

Philipp Melanchthon als Reformator und Humanist

Günter Frank

Melanchthon wurde in der Gelehrtenwelt des europäischen Humanismus, die vor allem eine literarische Bewegung war, die sich an der Antike orientierte, groß. Bereits im Alter von 21 Jahren wurde er zum Professor für Griechisch an die Universität nach Wittenberg berufen. Schon bald geriet er jedoch in den Bannkreis der Reform-Ideen Martin Luthers und wurde in Folge zu einem der wichtigsten Mitstreiter für die Sache der Reformation. Melanchthon gilt heute als Reformator und Universalgelehrter von europäischem Rang.

I. ■

In der Vorbereitung auf das Reformationsjahr 2017 zeigte sich sehr schnell, wie sehr sich die mediale Öffentlichkeit auf den wichtigsten Akteur und Schauplatz, auf Martin Luther und sein Wirkungsort Wittenberg, konzentrieren würde.¹ Dies dokumentieren auch die neueren Veröffentlichungen, die versuchen, eine neue Sicht auf den Reformator zu werfen, um nur zwei unter diesen zu nennen: Volker Leppins Lutherdarstellung zeigt überzeugend, wie sehr sich Luthers Theologie der spätmittelalterlichen Mystik verdankte, die ihm über Johannes Tauler vermittelt worden war.² Volker Reinhardts neue Darstellung wiederum verdeutlicht vor dem Hintergrund bislang wenig beachteter Zeugnisse aus den vatikanischen Archiven die Auseinandersetzung zwischen Luther und dem Papst, bzw. der römischen Kurie als eines »clash of cultures«.³ Schon früh jedoch erhob sich Kritik an einer solchen Ausrichtung des Gedenkens der Reformation. Die Vertreter anderer reformatorischer Bewegungen, etwa der Schweiz oder

den Niederlanden, fragten danach, in welcher Hinsicht denn ihre reformatorischen Traditionen in das Blickfeld der öffentlichen Aufmerksamkeit geraten. Und tatsächlich ist ja immer sichtbarer geworden, dass die Reformation ein Ereigniszusammenhang darstellt, in dem nicht nur verschiedene Akteure und Schauplätze zu berücksichtigen sind, sondern möglicherweise sogar die Antwort der römischen Kirche Beachtung finden sollte, wie sie in



Der Wittenberger Reformator Martin Luther



Das europäische Netzwerk der Humanisten und Reformatoren, Städtezimmer Melancthonhaus

dem Konzil von Trient und der ihr folgenden »Katholischen Reform«⁴ bedeutsam wurde.⁵ Solche umfangreicheren Ereigniszusammenhänge im europäischen Kontext bieten dann etwa die Studien von Thomas Kaufmann »Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation«⁶, in der die Reformation in ihrem europäischen Kontext beleuchtet wird, sowie die Studie von Irene Dingel »Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse«, in der nun ausdrücklich dieser Ereigniszusammenhang vor dem Hintergrund der verschiedenen Schauplätze (Wittenberg, Genf, Zürich etc.) und Akteure (Luther, Melancthon, Zwingli, Calvin, etc.) dargelegt wird.⁷

Innerhalb dieser europaweiten Entgrenzung des Ereignisses der Reformation ist in

der jüngeren und jüngsten Forschung auch die besondere Bedeutung Philipp Melancthons für das Werden der Reformation deutlicher in das Interesse der Forschung gerückt. Schon auf der Frühjahrstagung zur Geschichte der Wittenberger Reformation, die aus Anlass des 450. Todestages Melancthons vom 18.3.–20.3.2010 in Wittenberg stattfand, wurde Melancthon als europäischer Reformator gewürdigt.⁸ Zahlreiche Reformations- und Theologiehistoriker zeigten auf dieser Tagung die vielfältige literarische Verflechtung Melancthons mit führenden Persönlichkeiten Europas, seine herausragende Rolle während der zeitgenössischen Religionsgespräche im Reich, seine europäische Ausstrahlung als Lehrbuchautor, seine Bedeutung für die Theo-



Melanchthon am »Brautportal« der Margarethenkirche in Gotha (Hans Weingartz, eigenes Werk, Wikimedia Commons)

logie der Reformation und für zahlreiche Kirchen-, Schul- und Universitätsordnungen seiner Zeit. Das neue Melanchthon-Handbuch, an dem internationale Autoren aus der Reformations- und Literaturgeschichte, der Phi-

losophie und Wissenschaftsgeschichte mitgewirkt haben und das im Reformationsjahr 2017 erscheinen wird, zeigt einmal mehr Melanchthon nicht nur als eine herausragende Gestalt der Zeit der Reformation, sondern auch als einen Universalgelehrten, der für fast alle wissenschaftliche Disziplinen seiner Zeit Lehrbücher verfasst hatte und auf diese Weise einen Bildungskanon schuf, der nicht nur einflussreich im werdenden Protestantismus wurde, sondern auch über die Konfessionsgrenzen hinaus Beachtung gefunden hatte.⁹ Schon in der Vergangenheit hatte sich diese herausragende Bedeutung in dem bekannten Begriffspaar »Melanchthon als Humanist und Reformator« wiederspiegelt. Was aber ist heute, nach einem halben Jahrhundert intensiver Forschung, näherhin damit gemeint?

II. ■

Melanchthon war Teil des europäischen Humanismus seiner Zeit, der einerseits eine literarische Bewegung darstellte, gleichzeitig jedoch den modernen, europäischen Bildungsgedanken hervorgebracht hatte, der wiederum seinen eigentlichen Ursprung im italienischen Humanismus besaß.¹⁰ Im Unterschied zum mittelalterlichen Bildungsgedanken, der einer innerweltlichen Bildung nur einen geringen Eigenwert beigemessen hatte, wird dieser nunmehr im Humanismus ausdrücklich bejaht. An die Stelle einer *reductio artium ad theologiam* – so ein fast gleichlautender Traktat von Bonaventura »*De reductione artium ad theologiam*«, verfasst zwischen 1255 und 1257, in dem alles Weltwissen auf die Theologie hingebordnet war – tritt nunmehr eine *reductio artium ad humanitatem*. Der italienische Humanismus hatte aus der Antike die Idee der Erziehung des Menschen zu seiner wahren Form,



Im Humanistenzimmer wird der Rückbezug der Humanisten zur Antike dargestellt

und zwar der *humanitas* gewonnen, die durch die Vervollkommnung jener Anlage erreicht wird, die den Menschen vom Tier unterscheidet: der Sprache. Sprache stiftet Gemeinschaft, ermöglicht die Verwirklichung von Gerechtigkeit, sie lehrt einen sittlichen Umgang und gegenseitiges Wohlwollen unter den Menschen. Sein zentraler Bildungsbegriff waren die *studia humanitatis*, also jene Studien, die den Menschen erst zum Menschen machen. Eine besondere Rolle spielte dabei von Anfang an die Rhetorik, die in der Überzeugung gegründet ist, dass Ordnung der Rede auch Ordnung des Geistes heißt, dass also richtiges Sprechen richtiges Denken und dann auch richtiges Handeln zur Folge hat.

Ausgehend von dieser allgemeinen Bestimmung des humanistischen Bildungsgedan-

kens, das diesen ausrichtet auf die Ausformung der *humanitas*, die gerade das Wesen des Menschen auszeichnet gegenüber allen anderen Lebewesen, sollen hier wenigstens in Skizzen die Leitlinien dieses Humanismus gezeichnet werden:

- Die Humanisten setzten sich in ein geradezu persönlich verstandenes Verhältnis zur Antike, zunächst zur römischen, dann aber auch zur griechischen. Charakteristisch war, dass sich die Humanisten unter einer veränderten Perspektive den antiken Autoren zugewandt hatten. Als sich Francesco Petrarca (1304–1374), der gemeinhin als Vater des Humanismus bezeichnet wird, dem Römer Cicero zuwandte, entdeckte er in dessen Sprache eine neue Art des Daseinsvollzugs, und zwar des in-

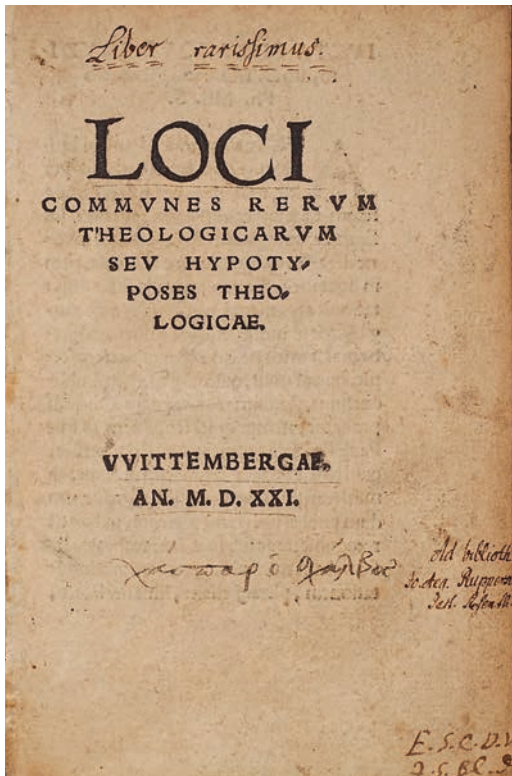


JOANNES Reuchlinus Doctor.

Johannes Reuchlin, Sammlung Melanchthonhaus

dividuellen Daseins in der Sprache. Indem man sich in einem Zwiegespräch mit dem antiken Autor begriff, fühlte man sich mit diesen in einer idealen Lebensgemeinschaft vereint. »Sie leben mit uns, wohnen bei uns und reden mit uns«, erklärte Petrarca.¹¹ Man schrieb sogar Briefe an längst verstorbene Vorbilder in der Antike, Petrarca etwa an Cicero, Seneca, Varro, Quintilian, Livius, Pollio und Homer. Der antike Autor wurde darüber hinaus mit seinen Büchern identifiziert. Bücher und ihre Sammlungen wurden zu einer wichtigen Leidenschaft der Humanisten. D. h., die idealtypisch begriffene Vergangenheit wird zum Leitbild einer Gestaltung der eigenen Gegenwart. Diese Zuwendung zur Antike hatte zu dem schlüssigen humanistischen Begriff *ad fontes* (zu den Quellen) geführt.

- Philosophisch bildete sich innerhalb einer solchen Sicht auf die Vergangenheit die Tradition einer *Philosophia perennis* (einer ewigen Philosophie) aus. Der hochbegabte Pico della Mirandola (1463–1497) hatte 1486 als 23-jähriger Humanist seine berühmten 900 Thesen publiziert, in denen er eine Vereinbarkeit aller Philosophien und Religionen aufzuweisen versuchte.¹² Der vatikanische Bibliothekar Annius von Viterbo (1432–1502) legte in seinen »*Antiquitatum variarum volumina XVII*« aus dem Jahr 1498 – eine der berühmtesten humanistischen Fälschungen – eine bibelkonforme Chronologie des Altertums vor, in der er eine *translatio sapientiae* (Überlieferung der Weisheit) der ersten Schöpfungs-Offenbarung erblickte. Einer seiner Nachfolger als vatikanischer Bibliothekar Agostino Steuco (um 1496–1548) entfaltete in seinem Traktat »*De perenni philosophia*« (Die ewige Philosophie), veröffentlicht 1540, eine höchst einflussreiche theologisch-philosophische Einheitswissenschaft.¹³ Die Grundidee dieser Tradition ist so einfach wie genial zugleich: die ursprüngliche Schöpfungsweisheit ist durch den Sündenfall verlorengegangen, über Noah aber den Völkern überliefert, wo sie in der Geschichte wieder aufgerichtet wird. Die ältesten Überlieferungen sind daher die vollkommeneren, weil sie näher an der ursprünglichen Schöpfungsweisheit heranreichten. Je näher die Menschen also an diese ältesten Überlieferungen gelangen, umso näher sind sie an der ursprünglichen Weisheit der Schöpfung.
- Vor diesem Hintergrund kommt der Kenntnis und dem Studium der alten Sprachen, Latein und Griechisch, eine herausragende Bedeutung zu. Ausgehend von der Cicero-Relektüre Francesco Petrarcas ging es nicht einfach um die Beherrschung dieser Spra-



Melancthon's berühmte Fassung
einer evangelischen Dogmatik

che als Werkzeug, sondern um ihre ästhetischen Qualitäten. In ganz Europa führte diese neue Perspektive zu einer umfassenden Rekonstruktion der antiken Sprach-, Text- und Lebenswelten, die zu einer umfangreichen Ciceronianismus-Debatte¹⁴ geführt hatte mit dem Ziel¹⁵, das Leben im Sinne der *humanitas* spürbar zu verbessern. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts, vor allem aber im Umkreis der Konzilien von Konstanz (1415–1416) und Basel-Ferrara-Florenz (1431–1445), und dann nach dem Fall von Konstantinopel (1453) gelangten griechisch sprechende Byzantiner nach Italien, wo sie Griechisch-Schulen gründeten, in denen sich die Humanisten nunmehr auch die antiken Schriften in griechischer

Sprache erschließen konnten.¹⁶ Johannes Reuchlin (1455–1522) etwa studierte in Rom bei dem Byzantiner Johannes Argyropulos (1415–1487) Griechisch. Melancthon berichtete später wiederholt, dass nach dessen Abschluss seiner Griechisch-Studien in Rom sein Lehrer Argyropulos ausgerufen haben soll »*Graecia nostro exilio transvolavit alpes*« (Das Griechische hat aus unserem Exil die Alpen überflogen).¹⁷

- Da die *humanitas* im Mittelpunkt des humanistischen Bildungsgedankens steht, bevorzugen die Humanisten vor allem die praktischen Wissens- und Bildungsformen der Antike. Rezipiert werden die praktische Philosophie des Aristoteles, Plato's »Republik« oder auch die staatsphilosophischen Schriften Ciceros. Dem entspricht die intensive Diskussion unter Humanisten in der Frage, welcher Lebensform der Vorzug gegeben werden soll, der *vita activa* oder der *vita contemplativa*. Die Mehrheit der Humanisten entschied sich für die lebens- und weltgestaltende *vita activa*.¹⁸
- Die Ausrichtung aller Bildung auf die *humanitas* führte gleichzeitig zu einer weiten Kritik am mittelalterlichen Wissenschaftsverständnis. Diese Kritik richtete sich nicht nur gegen die drei höheren Fakultäten Medizin, Jurisprudenz und Theologie, sondern auch gegen die propädeutische Artistenfakultät (*artes liberales*). Kritisiert wird alles Wissen, das nur zum Selbstzweck zu erlangen versucht wird und das nicht den Menschen als solchen fördert. Kritisiert wurde die Theologie, weil sie mit zu viel Logik und Philosophie betrieben wurde, wie auch spätmittelalterliche Logik (Suppositionslogik, *grammatica speculativa*)¹⁹, in der die Humanisten nutzlose Spitzfindigkeiten sahen.
- Das System, in dem die Humanisten die Bildung organisiert hatten, waren die *stu-*



Melanchthon eröffnet die erste evangelische, höhere Schule in Nürnberg 1526

dia humanitatis. Schlüsseldisziplinen der Erneuerung waren die Grammatik als notwendige Voraussetzung für Exegese und Textkritik und die Rhetorik, wie sie dem humanistischen Sprachideal entsprach. Ergänzt wurden die »sieben freien Künste« durch die Poetik, die im Studium von antiken Møsterautoren und poetologischer Schriften bestand, und der Geschichte, der noch einmal ein Schlüsselstellung zukam, weil die Humanisten ihr einen besonderen Bildungswert zuschrieben: indem Geschichte als moralische Beispielsammlung interpretiert wird, fungierten die antiken Historiker (Tacitus, Cäsar, Livius, Sallust) als Lehrer der Lebensweisheit ganz nach dem Ideal Ciceros: *historia magistra vitae* (Geschichte ist die Lehrmeisterin für das Leben).²⁰

III. ■

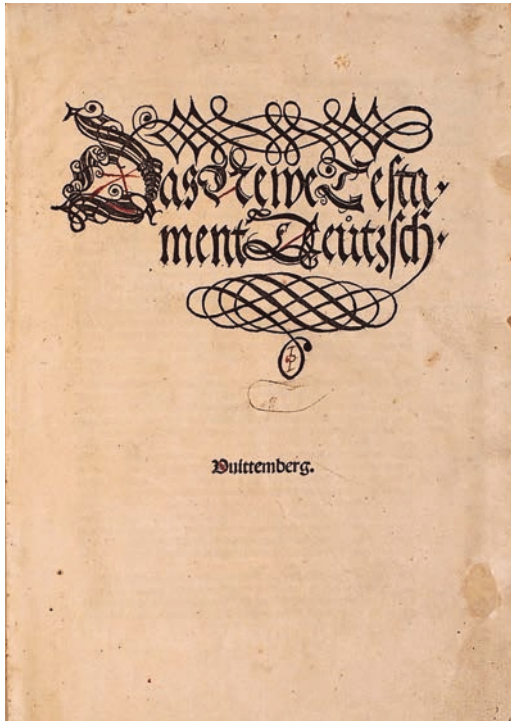
Das war die Welt, aus der Melanchthon kam, als er seine Griechisch-Professur in Wittenberg im August 1518 antrat. Schon vorher, noch in seiner Tübinger Studienzeit, hatte er sich bereits einen Namen unter den Humanisten gemacht. Erste wissenschaftliche Leistungen seiner Tübinger Zeit waren eine Terenz-Ausgabe, die Melanchthon von Erasmus höchstes Lob einbrachte, eine griechische Grammatik, die im Mai 1518 erschien, sowie seine für sein Humanismus-Verständnis wichtige Rede »*De artibus liberalibus*«²¹, mit der er sich um eine Reform des traditionellen Fächerkanons der freien Künste, ergänzt durch Literatur und Geschichte, bemühte. Auch seine erste Bearbeitung der antiken Rhetorik war bereits in Tübingen fertig, auch wenn sie erst 1519 in

Wittenberg gedruckt werden sollte. In Wittenberg selbst hatte bereits seit 1517 durch die Veröffentlichung von Luthers berühmten 95 Thesen eine neue Dynamik Fahrt aufgenommen. Schon in seiner 1519 gedruckten Rhetorik wurde offenbar, wie schnell Melanchthon von Luthers reformatorischer Theologie ergriffen worden war. Im Vorwort nennt er Erasmus, Reuchlin und Luther als Feinde der Scholastiker, Erasmus wird sogar gerühmt, als erster wieder die Theologie zu ihren Quellen geführt zu haben.²² Melanchthon verweist damit auf dessen epochale griechische Ausgabe des Neuen Testaments, die 1516 erschienen war und die eine ganze Bewegung einer philologischen Bibelexegese begründen sollte. In einer Vorrede an Theologiestudenten zu Luthers Psalmenkommentar (*Operationes in Psalmos*) vom März 1519 hob er hervor, dass nach einer 400-jährigen Herrschaft der Scholastik die echte Theologie durch Erasmus, Reuchlin, Capito, Oekolampad, Karlstadt u. a. wieder ans Licht gebracht worden war. Auch hier wird erneut Erasmus wegen seiner Sprachenkenntnis und seiner Ausgabe des Neuen Testaments hervorgehoben.²³

Am 27. Juni 1519 fand in Leipzig die berühmte Disputation zwischen Luther und Johannes Eck statt, an der Melanchthon als Zuhörer teilnahm. Auf dieser Disputation ging es u. a. um die Autorität der Konzilien und des römischen Pontifex. Melanchthon veröffentlichte im Anschluss einen Bericht, den er seinem älteren Studienfreund Oekolampad zusandte und in dem er festhielt, »kein Konzil könne neue Glaubensartikel aufstellen«.²⁴ In seinen Disputationen zur Erlangung des akademischen Grades eines *Baccalaureus biblicus* vom 9. September 1519²⁵, aufgrund deren Eck Melanchthon beim Kurfürsten anzeigte, betonte er klar das später so bezeichnete Schriftprinzip der reformatorischen Bewegung: »16.

Neben den (Glaubens-) Artikeln, deren Zeuge die Schrift ist, muss ein Katholik keine anderen (Glaubens-) Artikel glauben. 17. Die Autorität der Konzilien steht unterhalb der Autorität der Schrift.«

Im Februar 1520 erläuterte Melanchthon seine Überzeugungen, die er in seinen Baccalaureats-Thesen zum Ausdruck gebracht hatte, in einem offenen Brief an Johannes Heß in Breslau.²⁶ Melanchthon stellte hier noch einmal klar die Schrift über alle Traditionen. Konzile hätten nur Autorität, sofern sie schriftgemäß sind. Konzile könnten aber auch irren und auch ein Papst sei nicht unfehlbar. Menschliche Dogmen können also keinen verpflichtenden Charakter von Glaubensartikeln besitzen. Natürlich war auch in der mittelalterlichen Theologie – um hier erläuternd zu ergänzen – klar, dass die Schrift der tiefste Grund des Glaubens ist. Wie sollte man aber eine Schriftstelle verstehen, die dem Leser als dunkel erscheint? Hier hatten die Kirchenväter, vor allem Origenes, die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn entwickelt.²⁷ Danach unterschied man seit dem 5. Jahrhundert einen 4-fachen Schriftsinn: der Literalsinn bezog sich auf die wörtliche, geschichtliche Auslegung, der typologische auf die dogmatisch-theologische Auslegung, der tropologische auf die moralische Sinnebene und der analogische Sinn auf die endzeitlich-eschatologische Hoffnung. Aber auch in der Frage, was denn für einen Christen zum Heil zu glauben notwendig sei, wurde im Mittelalter eine breite Diskussion geführt. Als Theologen im 12. Jahrhundert diese Frage zu diskutieren begannen, wurde schnell sichtbar, dass man vor scheinbar unüberwindbaren Schwierigkeiten stand. Zunächst waren sie davon überzeugt, dass alles zum Heil zu glauben Notwendige in den Glaubensbekenntnissen (*symboli*) enthalten war. Allerdings gab es drei Glaubens-



Das sog. Septembertestament,
Luthers (und Melanchthons)
Übersetzung des Neuen Testaments

bekenntnisse der älteren Kirche: das Apostolicum, das Nicäno-Konstantinopolitanum und das Athanasianum. Diese Glaubensbekenntnisse unterschieden sich jedoch sowohl in den einzelnen Sätzen als auch in manchen Glaubenswahrheiten. Wie konnte man diese Widersprüche verstehen? Darüber hinaus gab es scheinbar Glaubenswahrheiten (etwa die Unzucht), die gar nicht Gegenstand eines Glaubensbekenntnisses waren. Diese Situation führte zu der Annahme, dass es auch Voraussetzungen und Folgerungen von Glaubensartikeln gebe, die zwar nicht ausdrücklich in diesen ausgedrückt sind, die aber nur dasjenige weiter vertiefen, was in einem solchen Glaubensartikel ausgedrückt ist. Albertus Magnus ging noch einen Schritt weiter, indem er lehrte, dass ein von einem rechtmä-

ßigen Papst einberufenes Konzil unter Anrufung des hl. Geistes etwas zu einem Glaubensartikel erklären könne, was nicht ausdrücklich Gegenstand eines Glaubensartikels sei. Man muss dabei betonen, dass die Theologen, die solche Lehrmeinungen entwickelt hatten, davon überzeugt waren, dass sie nicht etwas dem Glauben Fremdes aufstellten, sondern lediglich das näherhin auslegen wollten, was implizit in den Glaubensartikeln ausgedrückt sei. Im späten Mittelalter wurde vor diesem Hintergrund ein komplexes System von zum Heil des Menschen notwendigen Glaubenswahrheiten entwickelt (*veritates catholicae*), die gleichermaßen die kirchlichen, philosophischen Traditionen und Lehrmeinungen der Theologen berücksichtigten.

Martin Luther und die Reformatoren lehnten sowohl eine solche Lehre eines mehrfachen Schriftsinnes als auch die Theorie von verschiedenen, nicht biblischen Wahrheitsinstanzen für heilsnotwendige Glaubenswahrheiten ab. Für Luther war die Schrift ihre eigene Interpretin (*scriptura interpret sui*) und bedurfte keiner weiteren Auslegungstraditionen. Auch dass die Kirche neue Glaubensartikel aufstellen könne (etwa die Transsubstantiation), lehnten die Reformatoren ab.

Melanchthon hatte diese Betonung der Schriftsuperiorität auch zum bestimmenden Prinzip seiner ersten Dogmatik gemacht, die ihn zum Begründer der evangelischen Dogmatik werden ließ. Hierzu griff er auf eine Wissenschaftstradition zurück, die von Aristoteles begründet, durch Cicero und Boethius dem Mittelalter überliefert und die in den sogenannten Dialektiken der Humanisten erneuert worden war.²⁸ *Loci* ist die lateinische Übersetzung von *τόποι* (Orte, Gemeinplätze), die auf Aristoteles verweisen, der diese in seiner Topik behandelt hatte. Die Semantik eines solchen Verfahrens zur Gewinn-



Das Augsburger Bekenntnis von 1530,
verfasst von Melanchthon
(Fotos: Melanchthonhaus Bretten)

nung von Wissen aufgrund von *loci* ist sehr breit, sie bewegt sich zwischen Analytik, Enzyklopädik und Argumentations-Heuristik. Melanchthon verstand *loci* der Theologie als analytisch gewonnene, heilsgeschichtliche Grundbegriffe, wie sie aus den hl. Schriften gewonnen und in solchen *loci* kategorial verdichtet werden. Damit war das Schriftprinzip gleichzeitig das strukturierende Grundprinzip der Dogmatik. Melanchthon hatte ein solches hermeneutische Topik-Verfahren später zweifellos auf die Interpretation biblischer und theologischer Texte, aber auch auf die Predigtlehre angewandt. Historiographisch von Bedeutung ist, dass er – wie bereits erwähnt – dieses schon in seiner Tübinger Zeit entwickelte Verfahren auf seine

erste, protestantische Dogmatik *loci communes*, 1521, angewandt hatte. Denn bei der Arbeit an dieser Dogmatik bekennt er die Anleihen aus der Rhetorik in einem Brief vom 27. April 1520 an seinen Freund Johannes Heß. Zunächst habe er Anmerkungen zum Römerbrief beabsichtigt, nun aber, dem Rat der Redner folgend, *loci communes* geschrieben.²⁹ In seiner ersten Dogmatik von 1521, die er 1535 und 1543 noch einmal tiefgreifend überarbeitet hatte, an deren strukturierendes Prinzip er aber festhielt, lehrte er folgende, aus der Schrift gewonnene, kategorial verdichtete heilsgeschichtliche Grundbegriffe: Gott, Einheit Gottes, Trinität, Schöpfung, die Kräfte des Menschen, Sünde, Frucht der Sünde, Strafe, Gesetz, Verheißungen, Erneuerung durch Christus, Gnade, Frucht der Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, Vorbestimmung, sakramentale Zeichen, der Stand des Menschen, der Magistrat, Bischöfe, Verurteilung, Glückseligkeit. Melanchthons evangelische Dogmatik war epochal, nicht nur für die Wittenberger Bewegung, sondern auch für die reformierte Tradition.

IV. ■

Infolge der päpstlichen Bannbulle »*Exsurge Domine*« vom 15. Juni 1520, mit der Luther verurteilt worden war, wurde über ihn auf dem Wormser Reichstag 1521 auch die Reichsacht verhängt. Um nicht sein Leben zu riskieren, war er fortan an den Schutz seines Landesherren, des sächsischen Kurfürsten, gebunden. Damit wuchs nun aber Melanchthon – ob er es wollte oder nicht – die Rolle zu, die Interessen der Wittenberger Bewegung im Reich zu vertreten und zu verteidigen. Dies zeigte sich vor allem in einem der richtungweisenden Ereignisse der Reformations-

zeit, dem Augsburger Reichstag von 1530.³⁰ Auf Geheiß des Kaisers Karl V. druckte der Luthergegner Johannes Eck kurz vor Beginn des Reichstags 404 Thesen, in denen Luther als Häretiker inkriminiert werden sollte.³¹ Als »Gegenmittel« entschließt sich Melanchthon, jene Glaubensartikel zusammenzufassen, die die geänderten Kirchenbräuche der Wittenberger beinhalteten, gleichzeitig aber auch ihre Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen. Melanchthon war tatsächlich davon überzeugt, in der Lehre mit der katholischen, d. h. der allgemeinen Kirche übereinzustimmen. In den ersten 21 Artikeln versucht das Augsburger Bekenntnis, diese Übereinstimmung mit der Schrift und der Tradition nachzuweisen. Erst in den Artikeln 22–28 werden die Missstände der Kirche benannt und Wege aufgezeigt, wie diese zu beheben sind.

Nach der Verlesung der Bekenntnisschrift vor dem versammelten Reichstag am 25. Juni, an der Melanchthon aus protokollarischen Gründen nicht teilnehmen konnte, schrieb er am 4. Juli einen Brief an den päpstlichen Legaten Lorenzo Campeggio, in dem er betonte, dogmatisch mit der römischen Kirche übereinzustimmen und sogar die Irrlehrer bekämpfen zu haben.³² »Wir sind bereit, der römischen Kirche zu gehorchen, wenn sie nur [...] einiges wenige, das wir, selbst wenn wir wollten, nicht mehr rückgängig machen könnten, entweder toleriert oder genehmigt.« Nach Bekanntwerden dieses Briefes sah sich Melanchthon schwerster Anfeindungen ausgesetzt. Vor allem die Gesandten der Stadt Nürnberg, so etwa sein Freund Hieronymus Baumgartner, waren zutiefst empört. Bei allem muss man jedoch berücksichtigen, dass Melanchthons Bemühen auf dem Augsburger Reichstag gleichermaßen von der Furcht vor einem Religionskrieg als auch von seiner Sorge um die Einheit der Kirche bestimmt

war. Das Konzept der »CA« ist erst vor dem Hintergrund der Wahrung und der Wiedergewinnung der Einheit der Kirche zu würdigen. Dieses Konzept basierte auf drei Aspekten: 1. Verteidigung der geänderten Kirchenbräuche, 2. Betonung der Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche, 3. Wiederverbindung mit den Bischöfen, d. h. Anerkennung der bischöflichen Jurisdiktion.

Schon am 3. Juni hatte Melanchthon an Erzbischof Albrecht von Mainz geschrieben: »Wir setzten uns dafür ein, dass Ihr die kirchliche Jurisdiktion und den Gehorsam der Kirchen beibehaltet, und womöglich Weggenommenes zurückerhaltet, wenn Ihr den Unseren gewisses Weniges zugesteht, nämlich beiderlei Gestalt, die Priesterehe und die Gemeindegewissen, wie wir sie nun haben. Über die anderen Dinge werden die Unseren nicht großen Streit machen [...].«³³ Diese Überzeugung entsprach auch der von Luther³⁴ und vom Kurfürsten getragenen Position. Deshalb betont auch die CA: »Dies ist fast die Summe der Lehre bei uns. In ihr ist, wie man sehen kann, nichts enthalten, was abweicht von der Schrift oder von der katholischen oder der römischen Kirche, soweit sie uns aus den Kirchenvätern bekannt ist.«³⁵ Die Wittenberger Theologen betrachteten ihre Bekenntnisschrift als Ausdruck wahrer Katholizität. Aber war dieser Anspruch auch gerechtfertigt? Werfen wir kurz einen Blick auf die Ergebnisse der Verhandlungen über die einzelnen Artikel der Bekenntnisschrift:

1. Eine Einigung ohne weitere Diskussionen gab es in den Artikeln über das altkirchliche und christologische Bekenntnis (1, 3, 17), in der Frage der Kindertaufe (9), im Verständnis von Willensfreiheit und den Ursachen der Sünde (18, 19) sowie in der Wirksamkeit der Sakramente (13). Beim letzten Punkt war strittig das in der mittel-

alterlichen Theologie geprägte Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*. Berücksichtigt man, dass mit dem *ex opere operato* die Bejahung der Wirksamkeit der Sakramente unabhängig der Würdigkeit ihres Spenders verbunden ist, entsprach dies der Sache nach genau der Position Luthers wie Melancthons, die gegen die Täufer und Zwingli betont hatten, dass Taufe, Eucharistie und Absolution »nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben stehen«.³⁶

2. Nach Abklärung wurde eine Einigung in folgenden Artikeln erzielt: über die Erbsünde (2) und Rechtfertigung (4–6), über die Kirche (7, 8) und über das Abendmahl (10). Gerade im Blick auf die Rechtfertigungslehre vermerkte übrigens Melancthon im Jahr 1541 in einem Geleitbrief an den französischen König Franz I.: »Die Kontroverse über die Rechtfertigung haben die Zeiten selbst gemildert. Denn über viele Punkte gibt es unter den Gelehrten bereits Übereinstimmung, über die anfangs große Kämpfe waren.«³⁷
3. Teilweise Einigung wurde erzielt in den Artikeln über die Buße (12), den verdienstlichen Charakter der aus Glauben und Gnade gewirkten Werke (20), die Verehrung der Heiligen im Unterschied zu ihrer Anrufung (21). In diesen drei verbleibenden Artikel sah übrigens Johannes Eck, einer der wichtigsten römischen Theologen auf dem Reichstag, mehr eine Disputation um Worte als um die Sache.³⁸
4. Keine Einigung erzielte man bei den Artikeln, die der Entwurf des Reichstagsabschiedes vom 22. November ausdrücklich anführt: »der niesung des heiligen sacraments under beiderlay gestalt, der geistlichen personen ehe, der restitution der geistlichen entwenten gutter und der hei-

ligen messen halben.« Damit bestätigte jedoch das Ergebnis der Vergleichsverhandlungen in Augsburg, dass der ganze Streit letztlich um geänderte Kirchenbräuche handelte, dass man aber keine Lehre habe, die von der allgemeinen, katholischen Kirche abweicht.

Am 15. Mai 1530 hatte übrigens auch Martin Luther an den sächsischen Kurfürsten Johann den Beständigen geschrieben: »Ich habe Magister Philipps Verteidigungsschrift überlesen: die gefällt mir sehr wohl und weiß nichts daran zu bessern noch ändern, würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann. Christus, unser Herr, helfe, dass sie viel und große Furcht schaffe, wie wir hoffen und bitten. Amen.« Es ist ein bedauernswerter Irrtum der Wirkungsgeschichte Melancthons, dass aus diesem positiven Urteil Luthers in abschätziger Weise der »Leisetreter Melancthon« wurde. Luther selbst hatte keine Einwände gegen die CA als solche, aber er wandte sich gegen die falsche Hoffnung, ein Ausgleich könne tatsächlich auch realisiert werden.

Wie wir wissen, scheiterte dennoch das Augsburger Religionsgespräch. Die Gründe für dieses Scheitern lagen jedoch weniger in theologischen Fragen. Die Reichsstädte, vor allem Nürnberg verweigerten der Anerkennung der bischöflichen Jurisdiktion ihre Zustimmung, die römische Seite verweigerte eine Anerkennung der offenen Artikel, in denen es letztlich, wie ich darzulegen versucht habe, um die geänderten Kirchenbräuche ging und nicht um die zentralen Lehren der Römischen Kirche.

Es dauerte bis zum 450. Jubiläum der »*Confessio Augustana*« im Jahr 1980, bis diese ökumenische Bedeutung, ja Katholizität der Augsburger Bekenntnisschrift erneut ins Be-

wusstsein trat und auch kirchenamtlich Anerkennung fand.³⁹ Es war Melanchthon, der mit seiner Formulierung des Augsburger Bekenntnisses die Katholizität der Wittenberger Bewegung bewahrt hatte.

Anmerkungen

- 1 Der folgende Beitrag versteht sich als eine einführende Übersicht. In den Anmerkungen wird nur auf die wichtigsten Veröffentlichungen verwiesen.
- 2 Volker Leppin: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.
- 3 Volker Reinhardt: *Luther der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016.
- 4 Zu Begriff und Wertung der »Katholischen Reform« vgl. Rolf Decot: *Art. Katholische Reform. I. Begrifflichkeit*, in: *EdN 8* (2007) 454 f. Zur neueren Wertung: John W. O'Malley: *Trent. What happened at the Council?*, Cambridge 2013; Wim Françoise, Violet Soon: *The Council of Trent*, 3 Bde., Göttingen 2017 (im Druck).
- 5 Eine solche konfessionsumgreifende Wertung wurde anlässlich einer Vortragsreihe in Karlsruhe/Bretten aufgegriffen. Die Beiträge sind veröffentlicht in: Günter Frank u. a., *Von der Reformation zur Reform. Neue Zugänge zum Konzil von Trient*, Freiburg i. Br. 2015.
- 6 Thomas Kaufmann: *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2016.
- 7 Irene Dingel: *Die Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse*, Göttingen 2016.
- 8 Die Beiträge dieser Tagung sind veröffentlicht in: Irene Dingel, Armin Kohnle: *Philipp Melanchthon, Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*, Leipzig 2011.
- 9 Günter Frank (Hg.): *Melanchthon-Handbuch*, Berlin 2017.
- 10 Vgl. zum Folgenden: August Buck: *Der italienische Humanismus*, in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 1: 15. bis 17. Jahrhundert. *Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe* (hrsg. v. Notker Hammerstein), München 1996, 1–56.
- 11 Zitiert nach August Buck: *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Freiburg/München 1987, 138.
- 12 G. Pico della Mirandola: *Conclusiones nongentae. Le Novecento Tesi dell'anno 1486* (lat.-italien.), hrsg. v. Albano Biondi, Firenze 2009.
- 13 Ausführlich hierzu: Günter Frank: *Art. Christentum/Kirche*, in: *DNP. Suppl. 9* (2014) 214–231, hier: 224–226; ders., *Philosophia perennis als christliche Einheits- und Universalwissenschaft*, in: *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch* (hrsg. v. Herbert Jaumann, Gideon Stiening), Berlin/New York 2016, 319–343.
- 14 Jörg Robert: *Die Ciceronianismus-Debatte*, in: *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch* (hrsg. v. Herbert Jaumann), Berlin/New York 2011, 1–54.
- 15 Elisabeth Stein: *Art. Latein*, in: *EdN 7* (2008) 624–630.
- 16 Ausführlich hierzu: Günter Frank: *Philipp Melanchthon und die europäische Kulturgeschichte*, in: *Fragmenta Melanchthoniana*, Bd. 2: *Gedenken und Rezeption – 100 Jahre Melanchthonhaus* (hrsg. v. Günter Frank, Sebastian Lalla), Ubstadt-Weiher u. a. 2003, 133–146, hier bes. 135–141. Vgl. darüber hinaus Johannes Helmuth: *Wege des Humanismus. Studien zur Praxis und Diffusion der Antikeleidenschaft im 15. Jahrhundert*, Tübingen 2013.
- 17 So etwa in seiner Rede aus dem Jahr 1533 »De studio linguarum« (CR 11, 238) und auch in seiner Rede über seinen berühmten Pforzheimer Lehrer »De Capnione Phorcensi« aus dem Jahr 1552 (CR 11, 1005).
- 18 Vgl. zur auch im Mittelalter anhaltenden Diskussion Maria Bettetini, Francesco D. Paparella, *La Felicità nel Medioevo: Louvaine-La-Neuve* 2005.
- 19 Theo Kobusch: »*Grammatica speculativa*«, in: *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky* (hrsg. v. Tilman Borsche), München 1996, 77–93.
- 20 Eckhard Keßler: *Die Ausbildung der Theorie der Geschichtsschreibung im Humanismus und in der Renaissance unter dem Einfluss der wiederentdeckten Antike*, in: *Die Antike-Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance* (hrsg. v. August Buck, Klaus Heitmann), Weinheim 1983 (Mitteilung X der Kommission für Humanismusforschung, DFG), 29–49.
- 21 CR 11, 5–14.
- 22 Vgl. zum Folgenden ausführlich Heinz Scheible: *Melanchthon – Vermittler der Reformation*, München 2016, 70–72.
- 23 MBW.T 47.
- 24 MBW.T 59, 136 f.
- 25 MSA 1, 23–25.
- 26 MBW.T 76.

- 27 Vgl. zum Folgenden ausführlich: Henning Graf Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung*, Band 2: *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994; Henri de Lubac: *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn – Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999 (*Theologia Romanica* 23).
- 28 Ausführlich hierzu die Studie des Vf., *Topik als Methode der Dogmatik. Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit*, Berlin/Boston 2017, 166–177 (über Melanchthon).
- 29 MBW.T 84, 70–75.
- 30 Die Rolle Melanchthons auf dem Augsburger Reichstag ist in den vergangenen Jahrzehnten häufig untersucht worden. Einige Beiträge finden sich in dem Band: *Der Theologe Melanchthon* (hrsg. v. Günter Frank), Stuttgart 2000 (MSB 5); ich folge hier der Darstellung von Heinz Scheible (wie Anm. 22) 128–140, und den gelehrten Untersuchungen von Vinzenz Pfnür: *Excommunicatio und amicum colloquium. Das Religionsgespräch auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 auf dem Hintergrund der Frage des Lutherbannes*, in: *Unterwegs zum einen Glauben. FS Lothar Ullrich* (hrsg. v. Wolfgang Beinert, Konrad Feiereis, Hermann Josef Röhrig), Leipzig 1997, 448–460; grundlegend schon ders., *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Diss. theol. Münster 1969/70) (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte; 60), Wiesbaden 1970.
- 31 Wilhelm Gussmann: *Johann Ecks Vierhundertvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530*, Kassel 1930.
- 32 MBW.T 952.
- 33 MSA 7/2, Nr. 158, 26–32.
- 34 WA 30 II 340–344.
- 35 Beschluss des ersten Teils der CA.
- 36 WA 30 II, 499.
- 37 MBW.T 1467.
- 38 Karl Eduard Förstemann: *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. 2: Von der Übergabe der Augsburger Confession bis zum Schluss des Reichstages*, Osnabrück 1966, 292.
- 39 *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. I–II, hrsg. v. Harding Meyer u. a. Paderborn/Frank-

furt a. M. 1983–1992; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hrsg. v. Karl Lehmann und Wolfhardt Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986; LUTHERISCHER WELTBUND / PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen Offiziellen Feststellung*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1999. Vgl. darüber hinaus: Vinzenz Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 60); ders., *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? Zu einer aktuellen Frage des katholisch-lutherischen Dialogs*, in: *IKaZ* 4 (1975) 298–307; ders., *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? (II)*, in: *IKaZ* 5 (1976) 374–381; ders., *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?*, in: *IKaZ* 5 (1976) 477 f (Stellungnahmen); *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen* (hrsg. v. Harding Meyer, Heinz Schütte), Paderborn/Frankfurt a. M. 1980, 333; vgl. auch: *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch* (hrsg. v. Fritz Hoffmann, Ullrich Kühn), Berlin 1980; Bernhard Dittrich: *Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio*, Leipzig 1983 (EThSt 51), eine Untersuchung der ökumenischen Perspektiven des Traditionsverständnisses in der von Melanchthon verfaßten »CA« sowie in der »Confutatio«.



Anschrift des Autors:
 Prof. Dr. Günter Frank
 Europäische Melanchthon-
 Akademie Bretten
 Melanchthonstraße 1–3;
 75015 Bretten
 Email:
 dr.frank@melanchthon.com