinnt 58, 18 die drei Loci aus den drei Fragen quo, quid et unde.

10 Nachdem wir der Textanalyse Melanchthons soweit nachgegangen sind, können wir uns für den Rest des Briefes mit Stichworten begnügen: In Röm. 7, 14—8, 11 wird (58, 45—59,2) das ‚quo', die Wirkung der Sünde in bezug auf die Person des Paulus beschrieben; es handelt sich also um eine zweite digressio, die zu der von 6, 1—7,6 hinzukommt. — Röm. 8, 12—39 ist ein Mahn- und Trostwort (59, 3 f), der peroratio, also dem Schlußteil der antiken Rhetorik entsprechend. Hier endet also für Paulus (und Melanchthon) ein erster Redegang. Der zweite, Röm 9—11 umfassend, ist nur soweit angedeutet, daß er in Röm. 11 wiederum mit einem Mahnwort schließt; Röm. 12—16 bleiben unbeachtet.

sich nicht einfach einer aus dem andern ergeben, sondern in innerer Spannung zueinander stehen. Insofern verleihen sie der Rede einen dialogischen Charakter; Argument und Gegenargument sind in den verschiedenen Loci zusammengefaßt. Ihr Unterschied bestimmt den Fortschritt der Rede; ihr schließlicher Zusammenklang macht deren Einheit aus. So gehören die Loci, aufs Ganze gesehen, in den Bereich der Rhetorik; ihr dialektisches Gepräge zeigt nur an, daß — bei Cicero wie bei Melanchthon — die Dialektik der Rhetorik dienstbar ist.

b) Die Theologica Institutio von 1519

Wir sind in Wahl und Deutung unserer Begriffe Melanchthon etwas vorausgeeilt. „Loci theologici" nennt er die drei Begriffe peccatum, lex, gratia nicht schon in der Summa des Römerbriefes, sondern erst in dem Einleitungsabschnitt seiner *Theologica Institutio*, die jener in der Handschrift vorangeht, in der Ausarbeitung aber wohl parallel mit ihr verlief, wenn nicht nachfolgte[11]. Jene drei Begriffe werden hier einer Reihe anderer „Loci theologici" entnommen, die als Produkte überflüssiger Neugier von Melanchthon abgelehnt werden. Als Auswahlprinzip dient ihm bei diesem Verfahren ein systematischer und dazu spezifisch reformatorischer Gesichtspunkt: Als Loci praecipui (hier dasselbe wie Loci communes) gelten nur die „qui ad nostra maxime referunt"; sie haben es also direkt mit dem Heil des Menschen zu tun. Und dieses Heil wird im Sinne Luthers verstanden; jene drei Loci enthalten „die Summe unserer Rechtfertigung" (49, 7 f).

Schreiten wir nun von der Einleitung zum eigentlichen Thema der Institutio vor, so finden wir abermals eine Analyse des Römerbriefes. Dabei tauchen zunächst (49, 18 bis 21) ganz andere Loci auf, als wir sie bisher kennen: Als die drei Loci des Briefes werden hier, seiner Grundeinteilung (Kap. 1—8. 9—11. 12—16) entsprechend, justificatio, praedestinatio, formatio morum angegeben. Hier scheint der Begriff der Loci nichts anderes als das Einteilungsprinzip einer Rede zu bedeuten.

Wir befinden uns zunächst tatsächlich in einem Gebiet, das von den Regeln der Rhetorik beherrscht wird. Melanchthon bestimmt — zuerst negativ (49, 25—50, 6), dann positiv (50,9—12) — den Skopos der paulinischen Rede. Und dabei tauchen aus unserem ursprünglichen Loci - Ternar die Begriffe lex und gratia wieder auf. Es geht dem Apostel nicht, wie die herkömmliche Auslegung meinte, um das jüdische Zeremonial-, sondern um das allgemein verbindliche Sittengesetz; und

11 Offenbar ist der Einleitungsabschnitt 49, 1—15 erst als eine Zusammenfassung der Summa der Institutio nachträglich vorangestellt; darauf deutet auch 49, 16 die griechische Wiederholung der Überschrift hin.

Paulus will dabei die Christusgnade verdeutlichen; überall soll erkannt werden, *Christum esse auctorem iustitiae nostrae.*

Nachdem aber so das Thema gewonnen ist, verzichtet Melanchthon auf eine nochmalige Analyse des Römerbriefes nach formalen rhetorischen Kategorien. Er entfaltet vielmehr die innere Dialektik seines Themas. Es geht um die christliche Gerechtigkeit, wie sie schon von den Heiden als „perfecta virtus" erstrebt (50, 24), aber erst durch Christi Geist den Menschen zur Verwirklichung geschenkt wurde (55, 45). Das Streben nach dieser Gerechtigkeit führte Heiden und Juden nach Röm 1—3 in einen unausweichlichen Zwiespalt, jene als Träger der sittlichen Vernunft, diese als Erfüller der Gesetzesgerechtigkeit. Die Heiden erfahren den Widerspruch zwischen reiner sittlicher Erkenntnis und begehrlichem egoistischem Willen: Plato erscheint als der vornehmste Zeuge dieses Widerstreites (50, 16—51, 7). Und den Juden widerfährt im Grunde dasselbe; auch sie stoßen beim Versuch, das Gesetz zu erfüllen, auf eine unüberwindliche und unverbesserliche Begehrlichkeit, die dem Willen des Gesetzes widerstreitet (51, 8—41).

Die Thematik des Römerbriefes von der Gerechtigkeit birgt also die unlösbare Spannung in sich zwischen der Forderung des Gesetzes und seiner Erfüllbarkeit. Ausdruck dieser Spannung ist die Erbsünde (51, 43—52, 15), der unwiderstehliche Zwang zum Sündigen (raptus, quo trahimur ad vitia, 51, 45), der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit (51, 51). Und mit ihr gegeben ist die Prädestination, der Verlust des freien Willens (52, 19—33). Das Gesetz erscheint in diesem Zusammenhang als toter Buchstabe, als „sententia inefficax", als Zeichen für den Bankrott der menschlichen Vernunft (52, 37—53, 17), ja als Stachel zur Sünde (53, 20—35). Damit ist die innere Dialektik des Römerbriefes, die Paulus in dem Gespräch der ersten drei Kapitel mit Heiden und Juden anheben ließ, bis zum 7. Kapitel durchgeführt, bis ins Innerste jedes Menschen hineingetragen. Die feinen formalen Abgrenzungen, die sich aus dem rhetorischen Aufbau des Ganzen innerhalb der Summa ergaben, werden eingeebnet, verschwinden angesichts der dialektischen Spannungen, die hier in allen Einzelabschnitten offenbar werden. Und dieser unheimliche Spannungsbogen scheint beherrscht zu sein von dem verhängnisvollen Gegensatz, der verhängnisvollen Beziehung zwischen lex und peccatum. Diese beiden Loci sind — noch viel deutlicher als in der Summa wird es hier in der Institutio erkennbar — dialektische Begriffe ganz besonderer Art, weil sie theologische Begriffe sind, die mit der Gerechtigkeit zusammenhängen.

Zu ihnen aber tritt der dritte der Loci, die Gratia, hinzu. Ihr gehört nicht nur ein besonders sorgfältig gegliederter Hauptabschnitt des Ganzen (53, 40—55, 28); sie tritt schon vorher immer wieder ein in den Spannungsbogen von Gesetz und Sünde und versöhnt den unüberwindlich scheinenden Gegensatz. Sie ist

Rechtfertigungsgnade: Christus ist um unserer Rechtfertigung willen gestorben (51, 20 f); und sie ist *als solche* Geistgnade: Der durch Christus uns erworbene Geist reinigt uns und rechtfertigt uns damit zugleich (51, 26 f). *Die Rechtfertigung ist übernatürliche Geistmitteilung, die den durch Gesetz und Sünde hervorgerufenen Zwiespalt aufhebt.*

Jetzt erst wird das dialektische Verhältnis der drei theologischen Loci deutlich: Die Gnade verhält sich zum Gesetz wie der natürliche Affekt zur sittlichen Vernunft; wie diese vom Affekt überwunden wird, so das Gesetz von der Gnade. Ist der Affekt von der Sünde beherrscht, so bricht er das von der Vernunft bejahte Gesetz; ist er von der Gnade bewegt, so erfüllt er das Gesetz (53, 30—54, 2).

Nachdem Melanchthon nach der uns bekannten rhetorischen Anweisung zunächst die Gnade definiert hat (53, 40 ff), bestimmt er als ihre Teile Fides, Charitas und Spes (54, 7 ff). Diese nicht aus dem Text des Römerbriefes gewonnene Einteilung macht die Gefahr deutlich, von der die Exegese sowohl bei der Anwendung des rhetorischen wie des dialektischen Verfahrens bedroht ist; wir begegnen ihr im Zusammenhang unserer Untersuchung hier zum ersten Male. Sie besteht darin, daß das überlieferte Schema nicht aus dem Gedankengang gewonnen, sondern in ihn eingetragen, der Text also vergewaltigt wird. Letzteres geschieht hier durch Melanchthon und verführt ihn zu einer rein negativen Wertung der spes[12] und zu einer höchst bedenklichen Einbeziehung der charitas in die Rechtfertigung[13]. Dagegen wird die Justificatio ex fide in engem terminologischem Anschluß an Paulus beschrieben (54, 30—55, 18), wenn auch als ein fortschreitender Prozeß der Reinigung mit dem Ziele der beatificatio[14].

Fassen wir das Ergebnis unserer Analyse der Institutio im Hinblick auf das Verständnis des Loci-Begriffes zusammen. Er erscheint hier noch mehr als in der Summa als Bestandteil der Dialektik. Aber auch wiederum nicht als ein allgemeiner Begriff, der nachträglich auf das theologische Gebiet übernommen worden wäre, etwa hier den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu wahren. Sondern die Dialektik besteht hier innerhalb der theologischen Darlegung selber; der Apostel Paulus ist der Dialektiker, der seine Erörterungen im Römerbrief bestimmt sein läßt durch die drei Loci Gesetz, Sünde, Gnade. Die dialektische Form der Aussage ist eine biblische Aussageweise, und die theologischen Loci sind Formen

12 Sie ist quoddam fastidium vitae et rerum humanarum; 54, 16 f.

13 Diese erscheint als ein fortschreitender Liebesprozeß; 55, 22—28.

14 Über die Rechtfertigungslehre, die Melanchthon in diesem Stadium seiner Entwicklung vertrat, kann hier nicht gehandelt werden. Ebenso weise ich auch nur im Vorbeigehen darauf hin, daß die Prädestinationslehre nicht nur in Verbindung mit der Erbsündenlehre steht (52, 19—33), sondern auch, veranlaßt wohl durch den Zusammenhang von Röm. 9, mit der Gnadenlehre verbunden ist.

und Möglichkeiten biblischer Argumentation, sind damit Träger göttlicher Offenbarung selbst. Indem diese Offenbarung menschliches und göttliches Wesen zugleich enthüllt, bedient sie sich menschlicher Denk- und Ausdrucksformen. Es gibt eine biblische Dialektik und eine biblische Rhetorik, die in ihrer Struktur mit der menschlichen Denkens und Sagens übereinstimmen. Und die Loci theologici sind biblische Grundbegriffe, in denen diese Übereinstimmung zum Tragen kommt. Sie sind nicht das Ergebnis menschlicher Abstraktion, sondern bezeichnen Gegebenheiten biblischer Offenbarung, stellen in ihrer Gesamtheit den Heilsbezug dieser Offenbarung dar und geben in ihrer Korrelation zueinander das — vom gefallenen Menschen her gesehen dialektische — Verhältnis wieder, das mit jenem Heilsbezug gesetzt ist.

Dieses Verständnis des Römerbriefes und damit der Loci communes hat Melanchthon 1519 in der Institutio erreicht; wir untersuchen, wie es sich in den Capita des Jahres 1520 weiter entwickelt hat.

c) Die Capita von 1520

In einer früheren Untersuchung über Melanchthons Loci communes ist es uns möglich gewesen, die Entstehung der *Capita* für die Zeit vom April bis Juni 1520 festzulegen[15]. In dem Brief an Heß vom 27. April 1520[16] entwickelt Melanchthon das Programm der Schrift, mit deren Abfassung er schon beschäftigt ist. Nicht Anmerkungen zum Lombarden will er schreiben, wie er schon begonnen hat, sondern Loci communes, denen zu der uns schon bekannten Trias von Gesetz, Sünde und Gnade auch die Loci über die Sakramente und andere Mysterien beigefügt werden sollen (was dann freilich am Ende doch nicht geschah). Und damit will er dem Rat der Rhetoriklehrer folgen und das Wissen (artes) in Loci communes zusammenfassen. Besonders aber will er zeigen, „in welchen Loci *in bezug auf den Menschen* die Magisterlein geirrt haben, diese Dreigroschenjungen".

Daß Melanchthon seine Loci-Methode aus der Rhetorik entnimmt und daß er sie in erster Linie auf die Anthropologie bezieht, muß uns den Maßstab abgeben für unsere Analyse der Capita. Der Ausgangspunkt vom Lombarden her, den Melanchthon in seinen ursprünglichen „Obelisci" gewählt hatte, läßt uns nicht erwarten, daß er die Loci theologici wie bisher unmittelbar aus der Exegese des Römerbriefes entwickelt, wenn er natürlich auch den Hauptbrief des Apostels Paulus bei seiner Polemik gegen die Scholastik immer im Auge behält[17]. Die

15 Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Luther-Jahrbuch 25, 1958, 146 ff, bes. 161—166.

16 CR 1, 156 ff; vgl. zum Datum O. Clemen: Supplementa Melanchthoniana VI 1, 1926, Nr. 96; künftig abgekürzt Cl.

17 Ad obeliscos ac Pauli Romanos accingor; CR 1, 158.

Auseinandersetzung mit der scholastischen Wissenschaft muß uns bei Melanchthon eine stärkere Benutzung des dialektischen Verfahrens — trotz aller Abhängigkeit von den Regeln der Rhetorik — vermuten lassen.

Unsere Vermutung bestätigt sich gleich im ersten Kapitel der Capita „De Libero Arbitrio". Der freie Wille ist kein Locus communis, den man aus der Schrift erheben könnte, sondern ein scholastisches Fündlein, dessen Schriftgemäßheit Melanchthon bestreitet. Und damit nimmt er selbst die dialektische Argumentationsweise seiner Gegner an, entwickelt (13, 1—30) eine Anthropologie, die er mit einer besonderen Affektenlehre psychologisch unterbaut, und verbindet sie mit einer Prädestinationslehre, die im Grunde nicht viel mehr als ein philosophischer Determinismus ist. Das Verfahren ist das in der Scholastik übliche: Es wird die Quaestio aufgestellt (13, 35 f) und entwickelt (13, 37—15, 30); es wird ein Gegenargument angenommen (15, 35 f) und die Solutio in zwei Beweisgängen entfaltet (15, 32—37; 15, 38—17, 34). Mit alledem bewegen wir uns also in einem scholastisch dialektischen Verfahren, das, auch wenn dabei auf Bibelstellen zurückgegriffen wird, Vernunft- und Schriftautorität gleichwertig nebeneinanderstellt.

Trotzdem spielen auch in diesem Zusammenhange die Loci eine Rolle. Melanchthon redet von einem Locus praedestinationis (15, 17) und führt Schriftstellen als „Loci praedestinationis" um ihres tröstlichen Charakters willen an (15, 16 ff). Und hinter diesem Sprachgebrauch steht die Erkenntnis, daß die Praedestination ein der menschlichen Vernunft unfaßbares Gnadenhandeln Gottes ist und daß mit dem Gnadengeschenk des heiligen Geistes der göttliche Praedestinationsratschluß sich erfüllt. Indem so — für den Leser völlig unvermittelt — die Dialektik eines philosophischen Determinismus in eine theologische Betrachtung umschlägt, ist für den Locus-Begriff wieder Raum gewonnen. Auch hier erscheint er als ein Ergebnis exegetischer Betrachtungsweise. Die exegetische Untersuchung wird nicht wie vorhin in der Institutio vor unseren Augen durchgeführt; wir erfahren nicht, in welchen rhetorischen Zusammenhängen der Locus de Praedestinatione auftritt. Genug, daß die angeführten Bibelstellen den Grund für ihn abgeben, seinen theologischen Charakter erkennen lassen.

Mit dem Locus De peccato Originali treten wir nun wieder in die Zusammenhänge der Rhetorik ein; „locis Methodicis" (17, 36) will Melanchthon die Erbsündenlehre behandeln. Er verwendet das uns schon bekannte Schema des genus didacticum: Quid sit (17, 37)? Unde sit (17, 41)? Quae vis? (= qui effectus? 19, 27). Der Nachdruck liegt dabei auf der Beantwortung der dritten Frage. Nach der Definition der Erbsünde (17, 38 f) und einer Erörterung des Urstandes (17, 41—19, 5) wird die bindende Gewalt der Erbsünde dargestellt; das liberum arbitrium des Menschen wird dadurch illusorisch. Für den Aufbau der Capita wird damit die unauflösliche Zusammengehörigkeit der ersten beiden Kapitel erwiesen:

der Locus de Praedestinatione ist in den Locus de peccato originali einbezogen; der Ternar der Loci von Sünde, Gesetz, Gnade bleibt bestehen[18].

Zur Gesetzmäßigkeit der Rhetorik gehört es, wie wir sahen, die Darstellung durch Abschweifungen (digressiones) zu beleben. Solche Exkurse hat Melanchthon der Antwort auf die zweite Frage beigegeben (19,7—14. 15—22. 23—26), vor allem aber — in Beantwortung der dritten — die Gewalt der Erbsünde durch Hinzufügung passender Schriftstellen illustriert (21, 23—23, 24). In diesen Zusammenhängen taucht der Begriff der Loci wieder auf: Es sind „loci scripturae evidentes" (21, 24) aus Altem und Neuem Testament, auf die die Darstellung sich stützt. Wir würden den Begriff nur ungenau mit „Schriftstellen" wiedergeben und irren, wenn wir die Beweisführung gleichsetzten mit einer Aneinanderreihung von Bibelzitaten, wie wir sie in der Theologiegeschichte aller Zeiten finden. Melanchthon will mehr. Es geht ihm um das Grundverständnis des Paulus[19] und — indem er aus AT und NT dasselbe beweist — der ganzen Heiligen Schrift. Die drei paulinischen Loci von Sünde, Gesetz, Gnade liegen ihr überall zugrunde, können aus ihr exegetisch erhoben werden. Und dabei bleibt in Melanchthon die Erinnerung lebendig, daß es der Redner Paulus ist, der in Röm 8 „rhetorica et elegantissima contencione" (23, 17) die Lehre von Fleisch und Geist entwickelt und die Dialektik dieses Gegensatzpaares unter Zuhilfenahme jener drei grundlegenden Loci verdeutlicht[20].

Ein dreifaches wird hiermit bestätigt:

1) daß auch in den Capita eine Auslegung des Römerbriefes vorausgesetzt wird, die in ihm die Gesetze antiker Rhetorik und Dialektik (diese beiden „artes" unter Vorordnung der Rhetorik als wissenschaftliche Einheit genommen) wiederfindet und mit ihrer Hilfe die drei Loci Sünde, Gesetz, Gnade aus dem Text herausarbeitet bzw. ihn von diesen Loci aus versteht;

2) daß dieses Verständnis des Römerbriefes auch den antischolastischen Ausführungen Melanchthons, also seinen Anmerkungen zum Lombarden, zugrunde liegt;

3) daß von Paulus aus die ganze Schrift ausgelegt werden muß[21].

Die Behandlung der Loci de lege und de gratia in Kapitel 3 und 4 der Capita bewegt sich in denselben Bahnen. Beiden liegt das uns schon bekannte rhetorische Schema zugrunde. Dabei braucht bei beiden die Frage: Unde sit? nicht mehr ge-

18 Vgl. 11, 16 mit 11, 24 f.

19 A Paulo vero in Tota Roman. et Galat. Epistola non aliud agitur nisi probetur omnia hominum opera et affectus peccata esse; 21, 34 ff.

20 Vgl. die Zusammenfassung 23, 20—23, wo diese drei Grundbegriffe das Gerippe der Beweisführung bilden.

21 Tota vita Euangelicaque doctrina comprehensa est in Paulina Epistola ad Roma.; 23, 24.

stellt zu werden; sie wurde in den ersten beiden Kapiteln durch die Leugnung des freien Willens und die Schilderungen der Wirkungen der Erbsünde schon beantwortet (vgl. 23, 30—33). Das Schema vereinfacht sich daher in beiden Fällen. Für das Gesetz lautet die Frage: Quid sit? Quae partes? (23, 25 f), für die Gnade: Quid sit? Qui effectus (32, 2. 9)? Auch in den Hauptabschnitten der beiden Kapitel taucht dasselbe Schema immer wieder auf[22].

Was bedeuten in diesen Zusammenhängen unsere drei Loci? Sie werden in der Lehre vom *Gesetz* begrifflich nicht als solche bezeichnet. Dagegen ist von drei anderen „loci communes" die Rede: Als Einteilungsprinzipien für das göttliche Gesetz erscheinen die leges ceremoniales, iuditiales und morales (27, 20 ff). Wir stellen wiederum fest, in welcher Weite Melanchthon den Begriff der Loci verwendet. Hier bezeichnet er eine traditionelle Einteilung, die keineswegs aus der Schrift gewonnen, auch nicht aus den angeführten Bibelstellen abgeleitet werden kann. Wir müssen also mit solchen traditionellen Restbeständen in Melanchthons Loci-Lehre immer rechnen. Ihr Eigenstes entfaltet sie da, wo sie sachlich etwas Neues, nämlich die drei paulinischen Grundbegriffe Sünde, Gesetz, Gnade entdeckt und entwickelt. In der Anwendung der Loci-Terminologie an sich liegt also bei Melanchthon nichts Besonderes; man muß sich vor ihrer Überschätzung hüten[23].

22 De lege naturali: Quid sit (23, 37 f)? Quae partes (25, 3 ff)? — De legibus divinis: Quid sit (25, 11)? Quae partes (25, 21 ff)? — De legibus humanis: Quid sit (31, 38)? Quae partes (31, 44 ff)? — De fide: Quid sit (35, 30)? Quid sit non (37, 47 ff)? Unde sit = quae causa (39, 6)? De usu fidei = qui effectus (39, 27)? Quae cognata (41, 17 ff)? — De charitate: Quae partes (43, 12)? Unde sit = quae causa (43, 26)? Qui effectus (43, 29)? — De Spe: Quae causa (45, 15)? Qui effectus (45, 16)? — In manchen Unterabschnitten wird das Schema noch einmal ganz oder teilweise durchgeführt.

23 Vielleicht dürfen wir gegenüber dem, was wir später (37 ff) über die Rhetorik von 1519 auszuführen haben, darin etwas Neues sehen, daß Melanchthon den Begriff ‚loci' nicht mehr direkt auf das Naturrecht anwendet. Zwar redet er von ihm als einer ‚sententia communis' und von seinen Teilen als von ‚communes quaedam sententiae seu Theses (id est communes formulae) ad formandam vitam accomodatae' (23, 37 ff). Sie werden als ‚principia quaedam practica' den ‚principia Theoretica seu speculabilia' gegenübergestellt (23, 40 ff), stimmen freilich darin mit ihnen überein, daß sie den Charakter des Unmittelbar-Einleuchtenden und der allgemeinen Verbindlichkeit an sich tragen. Die Loci sind für Melanchthon jetzt nicht mehr solche *Allgemein*prinzipien, dienen nicht, wie Joachimsen meinte, der wissenschaftlichen Systematik, weder auf dem Gebiete der Erkenntnis noch des sittlichen Handelns, sondern beschränken sich auf die logisch-formale Sphäre, sind die auf jedem Gebiete des Erkennens und Handelns grundlegenden *Sach*begriffe, die das jeweilige *Sach*anliegen dem *Sach*kenner erfassen helfen und es klar zum Ausdruck bringen. Sie sind nicht von einem Gebiet zum andern übertragbar, ja nicht einmal in sich vergleichbar und ergeben in ihrer Gesamtheit keineswegs den ‚globus intellectualis', von dem Joachimsen im Hinblick auf Agricola und Melanchthon spricht. Es ist zum mindesten für Melanchthon charakteristisch, daß er keinen universalistischen Erkennungsdrang in sich verspürt, sondern sich auf seine Quellen und deren sachliches Anliegen beschränkt.

Tatsächlich spielen natürlich die drei paulinischen Grundbegriffe in dem Kapitel über das Gesetz eine entscheidende Rolle, auch wenn sie hier nicht durch den Titel „Loci" gekennzeichnet sind. Es liegt an der Wirkung der *Sünde*, daß ein reines Naturrecht nicht möglich ist, sondern durch ein relatives ersetzt werden muß (25, 14 ff). Umgekehrt offenbart gerade dieses relative Naturrecht des Sündenstandes den absolut verbindlichen Charakter des *Gesetzes* als einer lex spiritualis (25, 37) und macht damit seine Anklagefunktion deutlich (25, 39 ff), die also auch der von Christus gegebenen Goldenen Regel, dieser „elegantissima sententia" (25, 43 ff), eigen ist.

Wie diese dialektische Spannung von Sünde und Gesetz in die Gesetzeslehre hineinspielt, so auch der Unterschied von *Gesetz* und *Gnade*. Er liegt den Paragraphen De legis abrogatione (27, 41 ff), De libertate Christianorum (29, 8 ff) und De discrimine legis et Evangelii vel gratiae (29, 44 ff) zugrunde. Wir haben eine in sich geschlossene dialektische Erörterung vor uns. Sie geht aus von dem auf Hebr. 9, 10 gestützten Einwand (27, 42), durch Christus sei doch das Zeremonial- und Judizialgesetz außer Kraft gesetzt. Er wird nicht nur bejaht, sondern auch auf das Moralgesetz ausgedehnt (29, 3 ff): Auch dieses ist abgeschafft, nicht so zwar, daß der erneuernde Christusgeist es in sein Gegenteil verkehrt hätte, sondern so, daß er die Kraft verleiht zu seiner Erfüllung. Das ist die Botschaft von der christlichen Freiheit, die Melanchthon hier schon *vor* Luthers Freiheitsschrift verkündet, zur gleichen Zeit aber, da Luther im Frühjahr 1520 während der zweiten Psalmenvorlesung in der Auslegung von Psalm 13 die dialektische Grundthese seines Traktates aus der Spannung von Gesetz und Gnade entwickelt hatte[24]; wir schauen damit hinein in die innige Arbeitsgemeinschaft der beiden Wittenberger Reformatoren.

Mit der Abschaffung des Gesetzes ist die Gnade gegeben; diese Begründung der christlichen Freiheit müßte uns eigentlich an das Kapitel IV von der Gnade führen. Aber vorher schaut Melanchthon noch einmal zurück auf die in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nur kurz erwähnten (27, 5—9) *menschlichen Gesetze*. Erst im Lichte der Christusgnade zeigen sie ihr wahres Gesicht, wird in der dialektischen Spannung von göttlichem Gesetz und göttlicher Gnade das menschliche Gesetz in seiner Abgrenzung und in seinem Wert recht erkennbar, werden die mit göttlicher Würde umkleideten „evangelischen Räte" zu Menschengeboten (31. 10 ff), wird die weltliche Obrigkeit mit ihren Gesetzesmaßnahmen in rechter Weise an Naturrecht und göttliches Recht gebunden (31, 27 ff), das angemaßte göttliche Recht der Hierarchie aber zu einem in seinem gegenwärtigen Zustande höchst anfechtbaren Menschenrecht degradiert (33, 7 ff).

---

24 Vgl. meinen Nachweis in „Von der Freiheit eines Christenmenschen", Göttingen 1949.

So erweist sich bis in Einzelheiten ethischer und rechtlicher Lebensgestaltung hinein die dialektische Spannung der aus der rhetorischen Anlage des Römerbriefes gewonnenen Loci als das vorwärtstreibende Element in der Darstellung von Melanchthons Gesetzeslehre. Das paulinische Gedankengut, aus der Exegese gewonnen und in drei Grundbegriffen zusammengefaßt, wird in dieser Form neuschöpferisch wirksam. Es bricht ein in das von Antike und Scholastik übernommene naturrechtlich-ethische Gefüge. Es sprengt die Schranken des Moralismus und leitet an zur Freiheit eines Christenmenschen. Es führt göttliches und menschliches Recht zurück auf seinen wahren biblischen Ursprung; es weist damit dem menschlichen die gottgewollte Grenze und gibt beiden, dem göttlichen und dem menschlichen, die ihnen von Gott verliehene Würde zurück. Gerade an der Gesetzeslehre wird deutlich, daß Melanchthon den Locus-Begriff nicht dazu benutzt, „die religiöse Erfahrung des einzelnen in eine logische Deduktion von allgemein gültigem Charakter zu verwandeln“[25], sondern daß er damit den Ertrag seiner Exegese, den er durch die wissenschaftlichen Methoden einer an der Antike geschulten Rhetorik gewonnen hat, dem Leben des Einzelnen und der sozialen Gemeinschaft dienstbar macht.

Das Schlußkapitel der Capita enthält die Lehre von der *Gnade*. Hier ist Melanchthon der reformatorischen Rechtfertigungslehre am nächsten. Aber weil im Gnadenhandeln Gottes[26] die dialektische Spannung zwischen Sünde, Gesetz, Gnade aufgelöst ist, treten die drei Loci in der Darstellung kaum hervor. Der Begriff der „Loci“ wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Das sachliche Verhältnis wird verdeutlicht am Begriff der Nächstenliebe (43, 44 ff): In ihr kommt das natürliche Gesetz zur Erfüllung; von der fleischlichen Klugheit wird es verachtet, von der durch den Christusgeist geschenkten Gnade wird es wiederhergestellt[27]. In der Einheit aber zwischen forderndem *Gesetzes*willen Gottes und dem durch die *Gnade* geheilten Liebeswillen des Menschen ist die *Sünde* überwunden.

Direkt begegnet uns der Begriff der Loci in Melanchthons Gnadenlehre nur im Zusammenhang des Schriftbeweises (37, 17 ff). Auch hier würden wir fehlgehen, wollten wir „Loci“ einfach mit Bibelstellen[28] übersetzen. Es handelt

25 Joachimsen, 84.

26 Vgl. die jedes Infusionsschema ausschließende Definition 35, 20 ff: Gratia est vocabulum significans fauorem dei quo *amplectitur deus hominem,* qui fauor est in deo et non in homine; et quantum deus fauet homini, tantum instat et *habet eum in manibus suis; Et opera illius* sunt fides, Spes, Charitas Reliqui(que) affectus boni quicunque.

27 45, 1 f: Fieri non potest quin calumniam patiantur leges a prudentia carnis, Si spiritus Christi et charitas deest.

28 Erasmus redet in diesem Sinne von ‚loca‘ in der Einleitung zu seiner Paraphrase des Jakobusbriefes von 1520; Allen 4, Nr. 1171, 35 ff.

sich vielmehr um die Christusverheißungen des AT, die von Adam an über Noah und Abraham hin in immer größerer Klarheit offenbart werden. Das Ringen der göttlichen Gnade mit der menschlichen Sünde — das Gesetz als zwischen hereingekommen wird nicht besonders erwähnt — wird hier in seinem heilsdramatischen Ablauf wiedergegeben. Damit aber wird die exegetische Bedeutung der drei paulinischen Loci für das Verständnis der gesamten Schrift enthüllt. Die Dialektik der drei Begriffe bestimmt die ganze Heilsgeschichte. Die Spannungen, von denen unsere Loci bewegt sind, treiben die biblische Geschichte vorwärts; die Lösung dieser Spannungen in der Christusgnade führt die Heilsgeschichte ans Ziel. Bibelstellen im Rahmen eines Schriftbeweises sind Loci, insofern und weil sie jene Bewegung und dieses Ziel bezeichnen und damit mehr oder weniger deutlich auf Sünde, Gesetz, Gnade ausgerichtet sind. Erst in diesem umfassenden heilsgeschichtlichen Rahmen kommt die Loci-Lehre Melanchthons zur Vollendung.

Sie ist — damit fassen wir unser bisheriges Ergebnis zusammen — gewonnen aus der Anwendung der Regeln antiker Rhetorik auf die heilige Schrift, besonders den Römerbrief des Apostels Paulus. Loci sind hier die drei tragenden Grundbegriffe, die in ihrer dialektischen Spannung den eigentlichen Kern der paulinischen Ausführungen, die Confirmatio der zu beweisenden These (argumentatio), bestimmen. In freier theologischer Erörterung hat Melanchthon sodann — zunächst in einer erneuten Analyse des Römerbriefes, die er in der theologica Institutio vornimmt, darauf in einer Auseinandersetzung mit der scholastischen Sentenzenauslegung in den Capita — die Dialektik jener drei Loci entfaltet und sie innerhalb der ganzen Schrift nachgewiesen. Indem er damit zugleich die innere Einheit der Schrift in ihrem heilsgeschichtlichen Fortschritt erweist, hat er das Grundprinzip seiner Exegese gefunden.

b) Die Loci communes von 1521

Wir müssen die erste Auflage des Hauptwerkes Melanchthons von diesen Vorarbeiten her verstehen. Der Ertrag sowohl der Römerbriefexegese wie der Auseinandersetzung mit den Sentenzen des Lombarden ist eingearbeitet und entfaltet. Für die formale Gestaltung der Loci sind vor allem die Capita von 1520 maßgebend geblieben; sie liefern das Gerippe, vor allem für die erste Hälfte der Darstellung. Damit ist auch der Ternar Sünde, Gesetz, Gnade grundlegend für den Aufbau der Loci; auf diesen Dreiklang vornehmlich bezieht sich der Loci-Begriff in der Überschrift und den Einleitungspartien des Werkes. Was wir anhand der Capita über die dialektische Spannung ausgeführt haben, die zwischen den drei paulinischen Grundbegriffen besteht, und über die Einheit, in die sie schließlich

unter dem Vorzeichen der göttlichen Gnade zurückgeführt werden, das alles bleibt auch für das Hauptwerk gültig. Und ebenso bleibt das rhetorische Schema gewahrt, das Melanchthon in den Haupt- und Unterabschnitten der Capita durchgeführt hatte und in dem der Loci-Begriff ursprünglich seine Stelle gehabt hatte[29].

Und doch ist in der Schrift von 1521 eine deutliche Veränderung eingetreten, die vor allem von der Mitte des Werkes ab spürbar wird. Der Locus de peccato und de legibus wird noch klar bezeichnet[30]; das dritte Glied des Ternars dagegen wird in die Loci de *evangelio* et gratia aufgegliedert (66, 7 f). Die Dialektik der drei Loci Gesetz, Sünde, Gnade ist damit abgelöst durch die Doppelheit der beiden Gegensatzpaare lex — peccatum, evangelium — gratia (66, 10 ff); und dabei wird die melodische Linienführung bestimmt durch die Auflösung der Dissonanz zwischen Gesetz und Evangelium. Damit ist der eigentliche Umbruch in dem Aufbau der Loci gekennzeichnet; in immer neuen Ansätzen bemüht sich ihr zweiter Teil, die im Entscheidungsjahr 1521 aufbrechenden praktischen Fragen der werdenden evangelischen Kirche unter der Spannung von Gesetz und Evangelium zu begreifen und zu beantworten[31]. Die Bahnen der paulinischen Theologie sind damit keineswegs verlassen. Aber die unmittelbare Anlehnung an Aufbau und Thematik des Römerbriefes ist aufgegeben; der formale Zusammenhang mit den exegetischen Vorarbeiten in Institutio und Capita geht verloren.

Für die hermeneutische Bedeutung der Lehre von den Loci ist das kein Verlust, sondern ein Gewinn. Denn nunmehr macht Melanchthon größeren Ernst mit der ja schon längst bei ihm vorhandenen Erkenntnis, daß in der paulinischen Theologie der Schlüssel zur gesamten Schrift zu finden sei. Anhand des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium schließt sie sich ihm auf. Die dialektische Spannung zwischen diesen beiden Begriffen lehrt ihn Einheit und Verschiedenheit des Schriftzeugnisses zu erfassen. Der innere Umbruch, den wir im Aufbau der Loci von 1521 gewahren, deutet an, daß der *Paulus*interpret Melanchthon sich zum Bibeltheologen entwickelt hat, der das *Ganze* der Schriftoffenbarung in den Blick bekommt. Und die Lehre von den Loci gewinnt ihre hermeneutische Bedeutung erst jetzt, wo sie zur *gesamten* Schrift in Beziehung gesetzt wird.

29 Das Schema ist oft nicht mehr so klar erkennbar wie in den mehr schulmäßig geformten Capita; aber wer einmal einen Blick dafür gewonnen hat, erkennt es immer wieder. Ein schönes Beispiel dafür gibt Joachimsen, 76 ff.

30 17, 21; 40, 38. — Die Seiten und Zeilenangaben, die in diesem Abschnitt ohne nähere Angaben erfolgen, beziehen sich auf die Ausgabe der Loci in der von R. Stupperich besorgten Studienausgabe (StA) II 1, 1952, 1—163.

31 Vgl. meinen Aufsatz im Luther-Jahrbuch 1958, 146—180: Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther.

An derselben Stelle, wo Melanchthon den Übergang von der Trias Sünde, Gesetz, Gnade zur Doppelspannung von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade vollzieht, entwickelt er auch ein Programm heilsgeschichtlicher Theologie (66, 21 ff). Das Gesetz ist nicht auf das Alte Testament beschränkt (vgl. 125, 24 ff), das Evangelium nicht auf das Neue; sondern beide Ausdrucksformen des göttlichen Offenbarungswortes finden sich über die ganze Schrift hin ausgesprochen. Man darf sie also nicht auf zwei einander folgende Zeitabschnitte aufteilen, sondern sie werden *gleichzeitig* laut. *Jede* Zeit ist also sowohl die Zeit des Gesetzes als auch der Gnade, wie denn zu *jeder* Zeit Menschen dadurch gerechtfertigt werden, daß ihnen die Sünde durch das Gesetz gezeigt, die Gnade durch das Verheißungswort des Evangeliums übermittelt wurde. In dieser Weise nimmt Melanchthon das reformatorische Bild vom Christen als dem „simul iustus et peccator" auf und trägt es in die biblische Heilsgeschichte zurück[32]. Innerhalb ihrer besteht darum auch trotz oder vielmehr gerade wegen der beständigen Spannung von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade eine fortdauernde Einheit. Sie findet sich nicht etwa in der natürlichen Ausstattung des Menschen und damit in der fortwirkenden Erkenntnis der Gesetze des Naturrechtes, sondern in der von Generation zu Generation fortdauernden Gesetzestradierung und Heilsverkündigung[33].

Innerhalb der Gesetzmäßigkeiten der Rhetorik waren die Loci ursprünglich als Hilfsbegriffe entdeckt worden, die, aus der Dialektik entlehnt, logische Beziehungen und Gegensätze allgemein überzeugend zum Ausdruck bringen sollten. Nun aber überträgt Melanchthon diese Begriffe, durch den Hinzutritt des locus de evangelio ergänzt und leicht abgewandelt, auf die *Geschichte;* sie machen ihren Ablauf verständlich. Diese Anwendung des dialektisch-rhetorischen Locus-Begriffes auf die Geschichte ist wohl die eigentliche Großtat Melanchthons auf dem Gebiete der Hermeneutik. An der *Heils*-geschichte wird hier veranschaulicht, was für *alle* Geschichte gilt: Sie vollzieht sich in einem dialektischen Vorgang, dessen Kontinuität in der Auflösung gleichartiger Spannungen besteht.

Aber diese im „Simul" sich spannende und lösende Dialektik von Gesetz und Evangelium schließt wirklichen Fortschritt in der Geschichte nicht aus. Er vollzieht sich unter den Kategorien „leiblich-geistig" und „alt-neu", beide wiederum aus Luthers Genesispredigten von 1519/21 zu gewinnen. Gottes Gnadenverheißungen, so hörten wir, ziehen sich durch die ganze Bibel hindurch, so aber,

32 Melanchthon zieht in der Anfangsperiode seiner theologischen Entwicklung aus dieser Gleichzeitigkeit auch die richtige Folgerung für die gegenwärtige Verkündigung: Proinde *simul* et lex et evangelium praedicari debet; ostendi debent *et* peccatum *et* gratia; 73, 24 ff.

33 67, 4 ff — hier hat Melanchthon von den von ihm selbst nachgeschriebenen Genesispredigten Luthers aus den Jahren 1519/21 (vgl. Luther-Jahrbuch 1958, 161 ff) Entscheidendes gelernt.

daß sie sich im Alten Testament auf leibliche Güter, im Neuen auf geistliche beziehen (104, 16 ff). Die damit gegebene Unterscheidung bringt zum Ausdruck, daß mit dem Christuswort tatsächlich etwas Neues auf Erden geschehen ist. Und doch ist es nicht ein anderes Wort, das durch allegorische Umdeutung künstlich aus dem früheren hätte gewonnen werden müssen. Sondern jene leiblichen Verheißungen des Alten Bundes zielten auf die leibhaftige Menschwerdung Christi; sie ist die Erfüllung aller leiblichen und der Ursprung aller geistlichen Verheißungen, wie denn auch der Glaube sich im Leiblichen wie im Geistlichen in gleicher Weise zu bewähren hat (105, 22 ff). So liegt in Christus und seiner Menschwerdung sowohl die Kontinuität wie der Neuanbruch der Heilsgeschichte beschlossen; in ihm scheiden sich und hängen zusammen beide Arten des göttlichen Verheißungswortes[34].

So gibt es einen wirklichen Fortschritt in der biblischen Heilsgeschichte, der in der Beendigung eines alten und im Anbruch eines neuen Zustandes besteht. Der Umbruch vollzieht sich unter der Spannung zwischen dem zwingenden Wort des Gesetzes und dem schenkenden Wort des Evangeliums, zwischen der Nichterfüllung des Gotteswillens unter dem Zwang des Gesetzes und dessen spontaner Erfüllung in der Freiheit des Evangeliums (129, 14 ff). Indem dieser Wechsel vom Alten zum Neuen im Anschluß an Ez. 11, 19 auf einen doppelten Bundesschluß zurückgeführt wird, kommt zum Ausdruck, daß Kontinuität und Fortschritt in der Geschichte in dem Urgrund des göttlichen Willens beschlossen liegen, auf den die Spannungen der paulinischen Loci alle hinweisen. Und daß dieser Urgrund lauter Güte ist, das bezeugt die *„Geschichte der ganzen Schrift"*[35]. Die Loci des Römerbriefes werden auf diesen Gotteswillen bezogen und erklären damit die Spannung von Kontinuität und Fortschritt innerhalb der biblischen Heilsgeschichte. Sie in ihrem universalen Geschehen verständlich zu machen, ist das wissenschaftliche Ziel des Exegeten Melanchthon.

Diese Anwendung einer aus Rhetorik und Dialektik stammenden Begrifflichkeit auf die Geschichte ist innerhalb der scholastisch-humanistischen Tradition, von der Melanchthon herkommt, einzigartig und ohne Beispiel. Wenn man vom Durchbruch des Geschichtsverständnisses in der modernen Welt redet, muß man Melanchthons Entdeckung mit berücksichtigen. Im Hinblick auf die biblische Heilsgeschichte ist diese Entdeckung erfolgt, aber sie beschränkt sich nicht auf einen speziellen Ausschnitt der Geschichte. Sie drängt auf eine Konsequenz, die Melanchthon noch nicht gezogen hat[36]: daß es nämlich in der Geschichte kein

34 Vgl. 106, 2 f: Hic (Christus) iustitia, pax, vita, salus est. Et in hunc modum vides *cohaerere promissiones divinas.*

35 106, 6 ff: Ita in hoc *per universae scripturae historiam* (deus) totus incumbit, ut doceat, ut assuefaciat nos confidere sua bonitate.

einfach fortbestehendes Kontinuum gibt, sondern daß in ihr aller Fortschritt in der Überwindung derselben ständig aktuellen Gegensätze besteht, in der Bedrohtheit vom Tode, dem alles Leben unterworfen ist, und von dem Durchbruch vom Tode zum Leben. Indem Melanchthon dieses Gesetz aller Geschichte an den als Gegensatzpaare gefaßten paulinischen Loci Gesetz — Evangelium, Sünde — Gnade entwickelt, verleiht er der Lehre von den Loci eine Auswirkungsmöglichkeit, die sie im Rahmen der überlieferten Rhetorik und Dialektik nie hätte gewinnen können.

Der Tatsache, daß er sich dabei streng auf den theologischen Rahmen beschränkte, verdanken seine Loci communes von 1521 ihre unvergängliche wissenschaftliche Bedeutung. Sie ergibt sich aus der Begegnung zwischen reformatorischer und humanistischer Exegese. Die eine geht zurück auf die paulinische Fassung des Evangeliums und findet sie in der ganzen Schrift bestätigt; die andere beruht auf einer Wiederentdeckung der rhetorischen Überlieferungen der Antike. Und so kommt es im Bereiche der Exegese zu einer solchen schöpferischen Begegnung, die unverlierbare Folgen für das wissenschaftliche Denken vor allem innerhalb der Geschichtswissenschaft nach sich zog[37].

Nun hat aber Melanchthon in seiner Schrift von 1521 den Begriff Loci nicht auf die uns bekannten Termini aus der paulinischen Sünden- und Gnadenlehre beschränkt. Er hat ihn vielmehr in einem weiteren Sinne verwandt, von dem wir Spuren schon in Institutio und Capita festgestellt haben und dem wir jetzt weiter nachgehen müssen.

Wir sehen von den Äußerungen ab, in denen der Plural Loci eindeutig soviel wie Schriftstellen[38] bedeutet. Es sind deren weniger als man denken möchte.

36 Obgleich er sie hätte ziehen können, da er die grundsätzliche Unterscheidung von Heils- und Profangeschichte noch nicht kennt.

37 Zum Beweis dafür, daß sich diese neuen Konzeptionen in ständiger Fühlungnahme mit der Rhetorik gebildet haben, einige Beispiele: Paulus (mire eleganti et arguto enthymemate, 41, 28 f) und Jesus (vgl. oben 15) haben selbst vorbildlich die Gesetze der Rhetorik beherrscht. Während Melanchthon die mittelalterliche Figuralmethode (die Luther in seiner Frühzeit sehr eigenwillig verwendet hat; vgl. die noch ungedruckte Dissertation von Hans Martin Müller: Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther, 1956; für ihre mittelalterliche Bedeutung vgl. Erich Auerbach: Mimesis, dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946) ablehnt, zeigt er, wie die biblische Geschichte, wie das rhetorische Genus der geschichtlichen Erzählung überhaupt auf ‚exempla' angewiesen ist. Er versteht sie als öffentlich bezeugte, wörtlich zu verstehende Tatsachenberichte — im Unterschiede zu allegorisierenden Umdeutungen — und ordnet sie den loci de lege und de evangelio unter: Historiae sacrae alias legum, alias evangelii exempla sunt" (69, 32 f; vgl. 69, 27 ff; 73, 30 ff; 83, 2 ff; 96, 22 ff; 104, 11 ff). Solche exemplarische Bedeutung als geschichtliche Fakten haben auch die alttestamentlichen ‚Typen', insofern sie Gottes Handeln in Gesetz und Evangelium wiedergeben (79, 6 ff; 140, 10 ff).

38 Das einzelne Schriftzitat heißt ‚sententia': 115, 21; 116, 13.

Dabei benutzt Melanchthon häufig im Zusammenhang seines *Schriftbeweises* den Begriff „Loci". Der methodische Gesichtspunkt, der dabei zutage tritt, ist kennzeichnend für das Verständnis des Begriffes. Worin besteht der durch Loci geführte biblische Beweis? Schriftstellen werden angehäuft, um die Existenz eines theologischen Phänomens, etwa der Erbsünde, zu dokumentieren. Sie antworten also auf die rhetorische Grundfrage für ein argumentum: Estne (19, 15 ff)? Oder sie geben den Anhaltspunkt ab für die Frage: Quid sit?, etwa im Blick auf die Ceremonialgesetze (54, 34 ff; 139, 16 ff). Auch hier gehört also die Locus-Lehre in den Bereich rhetorischer Gesetzmäßigkeiten. Einzelne Schriftstellen sind loci, weil sie auf einen bestimmten Locus, einen biblischen Grundbegriff hinweisen; sie sind „Loci testantes" (19, 16; vgl. 54, 36 f) etwa für den Locus de peccato (19, 15), de ceremonialibus (55, 26), de carne (139, 16). Daß ein solcher bestimmter Locus von der ganzen Schrift einhellig interpretiert wird, sollen die Stellenangaben deutlich machen. Diese Verwendung des „Loci-Begriffes" bezieht sich also gerade nicht auf die einzelne Bibelstelle, sondern auf die tragenden Grundbegriffe der biblischen Exegese und damit auf das Ganze der Heiligen Schrift. Die Anhäufung einzelner Schriftstellen — möglichst in ihrer geschichtlichen Reihenfolge — dient also, wie seit 1521 die Locus-Lehre Melanchthons überhaupt, dem Gesamtverständnis der Schrift[39].

Es geht Melanchthon also nirgends um den dogmatischen Beweis durch Aufzählung einzelner Bibelzitate. Wir dürfen ihm nicht ohne weiteres die Verfahrensweise der späteren Orthodoxie unterstellen. Er liest seine Bibel nicht in Einzelverse abgeteilt; es geht ihm immer um den Zusammenhang des Ganzen. Deshalb stellt er die Übereinstimmung alttestamentlicher und neutestamentlicher Schriftaussagen fest (60, 10 ff); deshalb vergleicht er Römerbrief und Hebräerbrief miteinander (99, 12 f). Und wenn er in den Büchern Mose 600 loci für den locus de lege findet (71, 29), so ist ihm das nur ein Zeugnis für die innere Übereinstimmung der ganzen Schrift (vgl. 70, 27 ff). Aus deren Gesamtzusammenhang vermag Melanchthon auch die Scheindialektik der Gegner zu entlarven, die aus der Bibel Argumente für Lehren zusammenbringen wollen, die nicht in ihr begründet sind (110, 12 ff). Wenn man beachtet, wie auch solche Stellen im Schriftzusammenhang auf Sünde, Gesetz, Gnade bezogen sind, wird man vor ihrer Mißdeutung bewahrt[40]. So benutzt Melanchthon seine Loci-Lehre dazu, wie seine antiken

39 In diesem Zusammenhang können die loci mit den exempla (vgl. Anm. 37) in Parallele gestellt werden; so treten die ‚loci ex literis novi testamenti' den ‚exempla sacrae historiae' aus dem AT an die Seite, um den locus de fide zu erklären; 96, 22 ff.

40 Sic alios locos circumstantiae exponunt, ut peregrinis glossematis nihil opus sint; 111, 34 f vgl. 112, 3 ff; 115, 10 ff; 119, 17 ff.

Vorbilder von Aristoteles an mit Hilfe der dialektisch-rhetorischen Methode die Scheinargumente der Gegner zur Stützung seiner eigenen These zu verwenden.

Dabei erkennt Melanchthon durchaus an, daß es inbezug auf Klarheit der Erkenntnis Unterschiede innerhalb der Schriftaussagen gibt. Es gibt solche, die, etwa inbezug auf den Locus de filio Dei, vor andern deutlich sind[41]. In anderen Fällen, etwa beim locus de creatione, gibt es so viele Loci der Schrift, daß das Papier kaum ausreicht, sie gebührend zu würdigen (99, 35 ff). So kann Melanchthon viele Schriftstellen übergehen, sich auf einen oder wenige beschränken (25, 4; 71, 16) und dem eifrigen Leser überlassen, andere hinzuzufinden (25, 5; 36, 35 ff). Hinter dieser Aufforderung steht die Überzeugung, daß die Loci communes rerum theologicarum, letztlich zusammengefaßt in dem Spannungsbogen Sünde — Gnade, Gesetz — Evangelium, einheitlich die ganze Schrift bestimmen und in ihren Einzeläußerungen inhaltlich immer wiederkehren.

So ist jener unbestimmtere Gebrauch des Loci-Begriffes nur Abart, Konsequenz und Ausweitung der bestimmt gefaßten Anwendung des Begriffes, die sich auf die drei dialektisch einander zugeordneten paulinischen Grundaussagen bezieht[42]. Diese Ausweitung aber, die von Paulus aus die gesamte Schrift erfaßt, einheitlich deutet und ihren heilsgeschichtlichen Zusammenhang rekonstruiert, ist die besondere wissenschaftliche Leistung der Loci von 1521. Die Institutio von 1519 hatte die Regeln der antiken Rhetorik im Römerbrief des Paulus angewandt gefunden und aus der daraufhin durchgeführten Analyse die drei Loci Gesetz, Sünde, Gnade gewonnen. Die Capita von 1520 hatten anhand dieser Loci die Auseinandersetzung mit der vom Lombarden herkommenden scholastischen Tradition geführt. Die Loci von 1521 haben alle diese Motive zusammengefaßt, die Loci-Lehre aber auf die gesamte biblische Heilsgeschichte übertragen, zum hermeneutischen Prinzip für die reformatorische Schrifttheologie überhaupt erhoben. Formal ist dieses Prinzip aus der humanistischen Altertumswissenschaft herausgewachsen, von ihr aus auf die Theologie übertragen worden. Hat diese Anwendung humanistischer Stilkriterien auch den theologischen Charakter des melanchthonischen Werkes seinem Inhalt und seiner Zielsetzung nach berührt? Das ist eine Frage, an der wir nicht achtlos vorübergehen können.

An verschiedenen Stellen seines Buches[43] hat Melanchthon grundsätzlich über den *Sinn* seiner Loci-Methode gesprochen. Er bestätigt unsere bisherige Analyse. Die drei paulinischen Grundbegriffe bilden den Inhalt des ganzen Werkes (sum-

41 Locus apertus praeter alios; 61, 7 f.

42 Inwieweit Melanchthon hier eine Anregung des Erasmus aufnimmt, darüber vgl. unten 32 ff.

43 Im Widmungsbrief, in der Einleitung (5, 20—8, 7) und am Schluß des Ganzen (163, 11—22), auch zur Einführung in den locus de lege (40, 38—41, 14).

mam argumenti; 4, 8), denn sie stellen die „summa rerum" (theologicarum) (5, 33; 163, 11), die „summa christianae doctrinae" (4, 18; 41, 5) dar. Sie sind allen scholastischen Summen vorzuziehen (5, 32); wer sie nicht kennt, ist kein Christ (7, 8). Denn das Wesen des Christentums (christianismi forma) kann nur in der kanonischen Schrift gefunden werden (4, 31). Sie ist wie ein Spiegel, in dem Gott uns sein Bild zu erkennen gibt; und wer sie recht liest, wird in dies Bild verwandelt werden (4, 25 ff). In solchen Wendungen klingen Motive der devoten Mystik nach, die schon in der Methodus des Erasmus einen Widerhall gefunden hatten[44].

Ohne Zweifel werden mit dieser Schriftbezogenheit der Loci programmatische Forderungen erfüllt, die der biblische Humanismus der Theologie gegenüber erhoben hatte. Gewiß, inhaltlich bietet Melanchthon etwas Neues; die drei paulinischen Loci Sünde, Gesetz, Gnade, die für ihn den Inbegriff der biblischen Wahrheit bilden, hat er bis zum Rande gefüllt mit den Erkenntnissen und Erfahrungen reformatorischer Theologie. Aber formal lehnt er sich an den biblischen Humanismus an; seine Loci-Lehre, so sehr sie orientiert ist an der unmittelbaren Begegnung mit der antiken Rhetorik, gehört in die humanistische Tradition hinein[45]. Die Abhängigkeit zeigt sich besonders in der pädagogischen Abzwekkung der Locus-Lehre. Wie ein echter Orator will Melanchthon anreizen, überzeugen, gewinnen. Dazu dienen ihm die Loci. Als Inbegriff der biblischen Wahrheit sind die zugleich „christianae *disciplinae* praecipui loci" (4, 9 f). Biblische Erkenntnis soll zugleich das Leben gestalten (4, 25 ff). Darum sollen die Loci zum Studium der Schrift anreizen. Was die Fachgenossen zu seinem Werke zu sagen haben, ist Melanchthon gleichgültig. Aber wenn er dadurch jungen Leuten, denen die Schrift noch als ein Irrgarten erscheint, zum mahnenden Wegweiser geworden ist hin zu den ursprünglichen Quellen reiner Heilserkenntnis, dann hat er seine Aufgabe erfüllt (4, 15 ff; 19 ff; 5, 14 ff; 41, 6 ff).

So sind die Loci nur Hilfsbegriffe zum Verständnis der Schrift. Sie zeigen an, worauf die Aufmerksamkeit des Bibellesers in erster Linie gerichtet sein muß[46]. Bescheiden, ohne die theologische Relevanz der von ihm in den Mittelpunkt der Darstellung gerückten Loci geltend zu machen, redet Melanchthon nur von einem „Verzeichnis" (nomenclatura; 4, 15) der Loci, das er geschaffen habe. Nicht einen Kommentar, einen Begriffsindex nur hat er liefern wollen. Kommen-

44 Daß nicht nur Abhängigkeit von Erasmus, sondern auch grundsätzlicher Widerspruch zu ihm in Melanchthons Loci erkennbar ist, habe ich nachgewiesen in der Festschrift für Gerhard Ritter, ARG 49, 1958, 89—115: Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus.

45 Die Einzelnachweise finden sich in Teil II dieser Arbeit.

46 Quae sint in scripturis potissimum requirenda, 4, 11; ut quorsum dirigenda sunt studia intelligatur, 5, 34; fast wörtlich wiederholt 41, 6.

tare bringen die Gefahr mit sich, von der Schrift abzulenken; das will Melanchthon unter allen Umständen vermeiden. Kein Kommentar gibt die Reinheit der Schrift ohne Trübung wieder. Je näher die Entwicklung der Exegese an die Gegenwart herangerückt ist, desto mehr ist sie jener Gefahr erlegen. Aber schon bei Origenes, von dem die maßgebende exegetische Tradition ausgeht, ist der Abfall von der Reinheit der Schrift eingetreten. Darum muß man die Kommentare fliehen wie die Pest[47]!

Diese Ablehnung der exegetischen Tradition spricht dafür, daß sich Melanchthon trotz aller zutage tretenden Bescheidenheit des Eigenwertes seiner Loci-Methode durchaus bewußt war. Gewiß lassen die hier behandelten grundsätzlichen Ausführungen über Sinn, Wert und Aufgabe der Loci eine gewisse Verflachung erkennen. Ihr religiös-dogmatischer Gehalt, die Sinngebung, die sie von der Rechtfertigung des Sünders her der ganzen Schrift verleihen, das dialektische Spannungsverhältnis, in dem sie zueinander stehen — das alles kommt nicht recht zur Geltung[48]. Das Interesse an der pädagogischen Nützlichkeit der Loci wiegt vor. Es ist, wie wir noch genauer sehen werden, im Humanismus allgemein vorhanden und geht zurück auf die rhetorischen Traditionen der Antike. Es verbindet alle Zweige der Wissenschaften miteinander und gleicht die Theologie ihnen an: in ihnen allen geben Loci das Ziel an, auf das der Eifer des Studenten gerichtet sein soll[49]. Diese pädagogische Abzweckung tritt 1521 schärfer hervor als in den Capita von 1520, obwohl hier (CR 21, 11, 11 ff) entscheidende Grundgedanken des späteren Widmungsbriefes und der Einleitung schon erkennbar sind[50].

---

47 4, 14 f, 22 ff, 33 ff; 41, 8, 13; 163; 17 ff. — Melanchthon spricht diese Ablehnung aus in direktem Gegensatz zu Erasmus, der 1519 in der Ratio seu Methodus für die Verwendung der Loci die Hinzuziehung der altkirchlichen Kommentare als unerläßliche Notwendigkeit eingetreten war; H. Holborn: Ausgewählte Werke I, 1933, 295, 1 ff. Dieses Quellenwerk wird zukünftig zitiert AW.

48 Diese Mängel werden auch nicht dadurch aufgehoben, daß die drei Hauptloci 7, 9 ff auf Christus und seine Verdienste bezogen werden. Wie sehr diese Stelle von den Voraussetzungen des Erasmus aus verstanden werden muß, habe ich ARG 49, 1958, 108 ff ausgeführt.

49 5, 23 ff: in singulis artibus loci quidam ... scopi vice, ad quem omnia studia dirigamus, habentur. — Joachimsen erfaßt nicht die pädagogische Tendenz der Stelle, sondern gibt ihr einen wissenschaftstheoretischen Sinn, gewahrt in ihr Melanchthons Absicht, „die neue Lehre durch Anwendung des Systems der Loci zu einer Wissenschaft zu machen"; Luther-Jahrbuch 1926, 30.

50 Besonders stark dokumentiert sich das humanistisch-pädagogische Interesse, wenn Melanchthon noch um die Jahreswende 1521 — also kurz bevor er die Feder zur Abfassung der Loci ansetzte — Gesetz, Sünde, Gnade als ‚loci morales' und insofern als Inbegriff der christlichen Lehre bezeichnete; CR 1, 306 = StA I, 79, 5 ff. — Schon bei Erasmus tritt dieser pädagogische Bezug in dem Begriff ‚methodus' (= ratio theologici studii, AW 177, 5; vgl. 177, 17; 263, 29 f) besonders hervor. Melanchthon hatte ihn schon für seine Vorarbeiten zu den Loci von 1521 gewählt (CR 20, 705) — die Capita reden von ‚loci Methodici' (CR 21, 17, 36) — und ihn, wohl im Gegensatz

Und doch hat Melanchthon die Loci-Lehre der Humanisten grundsätzlich überwunden. Das pädagogische Interesse hat nicht mehr die Vorherrschaft, sondern ist dem theologischen dienstbar geworden. Und die Theologie, an Rechtfertigung und Heil des Sünders orientiert, ist eben dadurch eine selbständige Wissenschaft geworden. Die Schrift von 1521 will gerade nicht „die neue Lehre ... zu einer Wissenschaft machen", wie Joachimsen meinte (vgl. 1, Anm. 1), wenn man darunter einen mit Hilfe der Logik gewonnenen allgemeinen Wissenschaftsbegriff versteht. Indem sie die Freiheit der Theologie von der Philosophie verficht, lehnt sie einen solchen Wissenschaftsbegriff direkt ab. Ja, wenn man die drei paulinischen Loci noch als „loci *morales*" bezeichnen könnte! Das tut Melanchthon noch wenige Wochen, bevor er die Feder zur Abfassung seiner Loci ansetzt. Aber jetzt, in der Einleitung zu einem Hauptwerk, lehnt er eine solche Bezeichnung ab; das wäre eher eine philosophische als eine christliche Haltung[51]. Und diese Abneigung gegen die Verbindung von Christentum und Philosophie macht sich das ganze Werk hindurch immer wieder geltend. Sie ist die Ursache für die Ablehnung der gesamten exegetischen Tradition, auch der christlichen Antike. In dieser Abneigung spiegelt sich das Selbstbewußtsein der neuen reformatorischen Erkenntnis. Getragen von diesem Selbstbewußtsein ist Melanchthon nicht willens, aus der Begegnung mit den rhetorischen Stilelementen, die der christliche Humanismus ihm vermittelt hatte, Konsequenzen zu ziehen, die den Inhalt der reformatorischen Botschaft verändern könnten.

II.

Melanchthons Stellung innerhalb der rhetorischen Tradition

Wir sind damit vor die Frage gestellt worden, welche Bedeutung jener Begegnung Melanchthons mit der antiken Rhetorik zukommt und ob dabei tatsächlich Rudolf Agricola den Einfluß auf Melanchthon ausgeübt hat, den Joachimsen ihm zuschreibt.

a) Melanchthon und Rudolf Agricola

Die Selbstzeugnisse Melanchthons lassen erkennen, daß Agricola einen befreienden Einfluß auf seine Entwicklung ausgeübt hat[52], machen freilich auch deutlich,

gegen Erasmus, später festgehalten. Auch seine Schüler und Freunde nennen die Loci so: Am 15. Februar schreibt Thomas Blarer an Botzheim über Melanchthon (Traugott Schieß: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und und Thomas Blarer, I, 1908, Nr. 31): Scripsit locos communes *velut methodum* aut summam theologiae, qui meo certe iudicio digni sunt, qui omnibus omnium commentariis vel per mille annos nunc vulgatis anteferantur. Weitere Belege ARG 49, 1958, 104 Anm. 39.

51 Vgl. mit Anm. 50 das gegen Erasmus und die eigene erasmische Vergangenheit gerichtete Urteil 8, 4 ff.: Plerique locos virtutum et vitiorum tantum in scripturis requirunt, sed ea observatio philosophica magis est quam christiana.

daß das Bild, das Melanchthon von seinem Vorgänger hatte, der Würdigung kaum entspricht, die Joachimsen dem humanistischen Philosophen hat zuteil werden lassen.

Melanchthon hat 1516, also als 19jähriger, während seiner Tübinger Zeit die literarische Bekanntschaft mit Agricola gemacht; Ökolampad hat ihm damals ein Exemplar von De inventione dialectica geschenkt[53]. Die Gabe wurde in jugendlicher Empfänglichkeit und Dankbarkeit aufgenommen; es geschah in einem kritischen Augenblick von Melanchthons Entwicklung. Ekel hatte ihn gepackt an der dürren Spreu scholastischer Dialektik, die ihm an der Universität vorgesetzt worden war. Sein Verlangen richtete sich auf das Praktisch-Konkrete. Sein geschichtlicher Sinn war erwacht. Er ergänzte sein Pflichtstudium durch die Lektüre neulateinischer Dichter und Geschichtsschreiber. Daß er sich dadurch seinen Stil verdarb, war weniger schlimm, als daß er auch unter dieser freiwilligen Beschäftigung nicht los kam von der Frage nach dem Sinn des scholastischen Schulbetriebes, und daß er keine Antwort darauf fand.

Schließlich kam ihm die befreiende Erkenntnis. Ihm wurde klar, warum seine Tübinger Lehrer in ihren Vorlesungen leeres Stroh droschen: Sie hatten keine Ahnung von der Wirklichkeit des öffentlichen Lebens in Staat und Kirche. Sie kannten den Streit nicht um die Verwirklichung konkreter Ziele. Hier hatte die Dialektik einst ihren Sitz im Leben gehabt; als Kampfrede von Mann zu Mann war sie ursprünglich identisch mit der Rhetorik. Davon zeugen die Schriften der Alten. Ihre Philosophie war Lebenskunde; wie kann der sie verstehen, der sich dem Leben entfremdet hat[54]?

Melanchthon strebt nach dem Usus, nach dem praktischen Sinn der Philosophie. Der kann nicht in dialektischen Spitzfindigkeiten gefunden werden. Der junge Melanchthon sucht ihn in der geschichtlichen Tat. Für den Philosophen besteht sie im Wagnis der Rede, die in der Ratsversammlung oder vor Gericht geschichtliche Entscheidungen herbeizwingt. Das Ideal des Orators, das die italienische Renaissance neu belebt hatte, hat den jungen Melanchthon ergriffen. Es gewährt ihm einen neuen Zugang zu den Grundprinzipien der Dialektik, die er als rhetorische deutet. Es stachelt seinen Eifer an, die Geschichte zu studieren. Aus der Histo-

52 Vgl. zum Folgenden den Empfehlungsbrief, den Melanchthon unter dem 28. März 1539 der in Köln 1539 erschienenen Ausgabe der Lucubrationes Agricolas vorausgeschickt hat, CR 3, 673 bis 676; die damit verwandte Promotionsrede des Johannes Saxo vom Juli 1539, CR 11, 438—446; das im Zusammenhang der Baseler Gesamtausgabe seiner Werke verfaßte Selbstzeugnis Melanchthons von Ende 1541, CR 4, 715—722; von ihm ist hier auszugehen.

53 Vgl. Ernst Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johann Ökolampads 1939, 70.

54 Das ist bei den Professoren der Fall, „propterea quod otiosi in scholis et in umbra non Rempublicam, non forum, non Ecclesiasticas pugnas ullas viderant nec legerunt oratorum praelia, coepi ipse mecum animo quaerere de usu praeceptionum; CR 4, 715 f.

rie dringt die geschichtliche Erfahrung eines kämpferisch wirksamen Lebens auf ihn ein. Weltgeschichte und Kirchengeschichte stehen dabei für ihn in demselben Rang. Aus beiden spricht die Wirklichkeit; ihr hat die Philosophie zu dienen, indem sie sie gestalten hilft. Das Mittel dazu ist die lebendige Rede. So ist die Rhetorik die Krone der Philosophie.

In dieser inneren Lage begegnet Agricola dem Tübinger Studenten. Keine Rede davon, daß ihn die Schrift De inventione dazu begeistert hätte, sich einen universalen Globus aller Wissenschaften zu erobern. Der Jüngling bleibt bei der Geschichte. Sein Tatendrang beschränkt sich darauf, die sie treibenden Kräfte zu analysieren und zu verstehen. Dazu dienen ihm Studien philologisch-stilistischer und rhetorischer Art. Er legt die neumodischen Schriften beiseite und nimmt sich die Reden von Demosthenes und Cicero vor. Er untersucht deren Argumentationsweise (argumentorum formas; CR 4, 716) und findet dabei Anwendung und Wirkkraft der rhetorischen Regeln bestätigt. Agricola ist ihm also ein Führer nicht zu abstrakter Wissenschaft geworden; zum Studium der Wirkungen, die die Eloquenz in der Geschichte ausgelöst hat, hat er ihn vielmehr angeleitet. Er hat ihn zum Liebhaber der Geschichte gemacht, der die Gesetze der Rhetorik in der Geschichte wiederfindet, in ihrer Geschichtsmächtigkeit versteht und deutet. Und damit wird Melanchthon zum Lehrer der Rhetorik und der Geschichte zugleich, der den Geist antiker Vergangenheit der Gegenwart verständlich macht. Die Hörer drängen sich um ihn und zwingen ihn zur Veröffentlichung dessen, was sie von ihm in vertraulichen wissenschaftlichen Gesprächen[55] gelernt haben. Und so sind die rhetorischen und dialektischen Schriften seiner Wittenberger Frühzeit entstanden.

Wir sehen, Melanchthon ist sich seiner Selbständigkeit Agricola gegenüber durchaus bewußt. Er hat ihm keinen entscheidenden neuen Anstoß zu verdanken; er hat Agricolas Anliegen nur soweit in sich aufgenommen, als es mit dem allgemeinen humanistischen Streben nach Aneignung antiker Bildung übereinstimmte. Agricola hat Melanchthon darin bestärkt, auf einem Wege, den er unbewußt schon eingeschlagen hatte, zielbewußter fortzuschreiten. Aber das war nicht Agricolas Weg, nicht der Weg systematisierender Spekulation. Sondern das war zunächst der Weg zu den Quellen geschichtlicher Erkenntnis. Sie richtig zu interpretieren erschien als die vordringliche Aufgabe; die Kenntnis der Gesetze der Redekunst gab dafür die entscheidenden Mittel an die Hand.

Dabei galt es zu zeigen, daß der Orator nur dann eine ersprießliche Wirksamkeit entfaltet, wenn er in seiner Person das Sittlich-Gute verkörpert, galt es am Lauf

55 Quae in familiaribus colloquiis disserentem audierant (CR 4, 716); wir haben an den intimen wissenschaftlichen Umgang in der Tübinger Burse und in der häuslichen Schola zu Wittenberg zu denken.

der Geschichte erkennbar zu machen, wie das Ideal des „honestum" sich darin sieghaft durchsetzt. Und ganz von selbst führte diese wissenschaftliche Arbeit dazu, die Hörer für jenes Ideal zu begeistern, durch das Idealbild des Orators das Bild ihrer eigenen Persönlichkeit prägen zu lassen. So entfaltete wissenschaftliche Erkenntnis erzieherische Kraft, half Menschen heranbilden, die selbst in der Geschichte das sittliche Ideal durchzusetzen vermochten. Das ist der Weg, den der junge Melanchthon gegangen ist, nicht angetrieben durch Agricola, aber gestärkt von ihm.

Dementsprechend formt sich nun auch das Bild, das dem alternden Melanchthon von Agricola vorschwebt und das sicherlich den Vorstellungen, die er in seiner Jugend gehegt, nicht völlig widerspricht. Agricola hat die Einheit von Rhetorik und Dialektik vorgelebt. Er hat einen Fortschritt in der Dialektik herbeigeführt, indem er, wie Melanchthon später, die besseren Schriftsteller privatim studierte. Er hat dazu, um aus den ursprünglichen Quellen schöpfen zu können, Griechisch gelernt und sein Latein verbessert. Und das bessere „genus sermonis", das er in Italien empfangen hat, hat er in Deutschland weitergegeben. Er war kein Orator, aber ein Lehrer der Rhetorik wie Melanchthon auch; „den ganzen Quintilian hat er mit eigener Hand abgeschrieben" (CR 11, 442).

Obgleich Melanchthon die Schriften Agricolas anläßlich ihres Neudruckes empfiehlt, geht er kaum auf ihren Inhalt, gar nicht auf ihre Grundprinzipien ein. Gewiß, sie sind der studierenden Jugend nützlich zu lesen; zumal in der Loci-Lehre und in der praktischen Anwendung der Dialektik gibt es in der ganzen zeitgenössischen Literatur kein besseres und reichhaltigeres Buch (CR 3, 676) als De inventione dialectica. Aber gerade damit erscheint Agricolas wissenschaftliche Leistung keineswegs singulär, sondern nur relativ. Und mehr noch als seine Bücher muß sein beispielhaftes Leben gewürdigt werden.

Und damit entzieht sich Melanchthon der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Agricola und macht ihn zu einem der ersten Repräsentanten der neuen, mit dem Humanismus hereingebrochenen Zeit. Noch war er der Scholastik theologisch verhaftet; aber in einer aufrichtigen Reformfrömmigkeit strebte er im Bunde mit Wessel Gansfort religiös über sie hinaus. Wissenschaftlich aber war er ihr überlegen durch seine Kenntnisse der christlichen Antike und des griechischen NT; auf die Einfachheit der Urkirche hätte er gern die Theologie zurückgeführt. Auch in den anderen höheren Fakultäten erwies er sich als der universal geschulte Mann, als der christlich gebildete Charakter, dem Ideal eines Humanisten entsprechend, zu dem Melanchthon die Herzen der Jugend entflammen möchte.

Diesem Bilde, das der ältere Melanchthon von Agricola entwirft, entspricht auch die Stellung, die er ihm in den philosophischen Schriften seiner Frühzeit zuer-

kennt. Sie ist achtunggebietend, diese Stellung, aber keineswegs hervorragend. Die Tatsache, daß Melanchthon in seinen „Institutiones Rhetoricae" die Loci-Tafel Agricolas abdruckt[56], hat nicht die Bedeutung, die Joachimsen ihr zuerkennt. Solche Zusammenstellungen wurden das ganze Mittelalter hindurch weitergegeben und auswendig gelernt[57]. Jeder benutzte den Vorgänger — Melanchthon Agricola; und dieser hat seine Vorgänger kaum verändert. Wo Melanchthon ihn in Verbindung mit der Loci-Lehre erwähnt, geschieht es charakteristischerweise immer in gleichem Atem mit einem Vorgänger oder einem Nachfolger, mit Cicero oder mit Erasmus. Agricola erscheint also nie als selbständiger Schöpfer einer eigentümlichen Loci-Lehre, sondern als Traditionsträger. Er hat die Ansichten Ciceros weiter ausgebaut[58]; er hat damit für Erasmus den Grund gelegt[59]. Dem Verhältnis Melanchthons zu Cicero und Erasmus müssen wir also nachgehen, wenn wir die Eigentümlichkeit seiner Lehre von den Loci und das Maß seiner Abhängigkeit von Agricola erforschen wollen.

b) Melanchthon und Cicero [60]

Melanchthon unterscheidet sich, auch in seinem Verständnis der Loci, dadurch grundlegend von Agricola und dem gesamten älteren deutschen Humanismus, daß er einen viel breiteren und unmittelbareren Zugang zu den antiken Quellen

56 In dem von mir benutzten Kölner Nachdruck des Alopecius auf Bl. 4 b—5 a.

57 Das fordert Melanchthon noch 1529 in bezug auf die von Erasmus in De copia tradierten Tabellen; CR 1, 1118 f.

58 De locis elegantissime Cicero, copiosissime Rodolphus Agricola scripserunt; C 6 b.

59 De usu locorum communium optime scripserunt Rodolphus Agricola in epistola de ratione studii et Erasmus in Copia, in hanc fere sententiam; E 2 b.

60 Es geht uns hier nicht um Cicero als Individualität, sondern als Träger der rhetorischen Tradition, wie er sie wesentlich durch stoische Vermittlung überkommen hat und wie sie in Abhängigkeit von ihm vornehmlich Quintilian weitergegeben hat. Grundlegend für diese Fragen ist immer noch F. Norden: Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. vor Christus bis in die Zeit der Renaissance, 1898. Jedoch sollte man speziell für die aristotelische Grundlegung der Loci-Lehre die klar und sauber geschriebene Dissertation von Eug. Thionville (De la théorie des Lieux Communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu' à nos jours, Paris 1855) nicht außeracht lassen; hierzu gehört auch H. Throm: Die Thesis (Rhetorische Studien 17), 1932. Für Cicero: Th. Zielinski: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1912[3]; H. H. Schulte: Oratorische Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal, 1935; Walter Ruegg: Cicero und der Humanismus, formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich 1946; zur Vorgeschichte auch August Burk: Die Pädagogik des Isokrates, 1923. Zur Nachgeschichte: Ben. Appel: Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria, Dissertation München 1914, dazu die stoffreichen Untersuchungen von Jean Cousin: Études sur Quintilien, 2 Bde., Paris 1936. Zur Gesamttradition Don Lemen Clark: Rhetorik in Greco-Roman Education, New York 1957. Ein Bild von der erstaunlichen Breite und Tiefe, mit der sich die antike Rhetorik im europäischen MA ausgewirkt hat, zeichnet Ernst Rob. Curtius: Europäische Literatur und lat. MA,

besitzt, daß er daher die Stellung Ciceros in der antiken Geistesgeschichte, wenn auch nicht in derselben Akribie und denselben Einzelergebnissen, so doch in demselben Umfang zu überschauen vermag wie die heutige Forschung und daß er auch daher die Loci-Lehre direkt aus Cicero, dessen Vorgängern und Nachfolgern abzuleiten imstande ist[61]. In welchem Sinne erscheint ihm die rhetorische Tradition der Antike, als deren Mittelpunkt er mit Recht Cicero betrachtet, vorbildlich?

Zunächst wird Cicero von Melanchthon als Muster angeführt für fast jedes rhetorische Genus. Er, und nicht etwa Agricola in seinem gleichnamigen Buche, erscheint Melanchthon als der unübertroffene Meister in der Kunst der dialektischen Invention, in der Fähigkeit, ein Thema methodisch zu disponieren und zu entwickeln; in Abhängigkeit von Cicero schickt deshalb auch Melanchthon seiner Rhetorik von 1519 eine dialektische Grundlegung voraus (B 5b; 7b). Und in seiner Dialektik von 1520 vergleicht er die von Aristoteles und Cicero entwickelten Lehren vom Syllogismus miteinander, schließt sich dabei an Cicero an und findet sie schließlich durch Quintilian bestätigt (C 3a—5a). Von seinem Meister Cicero übernimmt Melanchthon die Fähigkeit, an passender Stelle Beispielerzählungen (exempla) einzustreuen und typische Argumentationsschemata (loci communes), die für verschiedene Situationen passen, im Gedächtnis bereitzuhalten (E 3b). Und die Affektenlehre, die zu kennen ja für den, der die Wirkung einer Rede berechnen will, besonders wichtig ist, schöpft er nächst Aristoteles aus Cicero und findet sie durch Quintilian und die Dichter Demosthenes, Aeschylos und Vergil bestätigt (E 4a). Für die Kenntnis der Gerichtsrede ist Cicero neben Plato und manchen Dichtern grundlegend wichtig (G IIb). Für das genus grave, die feierlich gehobene Redeweise, erscheint Cicero neben Homer und dem Apostel Paulus als die maßgebende Autorität (H 1a).

Selten wird dabei Cicero allein als Autorität angeführt[62]. Sehr häufig wird *Quintilian* zusammen mit ihm genannt als einer, der aus dem rednerischen Vorbild des Meisters die formalen Regeln ableitete[62a]. Auch für die Kunst der redne-

---

Bern 1948; von seinen Vorarbeiten ist theologiegeschichtlich besonders wichtig seine Auseinandersetzung mit H. H. Glunz (Literaturästhetik des europäischen MA, 1937) in Ztschr. f. roman. Philol. 58, 1938, 1 ff.

61 An diesem einfachen Tatbestand scheitern die weitgreifenden Konstruktionen Joachimsens, die aus Agricola und Melanchthon das System der Geisteswissenschaft der frühen Neuzeit ableiten wollten. Wir glauben daher methodisch richtig verfahren zu sein, als wir oben (4 f)) die Regeln der Rhetorik, die Melanchthon 1519 im Römerbrief entdeckt hatte, unmittelbar auf Cicero De Oratore zurückführten.

62 Das geschieht in der Dialektik von 1520 etwa in der Lob- und Gerichtsrede, B 8 b; C 3 b. 6 a.

62 a Vgl. Institutiones Rhetoricae von 1521, B 7 a. — Am 3. März 1521 widmete der Kölner Verleger Gottfried Hittorp Melanchthon seine Quintilianausgabe; Cl. Nr. 138.

rischen Amplification lieferte Cicero die Beispiele, Quintilian die Prinzipienlehre (H 2b). In ganzen Partien seiner Rhetorik von 1519, etwa im genus didacticon, schließt Melanchthon sich völlig an Quintilian an (C 4a ff).

Bei alledem bleibt *Aristoteles* in gewissem Sinne immer letzte Autorität. Grundsätzlich will ihn Melanchthon von seinen scholastischen Kommentatoren geschieden wissen (B 7b; G 3a). Insofern wirkt das Ideal von 1517, einen neuen Aristoteles herzustellen, immer noch nach[63]; einen neuen Kommentar zum Stagiriten stellt er in Aussicht (C 7a). Dessen einfache Regeln über den Aufbau einer Rede soll man befolgen, ohne sich durch dialektische Künsteleien den Blick trüben zu lassen (G 8b). Wer ihn freilich wie die Scholastiker für die christliche Predigt als Vorbild der Frömmigkeit hinstellt, handelt töricht und könnte einem den ganzen Geschmack an dem wirklichen Aristoteles verderben (G 3a).

Gerade an den Problemen der Disposition einer Rede wird jedoch deutlich, in welchem Sinne Melanchthon Cicero und alle anderen Autoritäten antiker Rhetorik bewertet und benutzt. Er hält sich weniger an ihre abstrakte Richtschnur als an ihr lebendiges Beispiel; das heißt, er beobachtet, wie sie selbst ihren Stoff gemeistert und dabei die allgemeinen Regeln konkret angewandt haben. Der richtige Aufbau einer Rede ergibt sich immer aus ihrem Gegenstand (Rhet. von 1521, B 5a).

Für Melanchthons Verhältnis zu Cicero bedeutet das, daß dieser zunächst nicht nach seinen theoretischen Schriften, sondern nach seinen aktuellen Reden und damit nach seiner Stellung zur Zeitgeschichte beurteilt wird. So wird das rhetorische Gefüge, werden damit auch die loci communes aus der literarischen Analyse der ursprünglichen Quellen gewonnen; die Reden werden dabei verstanden als Ausdruck einer bestimmten geschichtlichen Situation (H 10). Und die loci communes, die bei der Analyse der Argumentationsweise dieser Schriften als Leitgesichtspunkte erkannt werden, stellen das Typische der jeweiligen geschichtlichen Lage dar, das, worin sie vorbildlich oder auch verhängnisvoll und verderblich ist. In dieser Lage tritt der Mensch hervor, wie er immer ist, mit seinen Sorgen und Leidenschaften, seiner Versuchlichkeit und seiner Größe. Darum will Melanchthon die Lehre von den Affekten nicht nur aus der Rhetorik des Aristoteles, sondern auch aus Ciceros Reden abgeleitet wissen (E 3b; Rhet v. 1521, B 5a).

Die Beschäftigung mit Cicero und der antiken Rhetorik ist für Melanchthon in erster Linie also eine literarische Angelegenheit; sie dient *primär* nicht der Ausbildung zur oratorischen Gegenwartsleistung, zum Eingreifen in die aktuellen Streitfragen von Staat und Kirche, sondern der Versenkung in die geschichtliche Vergangenheit. Die Geschichte als Lehrmeisterin und die Wissenschaft der Rhetorik als das Rüstzeug zu ihrem Verständnis! Wir haben gesehen (oben 15 ff),

63 Auf den Urtext von Περὶ ἑρμηνείας beruft er sich C 6 a.

wie der junge Melanchthon in seinem Hauptwerk von 1521 die Loci-Lehre, die er aus der literarischen Analyse des Römerbriefes gewonnen hatte, auf den Verlauf der ganzen biblischen Geschichte übertrug, und haben postuliert, daß diese Übertragung rhetorischer Prinzipien auf die Geschichte nicht nur der Erkenntnis der Heilsgeschichte, sondern dem Geschichtsverständnis überhaupt zugute kommen muß. Jetzt gewahren wir, wie unser Postulat schon in der Rhetorik von 1519 in vorläufiger Weise erfüllt ist.

Die Kenntnis der rhetorischen Gesetze befähigt zum Verständnis der literarischen Quellen der Geschichte[64]. Geschichtliche und literarische Bildung aber stehen miteinander in enger Beziehung. Wer die Geschichte vernachlässigt, fördert die Unbildung. Theologie und Jurisprudenz sind geschichtliche Wissenschaften, nur dem geschichtlich Gebildeten zugänglich[65]. Geschichtliche Vergangenheit ist ehrwürdig an sich. Die Beschäftigung mit ihr hat höchsten Bildungswert. Dazu tragen neben der biblischen Geschichte auch die Quellen der profanen bei; im Blick auf die Bildung ist auch die heilige Schrift ein Geschichtswerk[66].

Und eine solche auf die Geschichte bezogene literarische Bildung macht offen für die Aufgaben der Gegenwart. Nachdem Melanchthon eine nach dem genus deliberativum behandelte Livius-Rede auf die sie bestimmenden Loci untersucht hat, wendet er dieselben Loci auf eine Rede an, die er frei über das aktuelle Problem des Türkenkrieges komponiert (E 8b ff). Geschichtliche Bildung macht auch frei von überlebten Traditionen: Zu Ciceros Zeiten stand die Gerichtsrede im Vordergrunde des öffentlichen Interesses; heute ist unser Gerichtswesen anders geordnet, dient die Kunst der Rhetorik anderen Zwecken (F 6a/b). Deshalb muß heute auch eine Rhetorik anders angelegt werden, als es Quintilian einst getan hat, der alles auf das genus iudiciale hin ausrichtete (A 5b). Bei aller Abhängigkeit von den antiken Vorbildern fordert Melanchthon eine rhetorische Schulung, die gegenwartsnah ist und zur Lösung aktueller Aufgaben befähigt. Seine Anwendung der rhetorischen Loci-Lehre auf die reformatorische Theologie ist ein Ergebnis dieser frei machenden Bildung[67].

---

64 Quam studiosis potissimum volo commendatam, quoniam ad *causas literatas* apprime necessaria est (invention), ut scias, quid sit, quam multiplex, unde fiat, quid efficiat; G 2 b f.

65 Quominus sunt audiendi, qui iuventutem adeo impure instituunt, ut nullius rei minor ratio quam historiae habeatur ... Oratio prorsus inefficax est, si desint historiae. Theologorum literae maxime historicae sunt. Mania est disciplina iurisconsulum, si careat historiis; E 1 b.

66 Virilis enim institutio ex historiis potius capienda est. Quanquam omnium maxime velim erudiri teneras mentes statim a pueris historiis Euangelicis, quarum cognitio non potest non saluberrima esse. Et eum morem docendi tenuit vetustas, tot pietatis exemplis clara; D 2 a.

67 Dieser Freiheit würde es widersprechen — oder Melanchthon hätte sie aufgegeben —, wenn er mit E. Norden (779[1]) wirklich als ‚enragierter Ciceronianer' bezeichnet werden könnte. Aber der Abschnitt De imitatione aus der Rhetorik von 1542 (CR 13, 492 ff), auf den Norden sich

c) Melanchthon und Erasmus

Was hat *Erasmus* zu diesem geschichtlich orientierten Bildungserlebnis Melanchthons beigetragen, das von der Begegnung mit der antiken Rhetorik seinen Ausgang nahm? Ehe diese Frage im einzelnen beantwortet werden kann, muß etwas Grundsätzliches vorausgeschickt werden: Erasmus ist Melanchthon mit diesem Erlebnis direkt vorausgegangen. Er ist damit bahnbrechend für ihn geworden, hat mit ihm in einer viel unmittelbareren Weise Kontakt gehabt, als das mit Agricola der Fall sein konnte. Der war Melanchthon nur vom Hörensagen bekannt; und sein Hauptwerk hatte ihn, wie wir gesehen haben, wohl auf seinem Wege ermuntert, ihm aber nicht die Richtung gewiesen. Richtweiser ist Erasmus dem heranwachsenden Melanchthon gewesen, Erzieher zur literarischen Bildung; er hat ihn damit auch an die rhetorische Tradition der Antike gebunden.

Das pädagogische Interesse teilen beide Männer miteinander. Das Hauptwerk des Erasmus auf dem Gebiete der Rhetorik, De duplici copia verborum ac rerum Commentarii duo[68], ist ein Schulbuch, seit 1499 aus pädagogischer Arbeit erwachsen und 1512 der von John Colet an St. Paul gegründeten Londoner Schule gewidmet. Dieses „opus aptum pueritiae" steht völlig im Zeichen Ciceros[69] und ist ebenso wie Melanchthons Rhetorik aus der Lektüre der maßgebenden antiken Schriftsteller gewonnen. Deren Redewendungen und Stilgesetze werden erforscht und zur Nachahmung geboten. Die Kunst der literarischen Analyse in der Aufspürung rhetorischer Gesetzmäßigkeiten hat Melanchthon also von Erasmus gelernt; auch seine Loci-Lehre ist dadurch beeinflußt[70].

Für Erasmus sind Loci communes logische Begriffe, die den Arten und ihren verschiedenen Teilen gemeinsamen Kennzeichen. Aber das pädagogische Interesse richtet sich zur Feststellung dieser Merkmale ausschließlich auf den Menschen und sein sittliches Verhalten. Loci communes sind für Erasmus die sittlichen Grundbegriffe und die sie bestätigenden oder erklärenden sprichwortartigen Sentenzen; er meint also beinahe das, was wir in Übersetzung des eng-

---

beruft, verbietet ein solches Urteil. Maßstab für die rechte Latinität ist für Melanchthon ein ‚sermonis genus, quod ubique et omnibus aetatibus intelligi possit' (493). Insofern ist Ciceros Jahrhundert die klassische Sprachperiode, und seine Wortwahl entscheidet darüber, was in ihr gültig war. Keineswegs aber ist damit eine sklavische Nachahmung gefordert. Nachahmenswert ist nur, was die perspicuitas seiner Rede ausmacht, vor allem seine ‚ratio componendi' (495). Entscheidend ist immer die Haltung, mit der man guten Schriftstellern naht. Auf das, was für sie wesentlich ist, muß man achten, darauf also, „quomodo tractent *locos communes* et *affectus*" (492). Mit alledem bekennt sich Melanchthon deutlich genug als Anticiceronianer und unterscheidet sich insofern nicht wesentlich von Erasmus.

68 Ich zitiere nach der Gesamtausgabe Cler. I, 1 ff.

69 Vgl. die an Colet gerichtete Widmung bei Allen Nr. 260.

70 Vgl. zum Folgenden Cler. I, 88 F ff.

lischen Ausdrucks für Loci communes (common places) im Deutschen unter „Gemeinplätzen" verstehen[71].

Und diese menschlich-sittlichen Grunderkenntnisse werden aus der antiken Literatur gewonnen. Jeder Gebildete sollte einmal in seinem Leben die Klassiker ganz gelesen haben, so belehrt Erasmus seine Schüler (100 C). Er sollte dabei die Loci, die in ihnen behandelt werden, sammeln und die entsprechenden Quellenbelege hinzufügen, so daß verwandte sittliche Begriffe zusammengestellt, die Gegensatzpaare einander zugeordnet und alle Begriffe nach den verschiedenen zwischenmenschlichen Beziehungen betrachtet werden können. Den Schatz sittlicher Erfahrungen, den die Alten in ihren Schriften aufgespeichert haben, kann der heutige Mensch durch diese Loci-Methode sich nutzbar machen.

Auch die Loci-Lehre des Erasmus führt also auf die Geschichte zurück. Sie erfordert eine großartige Beispielsammlung sittlicher Charaktere und Entscheidungen. Die Anführung treffender Exempel ist daher ein Hauptmittel rednerischer Argumentation; wie man einen Vorrat davon sammelt, steht im Vordergrund der pädagogischen Erwägungen (89 C ff). Sie können gewonnen werden aus den Dichtern und Philosophen der verschiedenen Schulen, aus theologischen Schriften und aus der Bibel selbst, aus der Literatur aller Völker und Zeiten. Wenn Erasmus hier in literargeschichtlicher Hinsicht zwischen Altertum, Mittelalter (media antiquitas, 89 D) und Neuzeit unterscheidet, scheint ein echtes geschichtliches Interesse bei ihm gegeben zu sein. Aber der Schein trügt. Diese sittlichen Grundbegriffe bezeichnen ja gerade das allen Menschen Eigene, in jeder geschichtlichen Situation wieder Durchbrechende, das Typische also und Überzeitliche. Die Geschichte aber hat es zu tun mit dem Einmalig-Individuellen. Ein blasser Moralismus macht die erasmische Loci-Lehre zum Verständnis der Geschichte ungeeignet.

An dieser Stelle springt der Unterschied zwischen Erasmus und Melanchthon in die Augen. Der hat — wenigstens in der endgültigen Fassung seiner Loci-Lehre — eine Beschränkung der Loci auf Tugenden und Laster ausdrücklich abgelehnt[72] und damit den Trennungsstrich zwischen Erasmus und sich selbst klar gezogen[73]. Er hat nicht erst in seinen Loci von 1521 im Blick auf die Heilsgeschichte den lebendigen Fluß der Geschichte dargestellt; er hat schon in seiner Rhetorik von 1519 gegenüber der antiken Tradition die Notwendigkeit des Heute kräftig herausgestrichen (vgl. oben 3) und damit ein lebendiges Gegenwartsbewußtsein bekundet, das sich von der Tradition abzusetzen, ihr selbständig gegenüberzutreten wagt. In dem allem ist er Erasmus weit überlegen; zwar nicht in der Über-

71 Locus communis est: veritas odium parit. Item alter: Insignis virtus conciliat invidiam. Rursum alias: Apud iudices plerumque plus valet nobilitatis ratio quam respectus honesti; 102 C.
72 Vgl. oben 24 Anm. 51. 73 Vgl. meinen Aufsatz in ARG 49, 1958 bes. 103 ff.

tragung rhetorischer Erkenntnisse auf die Geschichte an sich, wohl aber in der geschichtlichen Auswertung dieses Vorgangs liegt die wissenschaftliche Bedeutung seiner Loci-Lehre beschlossen.

Und dieser Fortschritt hängt eng mit Melanchthons reformatorischer Theologie zusammen. Sie schenkt ihm jenes lebendige Gegenwartsbewußtsein und damit das Gefühl der Überlegenheit über jede Tradition, auch die klassisch-antike. Sie läßt ihn in Christus die Mitte, den Höhepunkt der Geschichte erkennen und lehrt ihn damit, das Gefälle ihres Ablaufes zu begreifen. Erst indem Melanchthon die Loci-Lehre mit den Inhalten der paulinisch-reformatorischen Theologie füllt, hat er ihr den vollen Wert für die neuzeitliche Entwicklung der Wissenschaft verliehen.

Zwar hat schon Erasmus die Loci-Lehre auf die Theologie übertragen; in dem theologischen Reformprogramm, das er in der Methodus (1516) der Ausgabe seines NT vorangeschickt und in erweiterter Form in der Ratio seu Methodus von 1518/19 niedergelegt hat[74], spielen die loci theologici eine entscheidende Rolle. Und Melanchthon, der 1519 die Ratio mit hellem Jubel begrüßte, hat selbstverständlich auch inbezug auf das theologische Verständnis der Loci von dem König der deutschen Humanisten gelernt; es ist eine breite gemeinsame Basis, die beide verbindet.

Auch Erasmus hat für den angehenden Theologen eine rhetorische Ausbildung — im Gegensatz zu den dialektischen Spitzfindigkeiten der Scholastiker — gefordert; und seine theologischen Programmschriften haben auf weite Strecken darin ihren Sinn, daß sie den Nutzen solcher Bildung für die Kirche anpreisen. Auch er macht sich anheischig, „Rhetorum schemata" in den prophetischen und paulinischen Schriften wiederzufinden; und seine Exegese dient weithin dem Ziele, die Gesetzmäßigkeiten der Rhetorik in der heiligen Schrift aufzuzeigen. Für beides — biblische Rhetorik und von daher Notwendigkeit rhetorischer Schulung für den biblischen Exegeten — beruft sich Erasmus mit Recht auf Augustin und dessen in De doctrina Christiana entwickelte hermeneutische Grundsätze[75]. Am Beispiel des großen Afrikaners wird noch einmal erkennbar, wie legitim die Begegnung war zwischen antiker Rhetorik und christlicher Theologie.

Im Zusammenhang der Schrifttheologie spielen auch für Erasmus die Loci communes eine entscheidende Rolle. In ihnen soll sich jeder Theologe üben (154,

74 Ich zitiere in den folgenden Abschnitten die von Hajo Holborn 1933 hrsg. Ausgewählten Werke des Erasmus mit Seiten- und Zeilenzahl.

75 154, 10 ff; 155, 5 ff; 184, 23 ff. — Die Frage, welche Bedeutung Augustins Hermeneutik für den jungen Melanchthon gehabt hat, hängt mit der umfassenderen zusammen, welche Stellung Melanchthon innerhalb der Wittenberger Augustinrenaissance einnahm, als deren Repräsentanten wir einerseits Luther, andererseits Karlstadt kennen; vgl. dazu meinen Aufsatz in KD 7, 1959, 165—199.

20 ff; 187, 19 ff). Sie sind zu entnehmen aus Origenes, Basilius, Hieronymus; besonders Chrysostomos war Meister der Loci-Lehre (154, 31 ff; 296, 6 f). Denn auch die patristischen Kommentatoren, Origenes an der Spitze, sind bei ihrer exegetischen Arbeit so vorgegangen, daß sie die Schriftaussagen auf einzelne Loci bezogen; wir sollten ihre Vorarbeiten heute dankbar benutzen (160, 11 ff; vgl. 295, 1 ff und oben 23, Anm. 47). Aber es liegt Erasmus alles daran, daß der Theologe solche Loci-Sammlungen sich aus eigener Beschäftigung mit der Bibel erwirbt, sie nicht Sammelwerken mittelalterlicher Überlieferung mechanisch entnimmt, sondern aus lebendiger Anteilnahme über die Loci verfügt. „Pectus bibliothecam facito Christi" (160, 7; 294, 31) — mit der Erfüllung dieser Forderung tritt die Loci-Lehre des Erasmus in den unmittelbaren Dienst devoter Frömmigkeit.

Und auf dem Boden dieser Frömmigkeit erneuert Erasmus nun den Ratschlag, den er auf sekularer Ebene, im Blick auf die klassische Literatur, zuvor jedem Gebildeten gemacht hat: Lege dir Sammlungen von Loci theologici an! Zweihundert, ja dreihundert solcher Leitbegriffe der Bibel kannst du finden. Jeden von ihnen kannst du mit einer Menge von Bibelstellen belegen. Es sind Nester — niduli —, diese Loci, in die du deine Lesefrüchte hineinlegst. Aus der Reihenfolge biblischer Bücher sollst du deine Belege sammeln; und du wirst merken, wie die ganze Bibel durchgehend auf dieselben Loci hinweist (158, 33 ff; 291, 13 ff).

Diesen pädagogischen Forderungen des Erasmus liegt dasselbe Verständnis der Loci zugrunde, das wir schon kennen: Sie sind für ihn sittliche Leitbegriffe, die nun auch der Theologe aus der heiligen Schrift gewinnen kann und soll. In bezug auf Form und Inhalt der Loci besteht also für Erasmus kein Unterschied zwischen biblischen und antik-heidnischen Schriften. Daß die Philosophia christiana mit der antiken Ethik übereinstimme, dieses Grundaxiom erasmischen Denkens wirkt sich auch in der Loci-Lehre aus.

Damit ergeben sich wichtige Grundsätze für des Erasmus exegetische Methode. Die „Nester" von Bibelstellen, die alle auf einen bestimmten biblischen Locus hin ausgerichtet sind und die wir schon bei Melanchthon fanden, stellen offenbar bei beiden das Ergebnis planvoll durchgeführter biblischer Lektüre dar. Dabei ist freilich ein ernsthafter Unterschied nicht zu verkennen. Auch Melanchthon hat gelegentlich mit Hilfe der Loci Scheinargumente seiner Gegner widerlegt[76]. Aber er kennt in der heiligen Schrift keine Loci, die den drei paulinischen (Sünde, Gesetz, Gnade) direkt entgegengesetzt wären. Wenn die Gegner für ihre falschen Meinungen Stellen aus der Schrift anführen, verfehlen sie deren Sinn. Denn alle Bibelaussagen beziehen sich auf jene drei Loci. Was unter ihnen an scheinbaren

76 Vgl. oben 20 f.

Gegensätzen vorhanden ist, wird von den Spannungen umschlossen, in denen die Loci aufeinander bezogen sind. Es sind dialektische Spannungen, die eine gegenseitige Beziehung, ja Ergänzung nicht nur nicht ausschließen, sondern vielmehr erfordern. Die Dialektik des Erasmus dagegen hat ein ganz anderes Gepräge. Wie alle moralischen Loci, so müssen bei ihm auch die theologischen unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes oder der Verwandtschaft geordnet werden (iuxta pugnationem aut affinitatem; 159, 4; 291, 25). Um ihres moralischen Charakters willen lassen sich zu allen biblischen Loci immer auch kontradiktorische Gegensätze bilden; der pietas steht immer die impietas gegenüber.

Dieser moralische Gegensatz von Gut und Böse läßt sich aber in der Wirklichkeit des Lebens nicht immer in voller Klarheit feststellen. Es gibt Grade und Stufen sittlicher Erkenntnis und sittlichen Handelns. Sie zu ermitteln, dazu bedarf es des Mittels des Vergleichs; auch hier ist Cicero der maßgebende Lehrer[77], speziell für die collatio locorum theologicorum. Diese Vergleichsmethode ist die exegetische Methode des Erasmus schlechthin; sie entspricht auch der Exegese der Kirchenväter. Sie erläutert die dunklen Stellen der Bibel durch die hellen und macht die Eigenart ihrer Redeweise erkennbar (291, 1 ff; 293, 11 ff). Sie führt ins Ganze der Schrift hinein, läßt die Evangelien mit Hilfe des Paulus und Jesaja mit Hilfe neutestamentlicher Aussagen erklären (294, 8 ff). Daß die ganze Schrift von einem einheitlichen Ethos bestimmt ist, ist das Ergebnis solchen Vergleiches[78].

Noch einmal tritt uns hier — im Unterschied zu Melanchthon — die mangelnde Geschichtsbezogenheit der erasmischen Loci-Lehre entgegen. Gewiß, die Methode der Collatio wird durch die einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testamentes hindurchverfolgt; ja auch die Kirchenväter und sogar die Schriften aus dem antiken Heidentum werden in den Vergleich miteinbezogen (159, 6 ff, 23 ff). Aber es ergibt sich kein geschichtliches Bild, es wird keine Bewegung in der Geschichte wahrgenommen, es tut sich nichts von ihren Tiefendimensionen auf. Alle diese moralischen Loci des Erasmus liegen auf einer Fläche; sie zeigen das Menschlich-Typische, nicht das Geschichtlich-Konkrete. Hinter dem biblischen

77 Er hat die aristotelische ὁμοίωσις durch collatio wiedergegeben und die exempla der Geschichte dem modus locupletandi unterworfen (Cler. I, 92 E); zur Methodik der Collatio vgl. 93 A: Comparatio demonstrat id quod adductum sit aut par esse aut minus aut maius; 93 C: Porro, qui copiosissime volet exemplum tractare, is singulis similitudinis aut dissimilitudinis partes explicabit atque inter sese comparabit. Unter diesen Gesichtspunkten einer an der Rhetorik geschulten Exegese muß der Titel ‚Collatio' der erasmischen Schrift von 1524 verstanden werden; vgl. Ruegg aaO, 112.

78 Daß diese Methode der collatio da, wo sie nicht auf ethische, sondern auf die eigentlichen theologischen Begriffe angewandt wird, die ‚amphibologia' (272, 11) auch des NT offenbart, also einen skeptischen Einschlag hat, zeigen die Ausführungen über caro, spiritus, fides 273, 3 ff.

Geschehen steht nicht, wie bei Melanchthon, der drängende Offenbarungswille Gottes, der sich im Gesetz und Evangelium spannungsreich kundtut. Ja, unter Bejahung des vierfachen Schriftsinnes polemisiert Erasmus geradezu gegen eine bloß geschichtliche Auslegung, die sich auf den sensus literalis beschränkt. Nach dem Vorbild des Origenes sollte man die Loci so auf den vierfachen Schriftsinn hin durchexerzieren, daß Fülle und Mannigfaltigkeit des sittlichen Ideals dabei zutage treten (157, 25 ff).

So bleibt Erasmus hinter dem Neuen, Entscheidenden der Loci-Lehre Melanchthons weit zurück, einer ungeschichtlichen mittelalterlichen Exegese letzthin noch verhaftet. Ein neues Verständnis der Geschichte bricht erst da auf, wo das reformatorische Evangelium verstanden ist. Wie weit ist das bei dem Melanchthon der Rhetorik von 1519 schon der Fall?

b) Melanchthons rhetorische Loci-Lehre von 1519

In Melanchthons dogmatischem Hauptwerk von 1521 und in den Vorarbeiten dazu haben wir einen verschiedenartigen Gebrauch des Loci-Begriffes festgestellt. Er konnte einfach als Einteilungsprinzip verwandt werden (vgl. oben 3). Als Loci wurden auch Bibelstellen bezeichnet, die sich auf einen Grundgedanken (locus) bezogen, diesen illustrierten und von allen Seiten verdeutlichten; daß dieser Loci-Begriff von Erasmus übernommen ist, wurde nachgewiesen (33), ebenso aber, daß Melanchthon in seiner eigentümlichen Wertung der drei paulinisch-reformatorischen Loci Sünde, Gesetz, Gnade ohne direktes Vorbild ist. Hier handelt es sich nicht um bloße Einteilungsprinzipien. Mit der dialektischen Spannung, in der jene drei Loci zueinander stehen, entfaltet sich die Rechtfertigung als ein Geschehen, durch das der Mensch aus der Gottesferne in die Gottesgemeinschaft geführt wird, wie denn durch dasselbe Geschehen die gefallene Menschheit zum Heile gelangte.

In dieser heilsgeschichtlichen Abwandlung der Loci-Lehre fanden wir Melanchthons eigentümlichen Beitrag zu ihrer Fortentwicklung beschlossen. Er ergibt sich aus der Zuwendung zur Dialektik, die Melanchthon in seiner Loci-Lehre vorgenommen hat. Jener allgemeine Gebrauch des Loci-Begriffes ist in den Gesetzen der Rhetorik begründet. Das Spannungsverhältnis aber, in dem die drei paulinisch-reformatorischen Grundbegriffe zu einander stehen, ist aus einer Anleihe bei den Gesetzen der Dialektik zu erklären. Wie eine solche Grenzüberschreitung der Rhetorik für Melanchthon grundsätzlich möglich ist, von welchen Voraussetzungen aus und in welcher Weise er also die Dialektik in die Rhetorik einbezieht, das muß zunächst das Ziel unseres Nachdenkens sein.

1) Die enge *Verbindung von Rhetorik und Dialektik* hat Melanchthon nicht erst selbst hergestellt; sie ist in der Tradition begründet. Wenn Melanchthon

gelegentlich[79] den Unterschied zwischen den beiden Wissenschaften nur darin erblicken will, daß die Rhetorik das offen ausspricht, was die Dialektik als esoterische Lehre betreibt, so konnte er sich in dieser Verhältnisbestimmung auf die Wissenschaftslehre des Aristoteles berufen. Noch enger hatte Laurentius Valla die beiden Disziplinen aneinandergeschlossen: Für beide ist die Anwendung des Syllogismus kennzeichnend; der Dialektiker gebraucht ihn nackt, der Rhetoriker mit Gold, Purpur und Edelsteinen geschmückt; der eine will belehren, der andere erfreuen; der eine ist arm, der andere ist reich[80].

Liegt so für Valla offensichtlich aller Nachdruck auf der rhetorischen Anwendung dialektischer Regeln, so scheint Melanchthon ursprünglich stärker an der Dialektik interessiert zu sein. In seiner 1517 gehaltenen und seinem Lehrer, dem Astronomen Stöffler, gewidmeten Rede De artibus liberalibus bezeichnet er die Dialektik als die allein wahre Wissenschaft (perpetua et inconcussa veri scientia) und die Rhetorik nur als einen Teil von ihr[81]. Je schärfer sich jedoch bei Melanchton der Widerspruch gegen den dialektischen Schulbetrieb der Scholastik geltend macht, desto höher steigt der Kurswert der Rhetorik, desto enger rücken beide Disziplinen aneinander[82]. Immerhin hat Melanchthon der Unterweisung, die er in Tübingen in der Dialektik empfangen hat, ein gutes Andenken bewahrt. Der Plan, mit seinem damaligen Lehrer Franz Stadian zusammen einen gereinigten Text des Aristoteles herauszugeben, verfolgt das Ziel, dessen Philosophie für Zwecke der Rhetorik besser verwendbar zu machen[83]; noch nach dem Erscheinen seiner Rhetorik ist Melanchthon bereit, in Vorlesungen über die aristotelische Dialektik jenem Ziele zuzustreben[84].

So beginnt auch die Rhetorik von 1519 mit einer Übersicht über die Hauptprobleme der Dialektik; in der Widmungsvorrede wird deren didaktische und

79 De Rhetorica libri tres, Wittenberg 1519 (hier zitiert nach dem von Alopecius-Köln ohne Jahresangabe veranstalteten Nachdruck), C 4a/b. Auf diese Ausgabe beziehen sich im Folgenden die ohne Zusatz gegebenen Quellenhinweise.

80 Laurentius Valla: Dialecticarum disputationum libri tres, Opera, Basel 1542, 691.

81 Quosdam argumentorum locos *populariter* instruens; CR 11, 9.

82 In der Wittenberger Antrittsrede vom 29. August 1518 heißt es im Blick auf beide: Ars eadem est; CR 11, 19.

83 In der Rhetorik von 1519 ist daraus die Absicht geworden, die ursprünglichen Tendenzen der aristotelischen Dialektik von den scholastischen Mißdeutungen in einem *Kommentar* zu reinigen; C 7 a.

84 Das Anerbieten steht im Zusammenhang mit der Ausmerzung der aristotelischen Physik aus dem Wittenberger Vorlesungsbetrieb (vgl. Walter Friedensburg: Geschichte der Universität W., 1917, 126 ff); daher die Versicherung gegenüber Spalatin (im Briefe vom 13. März 1519, CR 1, 74 f): plus frugis fecero in dialectitis, quae instaurare queam, et *omnino nova* isti universo orbi artium dare *coniuncta cum rhetoricis*, ut debent, id quod opinor non est in proclivi cuivis facere.

sachliche Überlegenheit ausdrücklich hervorgehoben[85]. Die Dialektik bildet die Grundlage für jede Rede: Zur Inventio, d. h. der Auffindung der mit jedem Thema gegebenen sachlichen Ordnung und der sich daraus ergebenden Gliederung der Gesichtspunkte bedarf der Redner der dialektischen Schulung, vor allem, wenn es sich um die lehrhafte Mitteilung von Gedanken handelt. Es kommt vornehmlich auf die Wahrheit der Aussage an; sie verleiht der Rede erst ihre durchschlagende Kraft. So ist die Dialektik Richtschnur und Regel (amussis quaedam et regula) für die Rhetorik. Diese Betonung des lehrhaften Moments wird zeitlebens für den Rhetoriker Melanchthon kennzeichnend bleiben. Wenn es so ist, daß die Redner Blendendes, die Dialektiker Richtiges lehren, so ist damit für Melanchthon auch eine ständig gültige Entscheidung getroffen: gegen eine bloß auf Eleganz der Darstellung bedachte Künstelei, für die solide, nüchterne Wahrheit[86]. Mit dieser Gewissenhaftigkeit eines echten Schulmeisters bleibt Melanchthon auch als Lehrer der Rhetorik ständig an die Dialektik gebunden.

Aber er wendet sich ganz entschieden gegen die Scholastik, wenn diese die Dialektik als Selbstzweck betreibt. Man muß mit ihr die Grundlage für das spätere Studium legen, aber man darf nicht bei ihr stehen bleiben. Daß sie ihre Schüler nicht über die Dialektik hinausführten, sondern sie in deren Spitzfindigkeiten festhielten, ist Melanchthons Hauptvorwurf gegen die scholastischen Magister. Seine Parole dagegen lautet: Das Komplizierte auf das Einfache zurückführen; dazu dienen ihm die Regeln der Dialektik. Das Einfache aber muß einfach und damit wirkungsvoll und behältlich ausgesprochen werden[87] — das ist der Sinn der Rhetorik[88].

So hat die Dialektik ihren eigentümlichen Wert nur als Hilfswissenschaft der Rhetorik. Diese aber — als dicendi artificium — bildet die unerläßliche Voraussetzung für jedes öffentliche Wirken. Für die Schüler aber ist die Rhetorik die Krone aller Wissenschaften (organon, ad quod exigerent reliquas disciplinas; A 4b). Und ihr Verfall trat ein, als die Dialektik sich verselbständigte und die Herrschaft über die Rhetorik antrat. Das geschah, als die Schulen in die Hände

85 Ex Dialectica pendent omnia quae ut sunt initia studiorum, reliquae ex suo modo temperant; CR 1, 64. — Die Institutiones Rhetoricae von 1521 stellen den üblichen drei genera der Rhetorik (deliberativum, iudiciale, demonstrativum) ein genus dialecticum voraus.

86 Porro haec una nobis cura fuit, ut indicaremus quis rei maximopere necessariae in literis tractandis usus sit. Neque tam hoc egimus, ut *elegantius* quiddam vulgo scolarum quam ut *rectiora* traderemus. Falli enim quibus persuasum est nihil deesse scholis praeter sermonis elegantiam, res ipsa palam arguit; Vorrede zur Dialektik von 1520, CR 1, 154.

87 Fructus dialecticae est proprie et exacte de quocunque themate idque ordine ad docendum accomodato posse dicere; Compendiaria Dialectices Ratio, 1520. Ich zitiere nach einem bei Thomas Wolf in Basel 1523 hrsg. Neudruck; hier A 3 a.

88 Porro haec est dialecticae tota fabrica: ratio apodeixeos, haec est ordo docendi; Rhet. v. 1519, A 6 b.

der Dialektiker — Melanchthon meint die Scholastiker — gerieten und der Lehrbetrieb der Barbarei und senilen Torheiten zum Opfer fiel. Melanchthon ist der festen Überzeugung, daß er auch die Dialektik erneuert, wenn er sie ihrer eigentlichen praktischen und dienenden Aufgabe wieder zuführt[89]. Und er fürchtet nicht den Spott seiner scholastischen Gegner, wenn er seine Schüler von den müßigen theoretischen Streitfragen wegführt und ihnen zur Lösung unmittelbar praktischer Lebensfragen die wissenschaftliche Anleitung gibt (C6b).

Aber ist denn die Wissenschaft der Rhetorik dazu imstande? Bleiben nicht auch ihre Regeln im Formalen stecken? Melanchthon sieht zwei Wege, auf denen man durch rhetorische Kenntnisse zu praktischen Erfahrungen gelangen kann. Den einen Weg hatte die Scholastik auch schon beschritten: Er besteht in der Übung der Disputationen (CR 1, 65; Dial. v. 1520, B 8a. D 6b), für die man immer zeitnahe Gegenstände hatte wählen können. Den anderen Weg aber hatte der Humanismus neu zugänglich gemacht. Es war die Beschäftigung mit den antiken Schriften; durch sie kam man unmittelbar an die praktischen Lebensfragen heran. Melanchthon wird nicht müde, immer wieder darauf hinzuweisen, daß niemand die klassische Literatur verstehen könne, der nicht die Regeln der Rhetorik und der Dialektik beherrsche (A 7a). Sie dienen also der literarischen Analyse der Dichter und Schriftsteller, vor allem der Historiker (E 1a/B). So bringen jene beiden Wissenschaften, miteinander aufs engste vereinigt, die Kunst des Verstehens hervor, die die literarische Beschäftigung mit der Antike zu einem Quell der Lebenskunst werden läßt[90].

Fragt man, was Dialektik und Rhetorik für Melanchthon praktisch bedeuten, so muß man also in erster Linie darauf hinweisen, daß beide Wissenschaften zur Interpretation antiker Texte unerläßlich wichtig sind. Melanchthon ist selbst kein Orator, hat nicht die Möglichkeit, auf Staat und Kirche durch seine lebendige Rede einzuwirken. Er findet aber Abbild und Vorbild der Wirklichkeit in der antiken Überlieferung. Und er dient seiner Gegenwart, wenn er diese klassische Vergangenheit literarisch erschließt. Er ist nicht Redner, sondern Lehrer. Zur klaren und wahren Lehre bedarf er für sich selbst jener beiden Wissenschaften. Er versteht sie als eine innere Einheit. Er mißt sie beide an seiner lehrhaften Aufgabe, die Erkenntnis antiken Lebens zu verbreiten und das gegenwärtige

89 In ähnlicher Weise beklagt auch Valentin Curio den Verfall der Rhetorik in der Vorrede zu den von ihm Basel 1522 hrsg. Rhetoricorum Libri des Georgios Trapezuntius, ebenso dieser selbst im Eingang seiner Schrift.

90 Den Ergebnissen seiner literarischen Analyse gibt Melanchthon den Vorzug vor den abstrakten Lehren der Philosophie. Der Lehre des Aristoteles vom Syllogismus widerspricht er und verwirft eine von dessen Figuren, weil sie ‚a communi oratorum usu abhorreat'; Dial. von 1520, C 5b ff.

Leben dadurch zu bessern. Und gemessen an dieser Aufgabe kommt der Dialektik die dienende, der Rhetorik die herrschende Stellung zu[91].

2) Das *Verständnis der Loci communes,* wie es Melanchthon in seiner Rhetorik entwickelt, hängt ab von dem soeben geschilderten Verhältnis von Rhetorik und Dialektik. Die Loci communes gehören zur Inventio; und da diese beiden Disziplinen gemeinsam ist, stellt auch die Loci-Lehre eine Verbindung zwischen ihnen her. Wie wir es praktisch bei der ersten Analyse von Melanchthons Römerbriefauslegung gefunden haben (vgl. oben 2 ff), so verhält es sich bei ihm auch grundsätzlich: Die Loci sind ein hauptsächliches Hilfsmittel der Rhetorik, haben aber in der Dialektik ihre Wurzel, gehören also vornehmlich zu dem Teil der Rede, in dem in Argument und Gegenargument die Auseinandersetzung mit dem Gegner geführt wird.

„Omnino enim rhetori et dialectico de locis convenit" (Instit. Rhet. 1521, A 3a) — damit ist die Loci-Lehre genau so von der Rhetorik beschlagnahmt wie die Dialektik überhaupt. Aber das heißt nicht, daß sich die Rhetorik auf die Entlehnung aus der Dialektik beschränkte. Sie hat für jede Redegattung eigne Loci entwickelt; für jede der drei Grundfragen (status), die man bei der Behandlung eines Themas zu stellen hat (an sit? quid sit? quale sit?), gibt es entsprechende Loci. Der Schüler findet sie auf Tafeln vorgezeichnet und lernt sie auswendig, um jedem Thema gleich in der richtigen Weise gerecht werden zu können[92]. Da muß er — um mit dem Einfachsten anzufangen — bei einem Vergleich die beiden Loci des „idem ac diversum" anwenden (B 4a). Bei der Beurteilung der Men-

91 Die Einheit der beiden Disziplinen hat Melanchthon in seiner Rhetorik von 1531 noch stärker hervorgehoben (ich zitiere die Wittenberger Ausgabe von 1532): Tanta est Dialecticae et Rhetoricae cognatio, vix ut discrimen deprehendi possit (A 7a). — Die Übereinstimmung zwischen ihnen besteht in der inventio. Vor allem wenn man die Rhetorik nicht auf das genus iudiciale und deliberativum beschränkt, sondern ihr, wie es richtig ist, alle Redeformen zuweist, fällt sie materiell völlig mit der Rhetorik als der „ratio perfecte docendi" zusammen. Mit seiner Unterordnung der Dialektik unter die Rhetorik steht Melanchthon nicht allein da: Johannes Caesarius in seinen vielgelesenen Werken (Rhetorica in septem libros sive tractatus digesta, Köln 1533; Dialectica, in X tractatus digesta, Köln 1529) lehrt sie auch. Zu dem eigentümlichen Versuch von Vives, die Dialektik als „scientia de sermone", als Sinnerfassung der Sprache neu zu verstehen (In Pseudo-Dialecticos, 1519 = Opera omnia, ed. Greg. Maiansio, III, 1782, 37ff), hat Melanchthon nicht Stellung genommen, obwohl sich zwischen Vives und ihm mancherlei Berührungspunkte ergeben.

92 F 8b. — Zum Auswendiglernen dient z. B. des Konrad Celtes Epitome in Rhetoricam Ciceronis utranque von 1492; der Herausgeber Joh. Mentzinger, Philosophieprofessor in Ingolstadt, später Domprediger in Mainz, fügt der Ausgabe von 1533 noch Memorierstoff hinzu. Auch Petrus Mosellanus empfiehlt in seiner Rhetorik von 1523 seinen Schülern das Auswendiglernen der Loci als Grundlage für eine Aufsatzlehre. In diesen Schulregionen bewegen wir uns, wenn wir von den loci communes handeln. Der „Globus intellectualis" geht über ein Trivialwissen nicht hinaus.

schen, besonders geschichtlicher Persönlichkeiten, dienen ihm die Loci als sittliche Grundbegriffe[93]. Bei einer historischen Erzählung muß der Schüler diese Loci communes mit aller Behutsamkeit auf die jeweiligen Umstände anwenden (B 8a). Will er ein historisches Faktum allegorisch deuten, so muß er es auf einen locus communis beziehen (C 3b). Bei der Lobrede auf Menschen muß er eine Loci-Reihe verwenden, die alle Etappen und Umstände des menschlichen Lebens umschließt (D 1a); für die Lobrede auf ein Ereignis, eine Einrichtung gibt es eine ähnliche Skala von Wertbegriffen (D 5a ff). Dem Schüler wird empfohlen, nicht nur diese Loci-Reihen sich einzuprägen, sondern sich auch, wie das Erasmus schon geraten hatte, entsprechende Beispiele parat zu halten, mit deren Hilfe er jederzeit seine Rede schmücken kann (D 2b. E 3a).

So sind die loci communes gleichsam Generalüberschriften (capita), unter denen man alle menschlichen Dinge fassen, Grundformen, unter denen man alle Verhältnisse darstellen kann (communes formulae omnium thematum; C 5b). Wie die Philosophen Natur und Sittlichkeit in bestimmten Lebensformen zusammenfassen, so kann man auch auf allen Gebieten menschlichen Wissens bestimmte Zentralpunkte (capita) bezeichnen, auf die alles andere bezogen ist und von denen es sein Licht empfängt; über solche Loci muß jeder verfügen, der auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht. Sie verhelfen ihm nicht nur zu einer Anschauung der Dinge, sondern stützen auch sein Gedächtnis[94].

Seitdem die Stoa die aristotelische Rhetorik weiter entwickelt und Cicero sie der römischen Bürgertugend dienstbar gemacht hatte, war der Orator als sittlich handelnde Persönlichkeit und als Erzieher zur Sittlichkeit verstanden worden. Auch Melanchthon hat, wenn er die Loci auf die menschlichen Verhältnisse bezieht, immer das ethische Moment vor Augen. Das tritt besonders bei den Redeformen hervor, durch die man unmittelbar auf die Menschen einwirken kann, beim genus deliberativum und iudiciale. Das erste kennt drei loci communes: honestum, utile, facile; und die Aufgabe des Redners besteht darin, in lebendiger Schilderung aller Umstände, unter Aufgebot aller Argumente und unter Abwehr aller möglichen Gegenargumente diese drei Loci miteinander in Beziehung zu setzen, gegeneinander abzuwägen und einander anzugleichen[95].

93 Loci communes virtutes, vitia, fortuna, vita, mors, opes, ingenium, iuventus, senectus, denique omnia quae generaliter in communes causas incidunt; B 6a.

94 E 2a. — Albert Lang: Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, 1925, 63 erblickt — theologisch nicht ganz zutreffend — die methodische Bedeutung der Loci für Melanchthon darin, „bei der Schriftlesung orientierende und leitende Gesichtspunkte zu bieten, das Gedächtnis zu stützen und die Wiederauffindung theologischer Argumente zu erleichtern". Vgl. dazu Melanchthons Definition E 2b: „Voco igitur locos communes formas rerum, quae fere in usum verum humanarum et literarum cadunt". Von dieser menschlich-sittlichen Bedeutung der Loci muß die theologische abgeleitet werden.

Im Bereich der Gerichtsrede hatten die loci communes ursprünglich den ihnen eigentümlichen Sinn besessen. Es handelte sich hier um die Begriffe, die um ihrer sittlichen Allgemeingültigkeit willen von allen Prozeßbeteiligten, Angeklagten und Klägern, Verteidigern und Richtern, als verpflichtend anerkannt wurden, mit denen man deshalb argumentierte, um Freispruch oder Verurteilung, Milderung oder Verschärfung des Urteils herbeizuführen[96]. Melanchthon kennt diesen juridischen Begriff von Cicero her, wendet ihn auch an für das genus iudiciale (G 1b); aber er hält sich ihm gegenüber zurück, übernimmt ihn nur, soweit er seinem ethischen Verständnis der loci communes entspricht. Auch für die richterliche Entscheidung sind sittliche loci communes, das aequum et bonum, maßgebend. Es geht auch hier um die sittliche Natur des Menschen; die loci communes beruhen, auch wo sie sich auf menschliche Gesetze und Abmachungen beziehen, auf dem natürlichen, sittlich allgemein verpflichtenden Recht[97].

Wir haben diese Versittlichung der Loci-Lehre schon bei Erasmus wahrgenommen; bei den Vorgängern und Zeitgenossen ist sie weit verbreitet[98], Valla lehnt sie ab[99]. Melanchthon gibt keinen Unterschied zu zwischen dem sittlichen und dem dialektischen Verständnis der Loci. Auch jene ethischen Grundbegriffe unterliegen inbezug auf ihre Wahrheit und Richtigkeit der dialektischen Nachprüfung, wie sie auch von der sittlichen Vernunft anhand menschlicher Gegebenheiten gefunden werden. So ist die Rhetorik Melanchthons in allen ihren Teilen von einer dialektisch geprägten Loci-Lehre durchzogen.

---

95 E 8a ff. — Im dialektischen Verhältnis dieser drei Loci haben wir das Gegenbild für die Spannung zwischen den drei theologischen Loci Sünde, Gesetz, Gnade. Das honestum spielt in diesem sittlichen Bereich dieselbe entscheidende Rolle (F 5b) wie im theologischen die Gnade.

96 Bei Melanchthons Vorgängern findet sich dieser juridische Begriff der Loci communes besonders ausgeprägt in der Rhetorik des Trapezuntios vor, auf den Melanchthon sich sonst gern beruft; vgl. Karl Bullemer: Quellenkritische Untersuchungen zum 1. Buche der Rhetorik Melanchthons, Diss. Erlangen 1902, 4 f.

97 Naturam voco quacunque iuris naturae sunt, ut parentes, liberos, avem tueri et si quid est his simile. *Ex natura* nascuntur et *reliqui loci.* Praestat *formulas communes* agendi, quae *ad ius naturae* pertinent, iurisconsultum in numerato habere, nam cum illae *consensu hominum pari* probentur, facile est per ipsas quod contendis efficere; G 2b.

98 Die Loci-Tafel bei Celtes ist ein Tugendkatalog. Der spätere Leibarzt Kaiser Ferdinands I. Konrad Bucoldianus gibt uns in seiner 1533 hrsg. Schrift De inventione et amplificatione Oratoria seu usu locorum als Fingerzeig für die Herkunft dieses sittlichen Loci-Begriffes eine Definition des Libaniusschülers Aphthonius, (um 400): Loci communes sunt adiuncta homini bona et mala. Nicht nur Bucoldianus, auch Mosellanus, der die Progymnasmata des Aphthonius 1522 studiert und in seiner Rhetorik von 1523 ausgeschrieben hat, schließt sich jener Definition fast wörtlich an: „Locus communis est oratio quae alicuius sive rei sive personae nunc bona nunc mala certis rationibus amplificat exaggeratque".

99 Opera Basel 1543, 723: Locos appello non ut vulgo nunc intelliguntur in luxuriam et adulteriam et similia, sed sedes argumentorum, in quibus latent et ex quibus sunt petenda.

Im Sinne der Dialektik des Aristoteles und der Rhetorik Ciceros sind die Loci die sedes argumentorum, die übergeordneten Leitbegriffe, aus denen man im konkreten Fall eines Briefes, einer Rede, einer Disputation Beweisgründe für die Durchführung des Themas entnimmt. Melanchthon stellt sich bewußt in diese Tradition hinein. Die Loci werden nicht an das Thema herangetragen, sondern sind in ihm enthalten, werden in ihm gefunden[100]. In dieser Kunst der Inventio besteht für Melanchthon, wie wir hörten, das Verbindungsglied zwischen Dialektik und Rhetorik. Dabei ist ein gewisser Grundunterschied zwischen dialektischen und rhetorischen Loci communes festzuhalten. Die dialektischen beziehen sich auf wenige grundlegend wichtige, unumstößlich richtige Argumente; sie sind deshalb selbst gering an Zahl, aber von unwiderleglicher Beweiskraft. Die rhetorischen Loci sind auf die wechselnden Umstände anwendbar, sie haben daher nur Wahrscheinlichkeitswert, sie hängen an Personen und Ereignissen; der Zahl nach sind sie unbegrenzt (Dialektik von 1520, D 7a ff). Die Dialektik verhilft nicht nur zur analytischen Klärung einfacher Themen, ihre loci sind nicht nur loci inveniendi; sondern sie sind auch loci confirmandi confutandive, sie ermöglichen ein Urteil durch das Mittel des Syllogismus (C 6a). Sie weisen den Weg zur methodischen Wahrheitserkenntnis und bieten damit auch den Schlüssel zur Beurteilung literarischer Fragen (A 7a). Immer drängt die Loci-Lehre auf die Erkenntnis praktischer Lebenszusammenhänge; und immer bleibt die praktische Erfahrung literarisch vermittelt.

Der Jurist Cantiuncula hat in seinen Topica[101] der Loci-Lehre Melanchthons eine besondere Stellung gegenüber der von Aristoteles bis Agricola reichenden Tradition zuerkannt, ohne sie näher zu bezeichnen. Er fand sie, wie wir vermuten dürfen, darin, daß Melanchthon die Loci communes aller philosophisch-abstrakten Allgemeinverbindlichkeit entkleidete und sie streng auf das Sachgebiet beschränkte, dem sie entstammten und auf das sie bezogen blieben; darin konnte er eine gewisse Verwandtschaft mit seinem eigenen Bemühen erblicken. In der Tat tritt jenes Streben Melanchthons schon in seiner Rhetorik von 1519 hervor,

100 Non invenitur thema, sed prosposito themate inveniuntur loci, quibus ipsum vel muniatur vel ornetur; Instit. Rhet. 1521, A 2a.

101 Basel 1520, 3 f ; den genaueren Titel bringt C. im Text: Topica tractata per exempla legum oder auch einfach Topica legalia. Wir haben hier das juristische Gegenstück zu Melanchthons Loci communes rerum theologicarum, eine Anwendung der Loci-Lehre auf die Rechtstraditionen „e puris legum fontibus et doctorum commentariis aliisque autoribus“ (4). Cantiuncula steht in ständiger Auseinandersetzung mit Melanchthons Rhetorik. Vorausgegangen war ihm auf juristischer Seite Nicolaus Everardi von Middelburg mit seiner „Topicorum seu Locorum legalium Centuria“, Löwen 1516, mir vorliegend in einem Nachdruck Venedig 1539. Trotz seiner Beziehungen zu Erasmus zeigt sich Everardi wenig von der humanistischen Loci-Lehre beeinflußt; loci sind für ihn Gebrauchsregeln, aus der praktischen Anwendung des römischen Rechtes gewonnen. Vgl. zur juristischen Loci-Lehre R. Stintzing: Gesch. d. dt. Rechtswissenschaft I, 1880, 114 ff.

stärker jedoch noch in ihrer Neubearbeitung von 1531. Hier hat er offenbar die Gefahr erkannt, die in dem Auswendiglernen der Loci-Tafeln bestand: Daß der Schüler irgendwelche Loci von außen her an sein Thema herantrug, ohne ihm so inhaltlich gerecht werden zu können. Von daher ist Melanchthons stetige Mahnung zu verstehen: Die Loci kommen von der Sache her; wir sollen nicht spielerisch passende Beispiele für sie konstruieren, sondern unser nachdenkliches Bemühen richten auf die „graves magnas et obscuras causas quas offert nobis respublica“[102]. Das war ja immer das Besondere an der Wissenschaft der Rhetorik gewesen, daß sie sich auf den konkreten Einzelfall bezog; eine Generalisierung — Melanchthon rechnet jetzt auch die früher von ihm im Gefolge des Erasmus so sehr empfohlenen Exzerptensammlungen dazu (E 5a) — mußte gerade dieser Wissenschaft besonders gefährlich werden. Melanchthon dekretiert also: Wer die Loci communes richtig anwenden will, muß sich zuvor von der jeweiligen Einzelwissenschaft genaue Kenntnisse verschafft haben.

Dieses Drängen auf die Einzelwissenschaften ist aber schon in Melanchthons Frühzeit festzustellen. Die Loci ergeben sich — so wird immer wieder betont — aus der natürlichen Ordnung der Dinge (G 8a); sie drücken die Natur und besondere Lage jedes Gegenstandes aus und machen so den Betrachter mit dessen Eigenart vertraut (A 6a/b). Sie drängen sich menschlicher Einsicht geradezu auf, sind deshalb leicht zu finden; selbst die Ungebildeten bedienen sich ihrer, freilich ohne sie zu kennen (Dial. v. 1520, A 2b). Das gilt vor allem von den loci communes, die der sittlichen Vernunft unmittelbar gegeben, mit dem Naturrecht identisch sind (F 4a). Gerade hier aber wird deutlich, daß die Anwendung dieser Loci nicht nur ein feines sittliches Unterscheidungsvermögen, sondern auch eine genaue Kenntnis der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, der rechtlichen Gegebenheiten voraussetzt. „Adiuvat ars naturam“ (Dial. v. 1520, D 7a) — das gilt von der Loci-Lehre auch in dem Sinne, daß sie ohne Kenntnis der natürlichen Gegebenheiten nicht anwendbar ist. Zu diesen Gegebenheiten gehört für den jungen Melanchthon die Geschichte, die Jurisprudenz und die Theologie.

Von der Jurisprudenz haben wir hier nicht zu reden; die Übertragung der Loci-Lehre auf dieses Gebiet der Wissenschaft lag im Zuge der Zeit[103]. Von der Geschichte haben wir schon gehandelt und müssen es wiederum tun, wenn wir jetzt die theologische Bedeutung bedenken, die der Loci-Lehre schon in der Rhetorik von 1519 zukommt. Das ist die Hauptaufgabe dieses Schlußabschnittes. Sie wird uns unmittelbar zu den Problemen der Institutio theologica von 1519 und ihrer Auslegung des Römerbriefes zurückführen. Damit schließt sich der Kreis, den wir in dieser Untersuchung umspannen.

---

102 B 2a. Ich zitiere in diesem Absatz den Wittenberger Nachdruck von 1532, der dort 1531 zuerst hrsg. Elementorum Rhetorices libri duo.

103 Vgl. oben 44 Anm. 101.

3. Als Melanchthon im Oktober 1518 die Herausgabe seiner Rhetorik plante, bereitete er gleichzeitig eine Vorlesung über den Titusbrief vor, die er vor Beginn der Drucklegung — Januar 1519 — beendet haben muß[104]. In ihr hat er ein Beispiel gegeben für die Anwendung rhetorischer Regeln auf einen biblischen Text.

In der Einleitung seiner Vorlesung hat Melanchthon seine Hörer darauf aufmerksam gemacht, daß der Titusbrief ein Musterbeispiel für das genus enarratorium darstelle. Dieses, eine Abart des genus demonstrativum, spendet Belehrung in der Form eines historischen Berichtes. Nach den dafür gültigen Gesetzen muß man den Text auslegen und dabei auf die vielen loci communes achten, die er enthält und die Paulus durch Argumente belegt, durch Beispiele illustriert. Daß wir dabei vornehmlich an die sittlichen Weisungen des Apostels zu denken haben, ergibt sich aus dem Muster, das Melanchthon aus seiner Exegese von Tit 1, 7 anführt: Das Laster des Hochmutes wird in seiner Schädlichkeit für Kirche und Staat gezeichnet und das Bild eines guten Regenten dagegengestellt. Die Auslegung bewegt sich ganz in erasmischen Bahnen[105], wie denn auch sonst Erasmus als Meister einer Exegese gepriesen wird, die mit Hilfe der klassischen Stilformen die biblischen Texte erklärt (C 1b).

Ganz im Sinne des erasmischen Biblizismus wird die Schrift als eine Fundgrube moralischer Beispiele angesehen. So — meint Melanchthon — hätten Christus und Paulus das AT verwendet; in diesem Sinne habe das Konzil von Nizäa das Bibelstudium empfohlen; auch Chrysostomos wird als ein Muster der Geschichtserzählung gepriesen (C 1a). Indem der Redner die biblischen Urbilder mit der gegenwärtigen Wirklichkeit, etwa die Pharisäer mit den heutigen Theologen, vergleicht, kann er die gewünschten moralischen Entschlüsse hervorrufen (D 2b). Auch in der direkten Einwirkung auf die politischen Verhältnisse der Zeit arbeitet Melanchthon mit biblischen Motiven. Seine Musterrede zum aktuellen Problem des Türkenkrieges (F 1b—F 3a) will beispielhaft klarmachen, welche Fülle geschichtlichen Tatsachenwissens und ethischer Impulse man an den Locus de honesto anknüpfen kann. Honeste vivere aber heißt Christus ähnlich sein. Christus aber wird wie in den 1517 erschienenen Querela pacis des Erasmus und wie nachher in den friedlichen Richtungen des Täufertums eindeutig als Friedensapostel gesehen. Der Friedfertige ist Christus am ähnlichsten. Und die Kirche wird nur dann wahrhaft christlich, wenn sie arm ist und auf Macht ver-

104 B 6b f schaut Melanchthon auf den Abschluß dieser Vorlesung zurück. Nach dem zwischen 12. u. 15. Oktober 1518 an Spalatin gerichteten Brief war der Druck des griechischen Vorlesungstextes damals im Gang; vgl. CR 1, 50 u. Cl. 41.

105 Vgl. die freilich erst um die Jahreswende 1519/20 herausgekommene Paraphrase des Erasmus zur Stelle.

zichtet; das Anliegen der spätmittelalterlichen Armutsbewegung wird von dem christlichen Pazifismus Melanchthons aufgenommen. Christentum als sittliche Konformität mit Christus — das ist eine religiöse Haltung, mit der der Redner sich zwar weitverbreiteten und tiefgreifenden Zeitströmungen anpaßt, mit der er aber noch weit vom reformatorischen Glaubensverständnis entfernt ist[106].

Die Bibel als Quell rednerischer Überzeugungskraft! Für das genus suasorium, dem es besonders auf die Anreizung der Affekte ankommt, werden die Psalmen als Muster hingestellt (C 1b). Die Kraft des Wortes Gottes liegt beschlossen in den sittlichen Wirkungen, die es erzielt[107]. In diesem ethischen Effekt liegt auch der Sinn einer — maßvoll anzuwendenden — Allegorese, als deren Vertreter neben dem noch 1519 als Autorität geltenden Origenes unter den modernen Theologen Tauler gewürdigt wird, den einige Sophisten zu Unrecht als theologischen Ignoranten ansehen (C 1a). Die typologische Deutung des AT, die hier mit der Loci-Lehre begründet wird, entfernt sich in keinem Punkte von der mittelalterlichen Tradition[108].

Aber schon strebt die Exegese neuen Ufern zu; zur literarischen Würdigung äußerer Formen tritt der Inhalt der reformatorischen Theologie. Wenn der Römerbrief als Beispiel für den character gravis, der Galaterbrief für den character mediocris in Anspruch genommen wird, so ist dies zunächst, wie sich auch aus dem Vergleich mit entsprechenden Stücken der antiken Literatur ergibt, ein stilkritisches Urteil (H 1a/b). Dahinter aber steht ein neues Verständnis des Inhalts. Oder wenn als locus communis für die Geschichte von Kain die Sünde angegeben wird, so entspricht das der herkömmlichen Deutung; aber wenn dann dem Exegeten die Aufgabe gestellt wird, die Gewalt und grausame Herrschaft der Sünde gebührend zu beschreiben (C 3b), so ist das ein neuer Klang.

Wie in dem Argument zum Römerbrief von Ende 1519, von dem unsere Untersuchung ausging, so bemüht sich Melanchthon schon zu Anfang des Jahres darum, den Römerbrief nach den Prinzipien der Rhetorik zu verstehen. Er ordnet ihn noch nicht wie später dem genus iudiciale unter[109], sondern deutet ihn als eine

106 Die geschichtlichen Beispiele, mit denen Melanchthon seine Rede illustriert, zeigen die Eigenart seines geschichtlichen und politischen Urteils: Die Kreuzzüge lassen die Gefahr eines Krieges erkennen, der weit von der militärischen und wirtschaftlichen Basis wegführt. — Germaniae non esse tutum stipendia in *Italia* facere, quae magis quam hostis ipse sit metuenda. — Gott hat den Deutschen den barbarischen und wilden Türken ins Land geschickt, quod cupidi nimium tyrannidos fuerint maiores nostri.

107 So hat die Geschichte von Isaaks Opferung ihren locus communis (wir würden hier lieber sagen Skopos) in einem doppelten Sinne, der formal einen Gegensatz enthält, der Sache nach aber auf dasselbe sittliche Ziel hin ausgerichtet ist: carnis intentus — affectuum carnis purgatio; B 8b.

108 Die Kirche als Weinkelter, die Posaunen Josuas, die Predigt, das himmlische Mannah, das Wort Gottes usw; vgl. C 3b.

„suasoria oratio", versteht ihn also wie vorher den Titusbrief vom genus enarratorium aus (C 1a/b). Diesem genus entsprechend muß er zunächst sein Thema (status causae) angeben. Es lautet: legem non iustificare, gratiam iustificare; literam occidere, spiritum vivificare. Daraus ergibt sich für den Exegeten die Aufgabe, die hier genannten gegensätzlichen Begriffe durch den Text der Vorlage hindurch zu verfolgen und danach für jeden die richtige Definition zu geben. Sodann hat er die Argumente aufzuspüren, die Paulus zur Stützung seines Themas verwendet, und schließlich die rhetorischen Figuren nachzuzeichnen, deren sich der Redner Paulus zur Aufstachelung der Affekte seiner Hörer bedient.

Wenn Paulus dabei die These verteidigen will, daß das Gesetz nicht rechtfertige, muß er sich in seiner rednerischen Argumentation des Rüstzeuges der Dialektik bedienen. Er muß am Begriff des Gesetzes zeigen, daß es die Tugend wirken will, tatsächlich aber die Sünde fördert, also nicht zur Rechtfertigung führt (C 7a). Diese Dialektik wird also nicht an die Schrift herangetragen, sie ist mit ihr gegeben. Die Bibel enthält selbst widerspruchsvolle Aussagen und fordert somit das dialektische Verfahren heraus[110]. Man muß Berechtigung und Grenzen solcher Widersprüche untersuchen, indem man jeden Begriff anhand der drei dialektischen Grundfragen (an sit, quid sit, quare sit) analysiert. Damit lösen sich die scheinbaren Widersprüche von selbst.

Wie weit kommt damit Melanchthon in seiner Rhetorik schon an die reformatorische Lehre und speziell an den Loci-Ternar Sünde, Gesetz, Gnade heran, den wir in seiner konstitutiven Bedeutung von der Institutio von 1519 an über die Capita von 1520 bis zu den Loci von 1521 verfolgt haben? Direkt ausgesprochen hat er ihn nirgends; nahe kommt er ihm sachlich in verschiedenen Zusammenhängen. So macht er an den erzählenden Partien des Hebräerbriefes klar, daß sie alle auf den Glauben als ihren locus communis ausgerichtet sind (B 8a). Noch ist freilich der Blick des Erasmusschülers zu sehr auf die menschlich-sittlichen Vorfindlichkeiten gerichtet. Noch hat er zu wenig den Offenbarungsanspruch des göttlichen Gerichts- und Gnadenwortes auf sich wirken lassen. Wie er den Glauben noch als einen Ausdruck menschlicher pietas versteht, so faßt er die drei loci communes für die Theologie (communes formulae omnium thematum; C 5b) in den drei Verhaltungsweisen fides, charitas, peccatum zusammen. Oder er denkt mehr an die geordneten Gemeinschaftsformen, mit deren Betrachtung es die Theologie zu tun hat, und bezeichnet als ihre „capita" fides, ceremonia, peccatum (E 2a).

109 Das geschieht jedoch in den Institutiones rhetoricae von 1521, B 1a.

110 Melanchthon stellt etwa Jeremia 29, 13 gegen Joh, 6, 44 oder Aussagen, die eine Verdienstlichkeit der Werke erkennen lassen, gegen solche, die sie leugnen; E 6a. — Von ähnlichen biblischen Tatbeständen geht später Erasmus in seiner Diatribe aus und sucht ihnen durch seine dialektische Kunst gerecht zu werden.

„Von den menschlichen Dingen" haben hiernach die Loci communes für Melanchthon immer noch zu handeln. Ihr eigentümlich theologischer Sinn ist ihm Anfang 1519 noch verschlossen[111]. Und doch befindet er sich auf einem neuen Wege. Wenn er die Theologie als eine vorwiegend historische Wissenschaft bezeichnet[112], so denkt er gewiß zunächst nur an den Nutzen, den die Beispiele aus der biblischen Geschichte für die moralische Wirkung einer Rede mit sich bringen; der Satz ist vorläufig nur auf ein bestimmtes Genus erzählend-belehrender Rede bezogen. Aber er hat noch einen allgemeinen und dann viel tieferen Sinn. Den wird Melanchthon entdecken, wenn er die echten *theologischen* Loci gefunden hat, von denen sich nicht nur die Lehre des Apostels Paulus, sondern der Sinn der ganzen biblischen Heilsgeschichte verstehen läßt.

Noch läßt Melanchthon die dialektische Schulung der angehenden Theologen auf das Menschlich-Allgemeine gerichtet sein[113]. Noch stellt er ihnen die gleiche Aufgabe wie den Juristen, die Loci communes als Grundbegriffe sittlichen Verhaltens (regulae quaedam vivendi generales) zu erfassen und diesen natürlichen Gesetzen im Zusammenleben der Menschen Geltung zu verschaffen (F 4a). Noch versteht er auch die Dialektik des Römerbriefes in einem solchen ethisch-abstrakten Sinne. Von dem Augenblicke an, da er die theologischen Grundbegriffe des Apostels Paulus auf sich persönlich gerichtet sein lassen wird, auf sein Versagen vor dem Gesetz, auf die ihm geltende Gnadenzusage des Evangeliums, von da an wird er auch imstande sein, sie auf den Gang der biblischen Heilsgeschichte im Ganzen zu beziehen. Jener Augenblick fällt in das Jahr 1519, gehört in die Zeit, die zwischen der Drucklegung der Rhetorik und der Abfassung der Institutio und ihres Argumentums zum Römerbrief liegt[114].

111 So kann man also nicht mit Joachimsen, 31 von der Rhetorik von 1519 sagen, sie sei „schon ganz erfüllt von dem neuen Geist der paulinischen Theologie".

112 Theologorum literae maxima historicae sunt; E 1b.

113 Sie sollen dadurch erkennen, „quid affectus, quid virtus, quid vitium"; E 3a. Sie sollen dafür ihre Übungsbeispiele auch von den Oratoren und Dichtern übernehmen; ita civili iudicio et rerum communium sensu imbuentur; B 1b.

114 Beiläufig mache ich auf die Grundzüge einer Homiletik aufmerksam, die Melanchthon seiner Rhetorik eingefügt hat; der Abschnitt De sacris concionibus (G 3a — G 5a) ist, soweit ich sehe, in der Geschichte der evangelischen Predigt bisher unberücksichtigt geblieben; vgl. Herm. Hering: Die Lehre von der Predigt 1905, 115 f. Wie stark Melanchthon trotz allem, was dagegen spricht, von der reformatorischen Theologie bereits beeinflußt ist, wird hier besonders deutlich. Zwar wird das Amt des Predigers noch dem des humanistischen Erziehers gleichgesetzt, steht die Bildungsaufgabe der Predigt im Vordergrunde; vitae nostrae formandae negotium ist dem Prediger vorbehalten. Und die Polemik gegen die Entartungen, die die Predigt unter dem Einfluß eines mißverstandenen Aristoteles erlitten hat, zeigt, daß das humanistische Ideal der Eloquenz noch völlig überwiegt. Das artificium dispositionis, der richtige Aufbau der Rede, erscheint deshalb als entscheidend wichtig (G 5b).

Wir haben die dann anhebende Entwicklung im ersten Teil unserer Darlegung verfolgt. Sie hat die Loci-Lehre zu einem exegetischen Grundprinzip werden lassen, mit dessen Hilfe das Ganze der biblischen Heilsoffenbarung in seinem geschichtlichen Zusammenhang begriffen werden konnte. In dieser Exegese, die die antiken Stilformen in der Schrift wiederfindet, sie aber mit den Inhalten des paulinisch-reformatorischen Evangeliums gefüllt sieht, liegt die wissenschaftliche Bedeutung der Loci communes von 1521.

Wenn wir aber nun diesen Aufbau betrachten, fällt uns zunächst seine Einfachheit, der Verzicht auf alles rhetorische Beiwerk ins Auge. Und diese Einfachheit bedeutet Konzentration auf das Wesentliche. Gewiß empfiehlt Melanchthon ausschließlich die Themapredigt. Das hängt mit seinen rhetorischen Voraussetzungen zusammen. Die Predigt gehört entweder ins genus demonstrativum oder ins genus suasorium; sie lehrt oder sie lockt bzw. schreckt ab. Und in beiden Fällen greift sie auf das Material zurück, das die biblische Geschichte bietet. Die Themen selbst aber entnimmt Melanchthon ausschließlich dem Zusammenhang der Rechtfertigungslehre. Ist es ein einfaches Thema, so wählt er dafür biblische Grundbegriffe wie iustitia, lex, fides, peccatum. Aus ihnen werden auch die zusammengesetzten Themen entnommen: Omnia hominum opera peccata sunt; Liberum arbitrium sua natura in bonum ferri est impossibile; Lex non iustificat, gratia iustificat.

Beiderlei Themen werden nach demselben Schema behandelt: quid sit, quottuplex sit, unde fiat, quid efficiat; bei einem zusammengesetzten Thema (einem Urteil) muß das Schema sowohl auf das Subjekt wie das Prädikatsnomen der Aussage angewendet und das Ergebnis je aufeinander bezogen werden. Die konkreten Beispiele, an denen Melanchthon das Verfahren durchführt, zeigen, daß er schon einigermaßen in die reformatorische Theologie eingedrungen ist. Unter Anspielung auf Röm. 1,17 wird die Identität von fides und iustitia behauptet; Gott gießt uns beides ein ohne unser Verdienst und besiegt dadurch die sonst unüberwindliche Konkupiszenz und schafft alles Gute, das der Mensch an sich trägt. Jeder Begriff, jede Aussage wird so in letzter Klarheit erhellt; die Darstellung wirkt somit in sich selbst überzeugend. Dabei soll der einfältige Hörer nie überfordert werden; vor allem in der Wahl der Beispiele soll man sich seinem Verständnis anpassen. Alles, was von der Hauptsache ablenkt, ist verpönt. Firmae solidaeque rationes zu liefern, ist das Ziel dieser Predigtweise, in der klassische Einfachheit und reformatorische Tiefe einander unterstützen. Mit ihr ist ein neues Kapitel in der Geschichte der Predigt aufgeschlagen.