

de Gruyter Lehrbuch

Gunther Wenz

Theologie
der Bekenntnisschriften
der evangelisch-lutherischen
Kirche

Eine historische und systematische Einführung
in das Konkordienbuch

Band 2



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wenz, Gunther:

Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche : eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch / Gunther Wenz. – Berlin ; New York : de Gruyter.

Bd. 2 (1997)

(De-Gruyter-Lehrbuch)

ISBN 3-11-015756-X

ISBN 3-11-015755-1

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz: Büro für Textgestaltung, Reinhold Werth, München

Druck: W. Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer GmbH, Berlin



Gesetz und Gnade
Lukas Cranach d.Ä., Werkstatt, um 1535
Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum

Martin Luther und die Reformation in Deutschland
Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers
Veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg
in Zusammenarbeit mit dem
Verein für Reformationgeschichte
Frankfurt am Main (Insel Verlag) 1983
© Germanisches Nationalmuseum

VORWORT

Die Weißenburger haben im Gefolge der Nürnberger die Konkordienformel nicht unterzeichnet.¹ Gleichwohl soll die Widmung des ersten Bandes auch für den zweiten aufrechterhalten werden. Denn daß man in Weißenburg trotz Nichtunterzeichnung der Formula Concordiae am evangelisch-lutherischen Bekenntnis festhalten wollte und tatsächlich festgehalten hat, ist offenkundig. Einen schönen Beleg hierfür bietet das Konfessionsgemälde, das noch heute in der St.-Andreas-Kirche der ehemaligen fränkischen Reichsstadt zu sehen ist. Es wurde 1606 bei dem Nürnberger Maler Wolff Eisenmann in Auftrag gegeben und schließt in Thema und Durchführung an eine Reihe bekannterer Vorbilder an.² Gleich einem Flügelaltar ist das Hauptgemälde von vier korrespondie-

¹ Vgl. I. Dingel, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996, 31. Der zu befürchtende Streit mit Ansbach-Brandenburg, das das Patronatsrecht über die Weißenburger Pfarrei innehatte, blieb aus: „Man erkannte sich bald im Luthertum als Glaubensbrüder an, ob mit oder ohne Konkordienformel.“ (E. Sehling [Hg.], *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. XI: Bayern, I. Teil: Franken, Tübingen 1961, 656. Zur Weißenburger Kirchenordnung von 1528 sowie zur Kirchenregimentsordnung um 1590 vgl. a. a. O., 657–664 bzw. 665–667; die in § 6,5, Anm. 78 erwähnte Annahme einer durch kursächsische Theologen anlässlich ihrer Rückreise von Augsburg 1530 erfolgte Weißenburger Kirchenvisitation wird a. a. O., 655 f. für falsch erklärt.) Auch Nürnberg – „im Zeitalter der Reformation mit möglicherweise 50 000 Einwohnern eine der größten deutschen Städte“ (A. Schindling, Nürnberg, in: ders./W. Ziegler [Hg.], *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 1, Münster ²1989, 33 – 42, hier: 33) und in politischer und kirchenpolitischer Hinsicht Vorbild Weißenburgs – gehört nicht zu den Unterzeichnern des Konkordienwerkes. Erst im Verlauf des Dreißigjährigen Krieges vollzog sich in der evangelischen Kirche Nürnbergs „der definitive Umschwung vom Philippismus zum strikten Luthertum“ (a. a. O., 40; zur Zurückweisung der Konkordienformel in Nürnberg vgl. im einzelnen H. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581*, Bd. III, Marburg 1857, 299 ff.; vgl. auch 308, Anm.).

² Vgl. A. March, *Bilder zur Augsburger Konfession und ihren Jubiläen*, Weißenhorn/Bay. 1980.

renden Szenen seitlich gerahmt: Gezeigt werden das Passahmahl vor dem Auszug aus Ägypten und in Entsprechung hierzu das Abendmahl Christi, sodann der Durchzug der Israeliten durch Schilfmeer, dem nicht die Taufe, sondern die Übergabe der *Confessio Augustana* zugeordnet wird. „Der Kaiser sitzt in prunkvoller Rüstung auf dem Thronessel, zu seiner linken Seite der Erzbischof von Mainz und vor ihm kniend der Kurfürst von Sachsen – den Kurhut zur Seite gelegt – mit den Bekenntnisschriften. Beigegeben sind ihm die Worte aus dem 119. Psalm, die auch auf dem Titelblatt der Augsburger Konfession stehen: ‚Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.‘ Unter den Bekennern hebt sich der Vertreter von Weißenburg durch seinen weißen Pelz von den Abgeordneten der anderen Städte deutlich hervor.“³

Im Unterschied zu den Vorbildern ist diese Szene, wie gesagt, in eines der Seitengemälde verlegt worden. Im Zentrum hingegen steht, wie es sich gehört, das gottesdienstliche Geschehen – hingeordnet auf den dreieinigen Gott, welcher in der mit der dreifachen Krone des Weltenherrschers versehenen Person Gottvaters, in derjenigen Jesu Christi als des auferstandenen Gekreuzigten und in der Gestalt einer herabkommenden Taube, welche die Person des kircheschaffenden Hl. Geistes symbolisiert, wesenseinig sowie in bildimmanenter und den Rahmen des Bildes zugleich transzendierender Weise vorstellig wird. Als geistliche Vollzüge der Kirche, in welcher der Geist des in Jesus Christus offenbaren Gottes wirksam ist, werden neben Christenlehre, Chorgesang und Trauung die Taufe, das Abendmahl und das Bußinstitut abgebildet. Ein Großteil der Stifter kommuniziert am Tisch des Herrn, unter ihnen Johann Roth samt Ehefrau, dessen Vorfahre als Vertreter der Stadt am Augsburger Reichstag teilgenommen hatte. Eine weitere Stiftergestalt, der Kärntner Emigrant Balthasar Christalnig, waltet im Beichstuhl seines Amtes. Auf der Kanzel aber steht der Weißenburger Stadtpfarrer Georg Nudinger – auf die eherne Schlange zwischen ihm und dem Gekreuzigten verweisend.

Wovon mit Bezug auf die *Confessio Augustana* und unter Ein-schluß ihrer Apologie, des Traktats und der Schmalkaldischen Ar-

³ A. a. O., 52.

tikel bereits geredet wurde und noch zu reden sein wird, ist damit auf eindrucksvolle Weise bezeichnet. Eigens bemerkt zu werden verdient, daß sich im Weißenburger Konfessionsgemälde im Unterschied zu den Vorbildern, von denen sich das vermutlich älteste im Herrenchor der St.-Johannis-Kirche zu Schweinfurt findet, ein expliziter Verweis auf eine Verurteilung der Ketzer – sei es römisch-katholischer, sei es calvinistischer Provenienz – nicht finden läßt. Ob dies der Sache nach etwas zu tun hat mit der Weißenburger Reserve der Konkordienformel gegenüber, bleibe dahingestellt. Eine Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche freilich wird um das Häresieproblem ebensowenig herumkommen, wie sie die Formula Concordiae einfachhin aussparen kann. Dennoch ist gerade nach Maßgabe des Selbstverständnisses der Konkordienformel bekenntnistheologisch zwischen – wenn man so will – Proto- und Deuteronormativität zu unterscheiden mit der Konsequenz, daß lutherische Kirchengemeinschaft von der förmlichen Zustimmung zur FC nicht unmittelbar abhängig gemacht werden darf. Es kann also bei der erfolgten Widmung bleiben.

Auch ansonsten hat, was im Vorwort zum 1. Band zu lesen steht, nach wie vor seine Richtigkeit. Ausdrücklich wiederholt sei der Dank an Frau Hella Schuch und die Herren Stefan Dieter, Dekan i. R. Prof. Dr. Martin Elze und Dr. Bernd Oberdorfer, hinzugefügt derjenige an meine Münchner Sekretärin Frau Gabi Berger. Was die dem 2. Band beigegebenen Register anbelangt, für deren Erstellung ich Frau Dr. Friederike Nüssel herzlich danke, so enthält das Personenregister keine Autorennamen. Auch auf eine gesonderte Bibliographie wurde verzichtet. Eigens verwiesen sei daher an dieser Stelle auf das 3285 Titel umfassende, bis in die 80er Jahre unseres Jahrhunderts reichende Bücherverzeichnis zu den lutherischen Bekenntnisschriften, das D. P. Daniel und Ch. P. Arand zusammengestellt haben.⁴ Es umfaßt Publikationen zum Konkordienbuch insgesamt sowie zu den einzelnen in ihm vereinten Texten, abgesehen von den altkirchlichen Symbolen.⁵

⁴ D. P. Daniel/Ch. P. Arand, A Bibliography of the Lutheran Confessions, St. Louis/Missouri 1988 (Sixteenth Century Bibliography 28); für die Zeit von 1940 bis 1955 vgl. ferner: Bibliographie de la Réforme 1450–1648. Prem. Fasc.: Allemagne – Pays Bas, Leiden 31964.

⁵ Zu den Auswahlkriterien vgl. D. P. Daniel/Ch. P. Arand, a. a. O., III.

Wenn ich zum Schluß die gewisse Überzeugung äußere, gegen die betrübliche Erfahrung gefeit zu sein, die nach G. Wolfs Urteil schon manch einem mit der Reformationsgeschichte Beschäftigten zuteil wurde, daß nämlich „Dinge, die er neu erforscht zu haben glaubte, bereits bei Seckendorf standen“⁶, dann geschieht dies nicht aus Übermut, sondern ausschließlich in der Absicht, noch einmal die Intention vorliegender Untersuchung zu verdeutlichen und gegen Mißverständnisse abzusichern: Beansprucht wird nicht und nirgends, neue reformationshistorische Forschungsergebnisse erbracht zu haben; Ziel ist es vielmehr, auf der Basis des historisch bereits Erforschten den ursprünglichen Bekenntnisstand evangelisch-lutherischer Kirche aktuell vorstellig zu machen und dem gegenwärtigen theologischen Bewußtsein zur Einsicht zu bringen.

München, 25. September 1997

Gunther Wenz

⁶ G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. Bd. I: Vorreformation und Allgemeine Reformationsgeschichte, Gotha 1915, 9 im Kontext eines noch heute instruktiven Überblicks über Epochen der Reformationsgeschichtsschreibung (1–48). Vom Studium der Bekenntnisschriften und Symbolik handelt Wolf im zweiten Band seiner Quellenkunde (Kirchliche Reformationsgeschichte. I. Teil, Gotha 1916, 39–57). Zu dem kurz nach Erscheinen des 1. Bandes des vorliegenden Werkes veröffentlichten Sammelband zur „Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften“ von H. G. Pöhlmann, T. Austad und F. Krüger (Gütersloh 1996) vgl. meine Rezension in: ThLZ 122 (1997), Sp. 488 – 490.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	7
INHALTSVERZEICHNIS	II
EINLEITUNG II.....	15
§ 10 DIE RECHTFERTIGUNG DES SÜNDERS.....	59
1. Vom Unwesen der Sünde	60
2. Willensfreiheit und Sündenursache	82
3. Schuldbewußtsein und Reue oder: von rechter Buße	98
4. Der Rechtfertigungsbegriff und seine Bestimmungsmomente.....	117
5. Wider die Selbstrechtfertigung.....	142
6. Die Gerechtigkeit des Glaubens.....	160
7. Glaube und Liebe.....	176
8. Die Werke des Glaubens.....	197
9. Der Lohn der Werke und das Problem ihrer Verdienstlichkeit	220
§ 11 DIE KIRCHE UND IHR AMT.....	237
1. Die Kirche als congregatio sanctorum.....	238
2. Von der Verborgenheit der Kirche	260
3. Congregatio sanctorum und Heiligenverehrung	277
4. Die Einheit der Kirche und ihre Kriterien	300
5. Das Gnadenmittelamt der Kirche und seine Ordnung	315
6. Priesterzölibat und Mönchsprofeß	336
7. Ordination und Ordinationsvollmacht.....	354

8. Kirchenordnung und episkopale Jurisdiktion	370
9. Papsttum und kirchlicher Einheitsdienst	412
10. Kirche und weltliches Regiment	437
IV. LUTHERISCHE KONFESSION:	
Die Konkordienformel	465
§ 12 ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DER KONKORDIENFORMEL	467
§ 13 THEOLOGIE DER KONKORDIENFORMEL	541
1. Erbsünde und Willensverkehrung	542
2. Gerechtigkeit Christi und gute Werke	581
3. Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und das Problem eines tertius usus legis	623
4. Herrenmahl und Christuspräsenz	645
5. Höllenfahrt Christi und Heilsprädestination	712
6. In statu confessionis	734
EPILOG	751
REGISTER	781

BAND I

VORWORT

INHALTSVERZEICHNIS

ZUR EINFÜHRUNG

EINLEITUNG I

§ 1 GESETZ UND EVANGELIUM: LUCAS CRANACH D. Ä.
ALS MALER DER WITTENBERGER REFORMATION

**I. DAS KONKORDIENBUCH:
Christliches Zeugnis als Schriftauslegung
in der Kontinuität der altkirchlichen Symbole**

§ 2 DIE WITTENBERGER REFORMATION UND IHR BEKENNTNIS

1. Kirchenreform und Reformationskirchen
2. Bekenntnis und Konfession
3. Konfessionsstreit und politische Ordnung
4. Das Konkordienbuch und seine Bestände

§ 3 DIE URKUNDE DES GLAUBENS

1. Glaubensbekenntnis und kirchliche Tradition
2. Die Heilige Schrift als evangelisches Geistzeugnis
und kanonische Norm des Glaubens
3. Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften

**II. REFORMATORISCHE EINSICHT:
Der Kleine und der Große Katechismus**

§ 4 ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE VON LUTHERS KATECHISMEN

§ 5 DIE HAUPTSTÜCKE CHRISTLICHER LEHRE

1. Das erste Hauptstück: die Zehn Gebote
2. Das zweite Hauptstück: der Glaube
3. Das dritte Hauptstück: das Vaterunser

**III. EVANGELISCHER GLAUBE:
Das Augsburger Bekenntnis, die Apologie der Confessio
Augustana, die Schmalkaldischen Artikel und der Traktat
von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes**

- § 6 DER AUGSBURGER REICHSTAG 1530
1. Der Universalmonarch
 2. Campeggio, die Kurie und das Konzil
 3. 15. Juni 1530: der Einzug des Kaisers
 4. Protestantische Fürsten und ihr Gefolge
 5. Repräsentanten städtischer Reformation
 6. 25. Juni 1530: evangelisches Bekenntnis in historischem Kontext
 7. 3. August 1530: die Confutatio
 8. Ausgleichsverhandlungen und Reichstagsabschied
- § 7 DIE CONFESSIO AUGUSTANA UND IHRE APOLOGIE
1. Verteidigung kursächsischer Kirchenreform: die sog. Torgauer Artikel
 2. Reformapologie und Bekenntnis des Glaubens: zur Doppelpoligkeit der CA
 3. Bekenntnis und Bündnis: die Schwabacher und Marburger Artikel
 4. Kursächsischer Partikularismus und protestantische Integration: die Vorrede der CA und ihre Entwürfe
 5. Text und Variation: Endredaktion, authentische Gestalt und Fortschreibung der CA
 6. Die Apologie der Confessio Augustana
- § 8 LUTHERS STELLUNG ZUM AUGSBURGER BEKENNTNIS, DIE SCHMALKALDISCHEN ARTIKEL UND MELANCHTHON'S TRAKTAT
1. Der Reformator auf der Veste Coburg
 2. Pax politica und Widerstandsrecht
 3. Schmalkalden 1537
 4. Fragen der Gliederung und dogmatischen Organisation (Zwischentext)
- § 9 DER DREIEINIGE GOTT UND DIE VERMITTLUNG DES HEILS
1. Gott in Christus
 2. Das Wirken des Geistes im leiblichen Wort
 3. Die Taufe
 4. Die Forderung allgemeiner Kelchdarreichung
 5. Eingestifteter Sinn und evangelisches Wesen des Herrenmahls
 6. Der Streit um das Meßopfer
 7. Die Bußbeichte
 8. Das Sakrament der Absolution und seine Wahrnehmung in reuigem Glauben
 9. Die Früchte der Buße und das Problem zu leistender Satisfaktion

EINLEITUNG II

In seinem 1528 erschienenen Dialog „Ciceronianus sive De optime dicendi genere“ läßt Erasmus von Rotterdam einen gewissen Bulephorus, der niemanden anders als den Autor selbst repräsentiert, genüßlich über einen Menschen spotten, „qui multis diebus se torserat nec adhuc potuerat orationis exordium invenire, quod affectaret melius dicere quam posset“, „der sich tagelang vergeblich plagte, den Anfang für eine Rede zu finden, weil er den Ehrgeiz hatte, sich besser auszudrücken, als er es konnte“¹. Um nicht Anlaß für ähnliches Gespött zu geben, sei die Bitte geäußert, den

¹ Erasmus von Rotterdam, *Ciceronianus sive De optimo dicendi genere*. Der Ciceronianer oder Der beste Stil. Ein Dialog, in: ders., *Ausgewählte Schriften*. Acht Bände. Lateinisch und Deutsch. Hg. v. W. Welzig, Darmstadt 1968 ff., Bd. 7, 2–355, hier: 212 ff. (= Welzig 7, 212 ff. Die Ausgabe von Welzig wurde den nachfolgenden Ausführungen nicht zuletzt deshalb zugrunde gelegt, um die Notwendigkeit einer beigegebenen Übersetzung jeden lateinischen Zitats zu vermeiden.) Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Erasmus von Rotterdam, *Enkomion moriae sive laus stultitiae*. Das Lob der Torheit, in: Welzig 2, 8–11, hier: 12; „ii ... cum orationem totis triginta annis elaboratam, nonnumquam et alienam proferunt, tamen triduo sibi quasi per lusum scriptam, aut etiam dictatam esse deierant.“ Wie sich der Terminus „Konfession“ als Bezeichnung einer denominationellen Sonderorganisation nicht vor 1800 nachweisen läßt (vgl. § 2,2), so wurde auch der Begriff „Humanismus“ erst 1808 geprägt und zwar von dem Pädagogen, Theologen und nachmaligem Münchner Oberkonsistorialrat Friedrich Immanuel (von) Niethammer (vgl. L. W. Spitz, Art. Humanismus/Humanismusforschung, in: TRE 15, 639–661, hier: 639 sowie C. Menze, Art. Humanismus, Humanität, in: HWPh 3, Sp. 1217–1219). Nichtsdestoweniger reicht die durch den Humanismusbegriff bezeichnete Bewegung geistigen Lebens Jahrhunderte zurück und hat sich nicht nur im Italien des Trecento und Quattrocento, sondern auch im Zeitalter der deutschen und außerdeutschen Reformation als höchst einflußreich erwiesen. Mag auch der Konfessionalisierungstrend, dessen Verständnis Einleitung I dieses Werkes vorzubereiten suchte, sich letztlich als geschichtlich wirksamer und folgenreicher erwiesen haben, so kann gleichwohl eine angemessene Würdigung der Wittenberger Reformation und ihrer Bekenntnistradition ohne Berücksichtigung des Humanismus nicht gelingen. Dem versucht Einleitung II Rechnung zu tragen, wobei Erasmus und Melanchthons Verhältnis zu ihm paradigmatische Bedeutung zugemessen wird.

Redeanfang als bereits vollzogen hingehen zu lassen und die Aufmerksamkeit sogleich den Bestimmungen zuzuwenden, welche der Humanistenfürst in seinem „Enchiridion militis christiani“² dem Verhältnis von äußerem und innerem Menschen zukommen läßt. Daß diese Bitte unter erasmischen Bedingungen nicht unbillig ist, läßt sich unschwer den Ausführungen des Rotterdammers „De petitoria epistula“ entnehmen, wie seine Einleitung zum Briefeschreiben sie enthält.³ Zwar können sich Gelehrte, denen eine Einleitung erst dann als rhetorisches Glanzstück gilt, wenn sie mit dem Thema gar nichts zu schaffen hat, des Lobes der Torheit gewiß sein (Welzig 2, 152: „At hi docti praeambulum suum, sic enim vocant, ita demum eximie Rhetoricum fore ducunt, si nusquam quidquam habeat cum reliquo argumento confine ...“) und das um so mehr, als stultitia es mit dem Sprichwort hält: „Lobe dich ruhig selbst, wenn es kein anderer für dich tun will“ (vgl. Welzig 2, 11). Erasmus selbst indes plädiert entschieden dafür, möglichst rasch zur Sache zu kommen.

Wohlan denn: „De homine exteriore et interiore“ – „Über den äußeren und den inneren Menschen“⁴. „Est ... homo prodigiosum

² Erasmus von Rotterdam, *Enchiridion militis christiani*. Handbüchlein eines christlichen Streiters, in: Welzig 1, 55–375. Zur Frage, wer der „amicus aulicus“ war, dem das Werk gewidmet ist, vgl. Welzig 1, IXff. Das als Anleitung zum rechten christlichen Leben konzipierte *Enchiridion* wurde bereits 1501 verfaßt, gelangte aber erst durch die Ausgabe Frobens von 1518, „in der Erasmus mit dem Brief an Paul Volz, damals Abt des Benediktinerstiftes Hügshofen bei Schlettstadt, die Grundgedanken der Schrift programmatisch zusammenfaßte“ (Welzig 1, XI; vgl. Welzig 1, 1–53: Erasmus von Rotterdam, *Epistola ad Paulum Volzium*. Brief an Paul Volz), zu großer Verbreitung.

³ Erasmus von Rotterdam, *De conscribendis Epistolis*. Anleitung zum Briefschreiben, in: Welzig 8, 1–293 (Auswahl), hier: 200ff.

⁴ Zur Biographie und Werkgeschichte des Erasmus vgl. u. a. J. Huizinga, *Erasmus*. Deutsch von W. Kaegi, Basel 1951; R. H. Bainton, *Erasmus. Reformator zwischen den Fronten*, Göttingen 1972; R. Stupperich, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin/New York 1977; C. Augustijn, *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*. Aus dem Holländischen übersetzt von M. E. Baumer, München 1986. Eine umfangreiche „*Bibliographia Erasmi*“ ist zusammengestellt in: J. Coppens (Hg.), *Scrinium Erasmi* Vol. II, Leiden 1969, 621–678; vgl. ferner: M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam*, Tübingen 1972, 228–283.

quoddam animal ex duabus tribusve partibus multo diversissimis compactum, ex anima veluti numine quodam et corpore tanquam muta pecude. Si quidem corpore usque adeo reliquo brutorum generi non praestamus, ut omnibus eius dotibus inveniamur inferiores. Secundum animam vero adeo divinitatis sumus capaces, ut ipsas etiam angelicas mentes liceat praetervolare et unum cum deo fieri. Si tibi corpus additum non fuisset, numen eras, si mens ista non fuisset indita, pecus eras.“ (Welzig 1, 108) Ob nach Maßgabe einer dichotomischen oder einer trichotomischen Anthropologie bestimmt, im Menschen sind kategorial differente Größen kreatürlich vereint: Leib und Seele bzw. Seele und Geist. Ausdrücklich spricht Erasmus von untereinander verschiedenen Naturen des Menschen (Welzig 1, 108: „duas naturas tam inter se diversas“). In der ursprünglichen Schöpfung dem Willen Gottes gemäß in glücklicher Eintracht verbunden, werden sie durch den Fall der Sünde in unselige Zwietracht auseinandergerissen, „ut iam neque dirimi queant sine maximo cruciatu neque coniunctim vivere sine assiduo bello“ (Welzig 1, 108). Es gilt, was Ovid in anderem Kontext so sagt: „nec tecum possum vivere nec sine te“, „ich kann nicht zusammen mit dir, nicht ohne dich leben“ (Welzig 1, 108 f.; vgl. Ovid, Amores, 3, 11, 39).

Unter postlapsarischen Bedingungen ist der Mensch mit sich selber uneins, entzweit in sich. Schuld an dieser Zwietracht ist die Sünde, durch welche die göttliche Ursprungsordnung verwirrt und durcheinandergebracht wurde. „Antea enim et mens corpori sine negotio imperabat, et corpus animo lubens volensque parebat; nunc contra perturbato rerum ordine affectus corporis rationi praeire certant, cogiturque illa in corporis sententiam pedibus discedere.“ (Welzig 1, 110) War der Geist ursprünglich kampfflos Herr des Körpers, welcher den Anweisungen von jenem gerne und freiwillig folgte, so wollen nach erfolgter Verkehrung der Ordnung der Dinge die körperlichen Leidenschaften der Vernunft ihre Herrschaft aufzwingen. Insofern, meint Erasmus, sei es nicht unsinnig, das Innerste des Menschen mit einem aufrührerischen Gemeinwesen zu vergleichen, wie es umgekehrt seine Richtigkeit habe zu sagen, daß die Friedlosigkeit der Welt im Unfrieden des Menschenherzens ihren innersten Grund habe: „... idem homo se-

cum pugnat“⁵, ein und derselbe Mensch kämpft mit sich selbst – über diesen Selbstwiderspruch, jenen in sich widrigen Widerstreit des Menschen mit sich hat die „querela pacis“ am meisten zu klagen.

Doch ist es andererseits nicht so, daß Erasmus den anthropologisch zu konstatierenden Widerstreit für nicht befriedbar, den inneren Widerspruch für nicht durch Erziehungsarbeit und folgsame Werke des Menschen behebbar hielte. Im Gegenteil: Der erasmische Humanismus lebt davon, daß er jene Menschlichkeit, die der ihm eigene Begriff benennt, im Grundsatz für zwar gnadenhaft motiviert, aber selbsttätig herstellbar erachtet. Umschrieben ist die humane Aufgabe dabei präzise dadurch, „ut humanitatis vocabulum non jam naturam nobis declaret, sed mores hominis natura dignos“ (Welzig 5, 366). Um diese Wendung in ihrem Bedeutungsgehalt differenziert zu erfassen, gilt es zunächst wahrzunehmen, daß der Mensch nach Erasmus zu moralisch-kultureller Selbstbildung, mittels welcher er seine sittliche Wesensbestimmung realisiert, allein schon aus Gründen der Kompensation natürlicher Schwäche veranlaßt ist. Während Gott den übrigen Lebewesen Waffen und diverse Schutzvorrichtungen als natürliche Grundausstattung zuteilte, erschuf er – so das bereits an Herder und die moderne philosophische Anthropologie gemahnende Argument – den Menschen als einzige Kreatur waffenlos und schwach, nicht anders gesichert als durch Bündnis und gegenseitige Freundschaft. „Civitates reperit necessitas, et ipsarum inter se societatem docuit necessitas, quo ferarum ac praedonum vim junctis viribus propellerent. Adeo nihil est in rebus humanis, quod ipsum sibi sufficiat.“ (Welzig 5, 368. Vgl. Welzig 2, 72: „Est ... homini peculiariter addita disciplinarum cognitio, quarum adminiculis id quod natura diminutum est, ingenio penset.“) Enthält sonach bereits die biologische Natur des Menschen Hinweise auf das sittliche Wesen, welches seine Bestimmung ausmacht, so ist die menschliche Wesensnatur doch nach Erasmus keineswegs eine gleichsam natürliche Funktion fehlender biologischer Selbstsuffizienz. Der Prozeß humaner Wesensrealisierung durch Übung gebotener Sittlichkeit setzt vielmehr den Geist der Vernunft als göttliche Anlage im Menschen bereits voraus. Nur so ist nach Mei-

⁵ Erasmus von Rotterdam, Querela Pacis. Die Klage des Friedens, in: Welzig 5, 359–451, hier: 378. Die Erstausgabe der Schrift erschien 1516.

nung des Erasmus die Devise, welche das Christentum mit der Tradition antiker Philosophie teilt, überzeugend plausibel zu machen, nämlich daß man nach der Vernunft und nicht nach den Begierden leben soll.

Hinsichtlich der irdisch innerweltlichen Realisierungsmöglichkeiten, mit denen diese Devise zu rechnen hat, gibt sich Erasmus durchaus keinen Illusionen hin. Daß die Vernunft gegen die Begehrlichkeit von Trieb und Leidenschaft insgesamt wenig ausrichtet, gilt ihm als empirisch ausgemacht. Dennoch hält er die allgemeine Meinung, man werde zum Laster gezwungen, für grundverkehrt und unheilvoll: Erachtet er doch die Leugnung eines Vermögens des Menschen zum Guten als in sich selbst unsittlich. In diesen Kontext gehört der Hinweis, daß es zwar aller Erfahrung nach keine anspruchsvollere Aufgabe gebe als diejenige vernünftiger Selbstüberwindung; doch sei auch kein Siegespreis wertvoller als jene Seligkeit, die aus geistiger Beherrschung leiblicher Herrschaft der inneren Geistseele des Menschen über die äußeren Affekte lautet entsprechend das humanistische Programm, das Erasmus gegen alle möglichen theoretischen und praktischen Einwände zu verteidigen und durchzuhalten sich bemüht. Anders und mit dem „*Enchiridion militis christiani*“ gesagt: „... haec regula semper ad manum habenda, necubi in rebus temporariis restitemus, sed inde veluti gradu facto ad spiritualium amorem adhibita collatione assurgamus aut prae his, quae sunt invisibilia, id quod est visibile contemnere incipiamus.“ (Welzig I, 186)

Das klingt wie Platonismus fürs Volk, und es ist dies im Prinzip auch, unbeschadet der bereits erwähnten Tatsache, daß Erasmus die Verwirklichungschancen seines volkspädagogischen Konzepts mit Skepsis und gelegentlich auch mit Selbstironie betrachtet hat. „Num quid interesse censetis inter eos, qui in specu illo Platonico variarum rerum umbras ac simulacra demirantur, modo nihil desiderent, neque minus sibi placeant? et sapientem illum qui specum egressus, veras res adspicit?“ (Welzig 2, 106 ff.; vgl. 202) Man muß nicht aufhören, ein Platoniker zu sein, um dieser rhetorischen Frage der *stultitia* einen empirischen Wahrheitsgehalt zu attestieren⁶, solange man bereit ist, denen, welche sich lediglich an die

⁶ Von daher scheint es mir unangemessen zu sein, in bezug auf die zitierte Stelle des *Enkomions* mit E. Grassi von einem *Antiplatonismus* des

sichtbaren Schattenbilder der Weltphänomene halten und darüber die noumenale Wirklichkeit des Intelligiblen aus den Augen verlieren, als ein Narr zu gelten.

Zu solcher sokratischer Torheit, welche der (und welcher die) Weltweisheit nichts gilt, fühlte sich Erasmus bekanntlich nicht nur als Platoniker und humanistischer Verehrer antiker Tradition, sondern auch und gerade als „philosopher of Christ“⁷ verpflichtet gemäß der in den „Colloquia familiaria“ (von dem nüchternen Nephalius) ausgegebenen hagiologischen Devise: „Sancte Socrates, ora pro nobis.“⁸ Kommt für ihn doch – wie er im Anschluß an Rudolf Agricola sagt – die „philosophia Christi“ resp. „philosophia Christiana“ im wesentlichen mit dem platonischen Geist überein, wie u. a. die paulinische Bestimmung des Verhältnisses von homo interior et exterior bestätigt: Was die antiken Philosophen und namentlich Platon, der durch göttliche Eingebung Einsicht in das wahre Wesen der Dinge gewonnen habe, Vernunft nennen, das heißt bei Paulus, so Erasmus, bald Geist, bald innerer Mensch, bald Gesetz des Gewissens. „Quod illi affectum, hic interim carnem, interim corpus, interim exteriorem hominem, interim legem membrorum appellat. Spiritu, inquit, ambulate, et desideria carnis

Erasmus zu sprechen (vgl. E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986, 125 ff.).

7 Vgl. L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge 1963, 197–236: Erasmus. *Philosopher of Christ*. Vgl. ders. (Hg.), *Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte*. Ein Tagungsbericht, Berlin/New York 1981. A. a. O., 43–79 findet sich ein interessanter Beitrag zum Thema: Religiöse Bilder Cranachs im Dienste der Reformation. Über den innigen Zusammenhang von „christliche(r) Philosophie und humanistische(r) Ethik bei Erasmus“ vgl. die gleichnamige Studie von S. Dresden, in: W. Rüegg/D. Wuttke (Hg.), *Ethik im Humanismus*, Boppard 1979, 125–146.

8 Erasmus von Rotterdam, *Convivium religiosum*. Das geistliche Gastmahl, in: Welzig 6, 1–597 (*Colloquia familiaria*), hier: (20–123) 86. Die ohne Wissen des Autors 1518 bei Froben in Basel publizierten *Colloquia*, die „aus der Tradition der Schülergespräche erwachsen“ (Welzig 6, IX) sind, gehören zu den populärsten Texten des Erasmus. Eines ihrer Hauptziele ist der Erweis sachlicher Konvergenz von Christentum und Antike: „Die Teilnehmer des in diesem Zusammenhang besonders wichtigen geistlichen Gastmahls erörtern ausführlich die Übereinstimmung von Sätzen aus Plato oder Cicero mit solchen aus den Briefen des Paulus oder Petrus.“ (Welzig 6, XIII)

non perficietis.“ (Welzig 1, 126) Die Beispiele ließen sich fortsetzen. Das ist insofern überflüssig, als nicht nur einzelne Exegesen, sondern die erasmische Schriftauslegungstheorie insgesamt ihre platonische Natur offenkundig erkennen läßt. Als hermeneutisch grundlegend fungiert die Unterscheidung von Geist und Buchstabe verbunden mit der Maxime: „Ex interpretibus divinae scripturae eos potissimum delige, qui a littera quammaxime recedunt.“ (Welzig 1, 88) Mag auch die Mutter Kirche gehalten sein, ihren Kindern zeitweise die Milchspeise sinnlicher Anschauung zuteil werden zu lassen und den Schwachen das, wie es weiterhin heißt, Gemüse sichtbarer Bilder nicht vorzuenthalten (vgl. Welzig 1, 90), so strebe doch der erwachsene und gebildete Christ nach einer spirituellen Erkenntnis, die sich von buchstäblicher Erden schwere, wie sie allem Leiblichen eigen sei, immer mehr befreie. Nicht von ungefähr gehören Allegorie und figürliche Rede zu den bevorzugten Typen erasmischer Schriftauslegung.⁹

Genug damit! Die Koinzidenz von Platonismus und Christentum bei Erasmus duldet keinen Zweifel. Um dies zu erkennen, bedürfe es freilich der Reinigung christlicher Überlieferung von jenen scholastischen Schlacken, welche das Mittelalter über die Maßen aufgehäuft habe. Was wird geschehen, fragt Erasmus in Anbetracht erfolgter Rüstungen zum Türkenkrieg in seinem dem „Enchiridion militis christiani“ vorangestellten Brief an Paul Volz, wenn wir den schließlich besiegten Ungläubigen, um ihnen Christus nahezubringen, Leute wie Scotus, Ockham oder Biel vorsezen? „Quid cogitabunt aut quid sentient (sunt enim et illi, ut nihil aliud, certe homines), ubi audierint spinosas illas et inextricabiles argutias de instantibus, de formalitatibus, de quidditatibus, de relationibus? Praesertim ubi viderint de iis adeo non convenire inter magnos illos religionis professores, ut frequenter usque ad pallorem, usque ad convicia, usque ad sputa, nonnunquam et usque

⁹ Vgl. hierzu im einzelnen P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991, 201ff., hier: 246: „Was die *Begründung* der allegorischen Sprechweise angeht, so steht im ‚Enchiridion‘ eine an der platonisch-origenistischen Anthropologie orientierte und mit den neutestamentlichen Aussagen über die Dialektik von Fleisch/Buchstabe und Geist biblisch abgesicherte Auffassung im Vordergrund, während in den anderen Schriften das Wesen und die Wirkung übertragerer Redeweise nach rhetorischen Kategorien beschrieben werden.“

ad pugnos invicem digladiantur; ubi Praedicatorum pro suo Thoma cominus atque eminus dimicantes, Minoritas contra subtilissimos ac seraphicos doctores iunctis umbonibus tuentes, alios ut nominales, alios ut reales.“ (Welzig 1, 8) Die Botschaft ist klar: Die einfache und durchsichtige Philosophie Christi und des Christentums darf nicht länger durch scholastische Spitzfindigkeit verstellt werden. Kommt es doch nach Erasmus unter christlichen Bedingungen insgesamt weniger auf Theorie denn auf Praxis und tätige Bewährung guter Gesinnung an. Gefordert ist in diesem Sinne, wie es in der erasmischen „Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam“ heißt, eine Theologie oder richtiger gesagt – es geht ja um die forma vitae und erklärtermaßen nicht um ein theologisches System – ein Theologe, „qui quod profitetur malit exprimere vita quam syllogismus“¹⁰. Die Prävalenz

¹⁰ Erasmus von Rotterdam, Ratio. Theologische Methodenlehre, in: Welzig 3, 117–495, hier: 468. „... praktische tätige Frömmigkeit statt frommer Spekulation, *imitatio Christi* als Gesinnungsethik statt äußerer Werkgerechtigkeit, Bibelstudium und Predigt der Lehre Jesu statt der endlosen Diskussionen metaphysischer Probleme, Vereinfachung der Theologie und des kirchlichen Zeremonienwesens durch Neubelebung der einfachen, großen Gedanken des urchristlichen Lebens, mit einem Worte: Gleichgiltigkeit der dogmatischen Theorien und des äußeren kirchlichen Apparates gegenüber den ethischen Kerngedanken der christlichen Religion ...“ – das ist die Losung des Erasmus (G. Ritter, Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus [1923], Darmstadt 1963, 51.) Ritter zeigt, daß in den „stoisch-platonischen Ideen des Erasmus“ „das eigentliche Kernstück“ der im übrigen fluktuierenden humanistischen Frömmigkeit zu erblicken ist (55). Zugleich versucht er in Auseinandersetzung mit der historiographischen Tradition u. a. eines J. Burckhardt, W. Dilthey und E. Troeltsch (vgl. 3 ff.) klarzustellen, daß die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus nicht überschätzt werden darf. Weder stellt der Humanismus „den Anfang des modernen Denkens“ in der Geschichte der Wissenschaft dar (24), noch ist er für die entscheidende Zeittendenz und ihren Drang nach religiöser Reform die eigentlich bestimmende Größe. Namentlich in seinem Verhältnis zur Reformation offenbare sich „aufs deutlichste“ die innere Unsicherheit der leitenden Prinzipien des Humanismus, „sein Charakter als bloß symptomatische, nicht eigentlich bahnbrechende Bewegung der Geister“ (35). „Darüber“, so Ritter, „scheint heute so ziemlich Einstimmigkeit zu bestehen, daß die Reformbestrebungen des Erasmus, obwohl er selber sich um 1517 dem Siege so nahe glaubte, aus inneren wie äußeren Gründen auch ohne das Dazwischentreten der Reformation schwerlich Aussicht gehabt hätten, eine dauernde und geschichtlich wirklich bedeutsame Umgestaltung der alten Kirche in Gang zu bringen.“ (45) Auch wenn der deutsche Huma-

des praktischen Interesses ist nicht zuletzt für die un-, ja antischolastische Art und Weise kennzeichnend, in der Erasmus das Verhältnis von göttlicher Gnade und freier menschlicher Selbsttätigkeit im Vollzug sittlichen Handelns bestimmt. Es gelte, um ein letztes Mal das „Handbüchlein eines christlichen Streiters“ zu zitieren, einen Mittelweg einzuschlagen zwischen der Skylla hybrider Selbstgerechtigkeit und der Charybdis demoralisiert-demoralisierender Verzweiflung an den eigenen Möglichkeiten, und es gelte – wie Erasmus in direkter Anrede seines Adressaten sagt – darauf zu achten, „ut neque divina gratia fretus securius agas atque solutus neque belli difficultatibus exanimatus animum simul cum armis abicias“ (Welzig 1, 74).

Um diesen Zweck zu erreichen, hat sich der berühmte Editor der griechischen Ausgabe des Neuen Testaments¹¹, die seine „größte wissenschaftliche Leistung“¹² darstellt, nicht gescheut, von jenem anerkannten Theologenrecht Gebrauch zu machen, „coelum, hoc est, Divinam Scripturam, ceu pellem extendere“ (Welzig 2, 186), die Heilige Schrift wie ein Fell nach allen Seiten zu ziehen. Um ein Beispiel zu geben; Mt 9,13 sagt Christus: „Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.“ Erasmus deutet dieses Diktum als ein Indiz tendenzieller Ironie des Herrn: „neque enim vere sensit eos esse iustos, sed exprobrat, quod sibi iusti viderentur.“ (Welzig 3, 392) Der Gnadenindikativ für die verlorenen Sünder wird so zu einem moralischen Imperativ an die vermeint-

nismus mehr sei als eine bloß historische Periode – epochenbestimmende Bedeutung komme nicht ihm, sondern der Reformation und der mit ihr verbundenen Konfessionalisierungsentwicklung zu. Auch was Aufklärung sei, könne nur auf dem Hintergrund des konfessionalistischen Zeitalters verdeutlicht werden.

¹¹ Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Novum Instrumentum*, Basel 1516, Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von H. Holeczek, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986. Zu den deutschen Bibelausgaben nach der „neuen Version“ des Erasmus einschließlich derjenigen Luthers vgl. H. Holeczek, *Erasmus Deutsch*. Bd. 1: Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519–1536, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983. Über die Entwicklung des Erasmus zum Bibelübersetzer informiert Holeczek in seinem Buch: *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden 1975, 62–100.

¹² C. Augustijn, Art. Erasmus, Desiderius, in: *TRE* 10, 1–18, hier: 9.

lich Gerechten abgewandelt, moralische Selbstgefälligkeit tunlichst zu meiden. Weitere Beispiele für dergleichen pädagogisierende Exegese ließen sich finden. Im Unterschied zu jenem Pariser Theologen, „qui de filio prodigo parabolam in quadraginta dies protraxit, ut aequaret quadragesimae numerum, affingens iter abeuntis ac redeuntis, quasi nunc in diversorio vesceretur artocrea e linguis confecta, nunc praeteriret molam aquatilem, nunc luderet alea, nunc cessaret in ganea, nunc aliud atque aliud ageret“ (Welzig 3, 422 ff.), ist die allen narrativen Verstrickungen abholde Schriftauslegung des Erasmus stets pointiert und auf Erreichung eines sittlichen Zwecks abgestellt – so auch in der Frage von Gnade und freiem Willen. Wie in bezug auf die Sakramentenlehre (vgl. 3, 476; 2, 134), so zeigt Erasmus auch im gegebenen Zusammenhang wenig Verständnis für langwierige Disputation. Die erasmische „forma Christianismi“ ist knapp und derart bündig zu umschreiben, daß sie etwa auch ein „Lanio“ gegenüber einem „Salsamentarius“, ein Metzger gegenüber einem Fischhändler zu umschreiben vermag, wie dies in dem vertrauten Gespräch **Ἰχθυοφαγία** der Fall ist (vgl. Welzig 6, 314–455): „si in via pietatis sumus, ut alacriter proficiamus ad meliora relictorum obliiti; si peccatis involuti, ut totis viribus enitamus, adeamus remedium paenitentiae ac domini misericordiam modis omnibus ambiamus, sine qua nec voluntas humana est efficax nec conatus; et si quid mali est, nobis imputemus, si quid boni, totum ascribamus divinae benignitati, cui debemus et hoc ipsum, quod sumus; ceterum, quicquid nobis accidit in hac vita sive laetum sive triste, ad nostram salutem ab illo credamus immitti nec ulli posse fieri iniuriam a deo natura iusto, etiamsi qua nobis videntur accidere indignis, nemini desperandum esse veniam a deo natura clementissimo: haec, inquam, tenere meo iudicio satis erat ad Christianam pietatem ...“¹³ Um das kleine, aus vorgeprägtem Textmaterial gearbeitete Lehrstück¹⁴ gemäß der erasmischen Forderung nach volkssprachlicher Explikation evangelischer Wahrheit auch noch auf Deutsch wiederzugeben: „Wenn wir uns auf dem Weg der

¹³ Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, in: Welzig 4, 2–195, hier: 10 ff.

¹⁴ Vgl. J. Mehlhausen, *Forma Christianismi*. Die theologische Bewertung eines kleinen katechetischen Lehrstücks durch Luther und Erasmus von Rotterdam, in: *ZThK* 87 (1990), 437–455.

Frömmigkeit befinden, sollen wir mutig nach dem Besseren streben, indem wir vergessen, was hinter uns liegt; wenn wir in Sünden verstrickt sind, sollen wir uns mit allen Kräften herauszuarbeiten suchen, sollen wir das Heilmittel der Buße suchen und die Barmherzigkeit Gottes auf jede Weise zu erlangen trachten, ohne die weder der menschliche Wille noch seine Strebungen Erfolg haben; und wenn es etwas Böses ist, wollen wir es uns anrechnen, wenn aber etwas Gutes, wollen wir es zur Gänze der göttlichen Güte zuschreiben, der wir auch gerade das verdanken, was wir sind; im übrigen wollen wir glauben, daß alles, was uns in diesem Leben zustößt, sei es etwas Erfreuliches, sei es etwas Betrübliches, uns von jenem zu unserem Heil geschickt wird, und daß keinem ein Unrecht von Gott geschehen kann, der von Natur aus gerecht ist, auch wenn uns etwas unverdient zuzustoßen scheint, darf doch niemand an der Verzeihung von seiten Gottes verzweifeln, der von Natur aus überaus gnädig ist: Das festzuhalten, sage ich, wäre meinem Urteil nach zu christlicher Frömmigkeit ausreichend ...“ (Welzig 4, 11 ff.)

Damit ist die Position im wesentlichen umschrieben, die Erasmus in seiner 1524 bei Froben in Basel erschienenen Schrift „De libero arbitrio diatribe sive collatio“ eingenommen hat, um dafür in Luthers „De servo arbitrio“ vom Herbst 1525 bekanntlich heftig kritisiert zu werden. Daß der erasmische Standpunkt einfachhin der pelagianische oder semipelagianische ist, wird man nicht ohne weiteres sagen können, auch wenn der Schlußsatz der Proömi-ums der Diatribe entsprechende Vermutungen nahelegt: „Porro liberum arbitrium“, so heißt es dort (Welzig 4, 36; vgl. 4, 588 ff.), „hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere.“ Nun darf aber, wie J. Mehlhausen gezeigt hat, zum einen die vermeintliche Grundbestimmung erasmischer Willenslehre nicht als definitiv überschätzt werden; zum andern legt Erasmus entschiedenen Wert darauf, seine Position möglichst eng mit jenen Scholastikern zu verbinden, „qui longissime fugiunt a Pelagio“. Von diesen gilt: „plurimum tribuunt gratiae, libero arbitrio pene nihil nec tamen in totum tollunt: negant hominem posse velle bonum sine gratia peculiari, negant posse incipere, negant posse progredi; negant posse perficere sine principali perpetuoque gratiae divinae praesidio. Horum sententia satis videtur probabilis, quod relinquat homini studium et conatum et tamen non relinquit, quod suis ascribat viribus.“ (Welzig 4, 56)

Warum Luther gleichwohl meinte, theologisch widersprechen und zwar kompromißlos widersprechen zu müssen, soll hier nicht eigens erörtert werden, weil ich mich zum Streit des Wittenberger Reformators mit Erasmus unter formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten in zwei Studien bereits ausführlich geäußert habe.¹⁵ Hingewiesen werden soll lediglich auf die manifeste Unhaltbarkeit einer deterministischen Interpretation der Willenskritik Luthers, derzufolge dieser menschliche Spontaneität ausgeschlossen und nur willenlose Zwangsläufigkeit zugelassen habe. Daß das Gegenteil richtig ist, zeigt der Text trotz gewisser Tendenzen zu metaphysischer Konsequenzmacherei¹⁶ unzweifelhaft. Ferner ist es nicht so, daß Luther der Sache nach gelehrt hätte, was später in der lutherischen Bekenntnistradition (vgl. FC I) ausdrücklich verworfen wurde, daß nämlich der Fall der Sünde die geschöpfliche Substanz destruiert und den Menschen zu einer „imago Satanae“ transformiert habe. Auch als Sünder bleibt der Mensch Geschöpf Gottes. Gleichwohl verkehrt die Sünde die dem Menschen zugeeigneten kreatürlichen Gaben auf eine Weise, daß von solcher Verkehrung nicht nur der sinnlich-affektive Bereich, sondern auch Vernunft und Wille des Menschen betroffen sind. Im Modus sündiger Verkehrung ist der differenzierte Schöpfungszusammenhang von Leib und Seele (resp. Leib, Seele und Geist) nur noch in einer pervertierten Weise präsent, nämlich dergestalt, daß die Seele samt ihrem vernünftigen und willentlichen Vermögen sich gewissermaßen mit dem Leib verwechselt und sich vom körperlichen Prinzip natürlicher Selbsterhaltung derartig beherrschen läßt, daß sie die Form unmittelbarer Selbstbestimmung und Selbstdurchsetzung annimmt, wohingegen der Leib als solcher beansprucht, vernünftiger Allgemeinwille zu sein, und in seiner körperlichen Besonderheit das Ganze zu besitzen begehrt. Überein kommen bei-

¹⁵ Vgl. G. Wenz, Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an protestantische Identität, in: F. W. Graf/K. Tanner (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 135–160; ders., Martin Luther: „De servo arbitrio“ – „Vom unfreien Willen“, in: H. V. Geppert (Hg.), *Große Werke der Literatur II*, Augsburg 1992, 63–102. Dort finden sich auch die nötigen Literaturbezüge.

¹⁶ Vgl. W. Behnk, *Contra Liberum Arbitrium pro Gratia Dei*. Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung, Frankfurt a. M. u. a. 1982.

de – in der Verkehrtheit des peccatum originale impliziten – Verwechslungen in der selbstsüchtigen Konkupiszenz, die ihrem in sich widersprüchlichen Unwesen gemäß nichts anderes ist als eine bodenlose Selbstverkenning – eine Selbstverkenning, die, obwohl sich selbst undurchsichtig, doch von Bewußtlosigkeit bzw. der Sphäre des Un- oder Unterbewußten grundsätzlich zu unterscheiden ist, da sie alle Grade der Bewußtheit umfaßt und den ganzen Menschen beherrscht. Sünde ist – kurz gesagt – „eine Totalbestimmtheit der menschlichen Existenz“¹⁷. Darin liegt in anthropologisch-hamartiologischer Hinsicht die eigentliche Differenz zwischen Luther und Erasmus begründet – eine Differenz, die für Luther indes lediglich einen Reflex seiner gnadentheologischen Grundannahmen darstellt, so daß im Hinblick auf seine Position von einem gesteigerten anthropologischen Pessimismus zu sprechen ebenso unangemessen ist wie die abgewiesene deterministische Interpretation. Doch davon ist hier nicht länger zu reden, da das Nötige schon anderweitig in der gebotenen Ausführlichkeit entfaltet worden ist.

Lediglich auf Melanchthons Stellung zwischen Erasmus und Luther soll noch kurz eingegangen werden.¹⁸ Der hierzu nötige Grund ist unschwer einzusehen; handelt es sich doch bei besagtem Problem um ein Schlüsselthema sowohl der Geschichte der Wittenberger Reformation im allgemeinen als auch der angemessenen Deutung ihrer Bekenntnistexte im besonderen, als deren Autor zum nicht geringen Teil der *Praeceptor Germaniae*¹⁹ fungiert. Während man ehemals geneigt war, das Verhältnis Melanchthons zu Luther als ein zumindest anfänglich im Fundamentalen einiges und damit unproblematisches zu charakterisieren, hat die neuere Forschung diese Grundharmonie zwischen *Praeceptor* und

¹⁷ M. Doerne, Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in *De servo arbitrio*, in: LJ 20 (1938), 45–92, hier: 49.

¹⁸ Vgl. u. a. H. Scheible, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: A. Buck (Hg.), *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Wiesbaden 1984, 155–180.

¹⁹ Nach K. Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, VIII muß die Bezeichnung „*Praeceptor Germaniae*“ für Melanchthon schon Anfang der fünfziger Jahre des 16. Jahrhunderts allgemein bekannt gewesen sein.

Reformator wenn nicht „gründlich zerstört“²⁰, so doch erheblich differenziert und als eine weniger auf Gleichklang denn auf Polyphonie abgestimmte gekennzeichnet. Im Blick auf das theologische Spätwerk, das für die werdende Orthodoxie in hohem Maße einflußreich werden sollte, war es u. a. Ernst Troeltsch²¹, der im Anschluß an entsprechende Ergebnisse der Ritschlschule zu beweisen suchte, wie stark Melanchthons humanistisches Denken vom angeblichen oder tatsächlichen theologischen Antihumanismus Luthers abwich. Vergleichbar gegenläufige Tendenzen wurden bald auch unter Bezug auf den frühen Melanchthon herausgestellt, wie sich beispielhaft an den Beiträgen zum 400. Geburtstagsjubiläum im Jahre 1897 ablesen läßt.²² Ohne sich des Mittels grober Kontrastierung bedienen zu müssen, hatte zuvor schon Karl Hartfelder in seinem großen Werk über den Praeceptor Germaniae von 1889 auf den Begriff gebracht, was mehr oder minder bis heute als Allgemeingut der Forschung zu gelten hat: Melanchthon ist „Humanist, ehe er Reformator wird“²³. Man erin-

²⁰ M. Greschat, Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537, Witten 1965, 9.

²¹ E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1891.

²² Vgl. z. B. F. Loofs, Melanchthon als Humanist und Reformator. Festrede zum Melanchthon-Jubiläum, gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg am 16. Februar 1897, in: ThStKr 70 (1897), 641–667. Zur weiteren Forschungsgeschichte sowie zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. zusammenfassend H. Scheible, Art. Melanchthon, Philipp (1497–1560), in: TRE 22, 371–410; zu den Loci theologici vgl. 386 (2.3); ein Verzeichnis von Bibliographien und Forschungsberichten findet sich 396. Zu vergleichen ist fernerhin das monumentale Werk von W. Hammer, Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis, Bd. I: 1519–1799, Gütersloh 1967; Bd. II: 1800–1965, Gütersloh 1968; Bd. III: Nachträge und Berichtigungen 1519–1970, Gütersloh 1981. Ergänzend: P. Fraenkel, Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung. Versuch eines Literaturberichtes, in: W. Elliger (Hg.), Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960, Göttingen 1961, 11–55. Zur Konzeption der im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von H. Scheible besorgten kritischen und kommentierten Gesamtausgabe von Melanchthons Briefwechsel (MBW) vgl. MBW Bd. I: Regesten 1–1109 (1514–1530), bearbeitet von H. Scheible, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977, 24–38.

²³ K. Hartfelder, a. a. O., VIII.

neren sich an die berühmte Antrittsrede in Wittenberg „De corrigendis adolescentiae studiis“²⁴, die er vier Tage nach seiner Ankunft Ende August 1518 im Beisein (und unter dem Beifall Luthers) vor Professoren und Studenten der Leucorea²⁵ gehalten hat. Im Programm der Universitätsreform, das der Einundzwanzigjährige mit seiner Forderung namentlich das Griechische, aber auch das Hebräische betreffender Sprachstudien entwickelt, spricht sich ein Bewußtsein aus, welches durch und durch humanistisch geprägt ist. Steht dieses unzweifelhaft fest, so läßt sich gleichwohl eine ganze Reihe noch offener Probleme konstatieren, die künftiger Bewältigung harften: Indem er nämlich seinem Wunsche Ausdruck verlieh, „die Theologen zu Gräcisten“²⁶ zu machen, hatte Melanchthon zwar klar zu erkennen gegeben, „welche Bedeutung er dem Fachgebiet beimaß, das er als Lehrer des Griechischen (und zeitweilig auch des Hebräischen) an der Universität Wittenberg zu vertreten hatte“²⁷; noch keineswegs hinreichend geklärt war hingegen die Frage, wie die Synthese von Christentum und antiker Bildung, welche Melanchthon als Leitbild vorschwebte, im einzelnen und im großen und ganzen aussehen sollte. Diese Unklarheit betraf keineswegs nur die Aufnahme der Idee durch potentielle Rezipienten, sondern auch die Vorstellungen, welche ihr Urheber selbst mit ihr verband.

²⁴ Vgl. R. Stupperich (Hg.), *Melanchthons Werke in Auswahl*. Bd. III: Humanistische Schriften, hg. v. R. Nürnberger, Gütersloh 1961, 29–42. Sehr instruktive Bemerkungen zur Problematik des protestantischen Humanismus enthält die Einführung zu dem erwähnten Band (a. a. O., 9–12). Zur exegetischen Arbeit, die Melanchthon in Verbindung mit humanistischer Quellenforschung intensiv betrieben hat, vgl. R. Stupperich (Hg.), *Melanchthons Werke in Auswahl*. Bd. IV: Frühe exegetische Schriften, hg. v. P. F. Barton, Gütersloh 1963. Eine Übersicht über die Produktionen der Jahre 1518–1529 findet sich a. a. O., 10–13.

²⁵ Vgl. H. Junghans, *Wittenberg als Lutherstadt*, Berlin (1979) ²1982, der die Gründung der Leucorea im Zusammenhang des Ausbaus Wittenbergs zu einem kursächsischen Zentrum darstellt; vgl. a. a. O. 44 ff., bes. 51 ff. Zum Werden der mittelalterlichen Stadt und zur reformatorischen Umformung mittelalterlicher Einrichtungen vgl. 9 ff. bzw. 109 ff.

²⁶ K. Hartfelder, a. a. O., 68.

²⁷ A. Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie*, München 1959, 32.

In detaillierten Studien zur Stellung des jungen Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation hat Wilhelm Maurer²⁸ erwiesen, daß der nachmalige Praeceptor „in den Anfangsjahren der Reformation keine feste theologische Stellung eingenommen hat. Es wäre aber“, so Maurer, „falsch, ihn – nach einem landläufigen Vorurteil – dauernder theologischer Schwankungen zu bezichtigen. Er ist nicht von taktischen Rücksichten bestimmt, sondern in ständiger Auseinandersetzung begriffen. Er bringt dafür ein humanistisches Erbe mit, das er nie aufgegeben hat, das er aber nur soweit verteidigte, als es seiner reformatorischen Glaubensüberzeugung entsprach.“²⁹ Nach Maurer sind es sonach in erster Linie nicht subjektive Charaktereigentümlichkeiten Melanchthons, sondern objektive Sachgründe, welche seine Theologie in ständiger Auseinandersetzung begriffen und dauernden Schwankungen ausgesetzt sein lassen: „Die neuen Ansätze von Luthers reformatorischer Theologie sind von Anfang an zusammengestoßen mit dem christlichen Humanismus, von ihm aufgenommen, aber auch umgebogen worden. Der erste, der in diese Auseinandersetzung eingetreten ist und sie in den Grundlinien festgelegt hat, ist der junge Melanchthon gewesen; hierin liegt die exemplarische Bedeutung seiner Lebensleistung beschlossen.“³⁰

Daß letztere Feststellung mit den persönlichen Intentionen Melanchthons konvergiert, dürfte unbestreitbar sein. Eine andere Frage ist es, ob sich dieser von Anfang an und stets über die Tragweite der Schwierigkeiten im klaren war, die seinem Versuch einer Synthese von christlichem Humanismus und reformatorischem Christentum entgegenstanden. Hat A. Buck nicht recht, wenn er

²⁸ Vgl. W. Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Bd. I: *Der Humanist*, Göttingen 1967; Bd. II: *Der Theologe*, Göttingen 1969.

²⁹ A. a. O., Bd. I, 5.

³⁰ A. a. O., Bd. I, 7. Vgl. ferner u. a. A. Schirmer, *Das Paulusverständnis Melanchthons 1518–1522*, Wiesbaden 1967, 25: „Beide Bewegungen, Humanismus und Reformation, zu verbinden, wurde die Aufgabe seines Lebens. Diesem Anspruch nicht ausgewichen zu sein, sondern sich ihm mutig gestellt zu haben, macht Größe und Fruchtbarkeit seines Wirkens aus.“ A. Brüls, *Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518–1535*, Bielefeld 1975, 33: „Melanchthons eigene theologische Leistung besteht ... hierin, die humanistischen Anliegen und Methoden mit reformatorischen Einsichten verbunden zu haben.“

den Streit zwischen Erasmus und Luther über die Problematik der Willensfreiheit einen zwangsläufigen nennt und hinzufügt, der Willensstreit sei lediglich die Konsequenz eines Gegensatzes zweier Positionen gewesen, die nicht nur in einer Hinsicht, sondern prinzipiell und im wesentlichen von Anfang an konträr gewesen seien?³¹ Auch wenn sich die Tradition des europäischen Humanismus, wie ein Erasmus ihn exemplarisch repräsentierte, im 17. und 18. Jahrhundert jenseits der Antagonismen des an sich selbst zugrunde gegangenen konfessionalistischen Zeitalters als sprichwörtliche „Dritte Kraft“ anbot und wirksam erwies – war ein solches Drittes unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts tatsächlich eine realistische Möglichkeit oder galt bezüglich dieses Säkulums nicht viel eher der Grundsatz: *tertium non datur*? Läßt sich darüber gegebenenfalls noch ein gelehrter Streit führen, so steht doch ungeachtet seines Ausgangs immerhin soviel fest: Um auf Differenzen zwischen der Wittenberger Reformation und einem erasmischen Humanismus aufmerksam zu werden, welche von anderer als lediglich okkasioneller Art sind, bedarf es lediglich eines nüchternen historischen Blicks, und keiner angestregten Geschichtsschau, die – um das erasmische Humanitätsideal umso strahlender zu erleuchten – Luther zu einem Kind der Angst des deutschen Volkes stilisieren muß, das um seines ebenso sonderlichen wie verwegenen Charakters willen zum Vertrauen auf Humanität und die Werke des westlichen Humanismus angeblich unfähig ist.³²

Differenzen grundlegender Art zwischen Humanismus und reformatorischem Christentum konnten auch dem Zögling und Muster-schüler Reuchlins³³ nicht entgehen, und sie sind ihm – wie immer

³¹ Vgl. A. Buck, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Freiburg/München 1987, 252.

³² Vgl. etwa F. Heer, *Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Frankfurt a. M. 1959, hier: 184.

³³ Zum Einfluß Reuchlins auf Melanchthon vgl. u. a. P. Meinhold, *Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche*, Berlin 1960, der seine biographisch orientierte Untersuchung zu Recht mit den Worten schließt: „Nicht als ‚Lehrer Deutschlands‘, sondern als ‚Lehrer der Kirche‘, als ‚Doctor ecclesiae‘ behält Melanchthon seine bleibende Bedeutung.“ (136; bei M. gesperrt) Interessante Hinweise auf die Prägung, die der heranwachsende Melanchthon von seinem Großonkel erfahren hat, finden sich auch bei

er ihre Tragweite einschätzen mochte – auch nicht entgangen, sondern schon frühzeitig zu Bewußtsein gekommen. Ich nehme, um dies zu verdeutlichen, noch einmal auf den skizzierten Grundriß erasmischer Anthropologie Bezug, um im Vergleich dazu Melanchthons – an Paulus orientierte – Auffassung von der menschlichen Natur zu kennzeichnen. Nach H.-G. Geyer, der einen solchen Vergleich in extenso durchgeführt hat, ist die erasmische Menschenlehre die geradlinige Fortsetzung des Weges, den die Renaissancephilosophie und -theologie in Gestalt etwa des Florentiner Neuplatonismus³⁴ anthropologisch eingeschlagen hat-

W. Maurer, Melanchthon als Humanist, in: W. Elliger (Hg.), a. a. O., 116–132. Zum Reuchlinischen Streit vgl. F.W. Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation. Aus den Quellen dargestellt. 2 Teile (Trier 1858/60), Aalen 1970, I, 149–191. II, 1–42 enthält die Darstellung von Luthers Anfängen in Erfurt. Ferner: L. Geiger, Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke (1871), Nieuwkoop 1964.

³⁴ Als beispielhaft für den Florentiner Neuplatonismus kann die „Theologia Platonica“ (vgl. Theologia Platonica de immortalitate animorum XVIII Libris comprehensa, Hildesheim/New York 1975 [Nachdruck der Ausgabe Paris 1559]) Marsilio Ficinos (1433–1499) angesehen werden. War Ficino eine Zeitlang geneigt, dem christlichen Glauben zu entsagen, da ihm Platons Lehren höher zu stehen schienen als diejenigen Jesu Christi, so besann er sich alsbald eines Besseren und versuchte, Christus und Platon zu einem stimmigen Ausgleich zu bringen. Sein Fürst, Lorenzo il Magnifico, und die um den Hof der Medici versammelten Renaissancehumanisten hielten es ähnlich und ließen den Platonismus in der Regel nicht als Ersatz, sondern als authentische Deutung des christlichen Glaubens fungieren. „Eine oder zwei Generationen lang lächelte die Kirche gnädig Zustimmung zu solchem Tun, dann kam Savonarola und verdamnte es als Unfug.“ (W. Durant, Die Renaissance. Eine Kulturgeschichte Italiens von 1304 bis 1576, Bern/München 1961, 135)

Charakteristisch für Ficinos Neuplatonismus ist seine eigentümliche Seelenlehre; danach markiert die Seele des Menschen dessen Mittelstellung im Kosmos, ja sie ist an sich selbst das symmetrische Mittel zwischen der intelligiblen Sphäre Gottes und der Engel und dem materiellen Bereich, der durch Körperlichkeit bestimmt ist. Ihrem transzendenten Ursprung in Gott gemäß ebenso unbeweglich wie unteilbar ist die Seele doch zugleich auf Materie ausgerichtet und in dieser Hinsicht materiell bewegt und teilbar. Mit P. O. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, Frankfurt a. M. 1972, 380f. zu reden: „Da die Seele in der Mitte zwischen den ewigen und zeitlichen Dingen steht, so hat sie nicht allein einen eindeutig bestimmten Platz in der Stufenreihe der existierenden Wesen, sondern sie besitzt auch im Verhältnis zu den übrigen Dingen und im Aufbau des Seinsganzen eine eigene, ausgezeichnete Bedeutung. Denn

te. Mit der neuplatonischen Überlieferung der Renaissance teilt Erasmus, so Geyer, „ein zuletzt ungebrochenes, im Kern von keinem Zweifel erschüttertes Vertrauen in Würde und Kraft der Vernunft als des obersten Wertprinzips menschlichen Lebens ...“³⁵. Auch unter postlapsarischen Bedingungen, unter denen das ur-

die ewigen und zeitlichen Dinge, von denen Ficino redet, d. h. die intelligiblen und körperlichen Wesen, bilden nicht etwa irgendwelche beliebigen Teilbereiche des Seins, sondern es sind die beiden Seinshälften schlechthin, welche zusammen das Ganze der Wirklichkeit ausmachen, die zwei Welten, die seit Platon die Geschichte der Metaphysik beherrscht haben und deren Dualismus durch das Prinzip der kontinuierlichen Stufung zwar modifiziert, aber nicht völlig aufgehoben wurde. Das Wesen, welches zwischen den ewigen und zeitlichen Dingen vermittelt, ist daher nicht nur ein beliebiges Glied in der Reihe der Gegenstände, sondern die Mitte der Dinge schlechthin. Und wenn jedes Mittelglied, welches zwei Extreme miteinander ausgleicht, mit zur Einheit und Kontinuität der Wirklichkeit beiträgt, so darf insbesondere die Mitte der Dinge, welche die beiden Seinshälften miteinander versöhnt und verbindet, als die Fessel und das Band des Universums bezeichnet werden, welches die Einheit der Welt ermöglicht und gleichsam in sich selbst zur Darstellung bringt.“

So grundlegend die Theorie von der Zwischenstellung und doppelten Neigung der Seele sich erweist, so groß sind die Probleme, die sich im Zusammenhang der Neigung der Seele zum Körperlichen stellen. Zwar soll gelten, daß die beiden besagten Neigungen der Seele trotz ihrer entgegengesetzten Ausrichtung nicht widersprüchlich sind, daß mithin die Neigung der Seele zum Körper nicht im Gegensatz zu ihrer göttlichen Bestimmung steht; die Tatsache, daß die Seele als Nahtstelle zwischen intelligibler und sinnlicher Sphäre fungiert, begründet sonach nicht nur ihre kosmologisch ausgezeichnete Bedeutung, sondern geht auch theologisch in Ordnung: denn die Neigung der Seele zum Körper und zur sinnlichen Welt soll für sich genommen keine Verfehlung, sondern durchaus dem göttlichen Willen gemäß sein. Auf der anderen Seite resultiert aus der Verbindung der Seele mit einem irdischen Körper nach Ficanos Urteil für diese eine ihrem Wesen nicht entsprechende und letztlich entfremdete Daseinsform. Eine bezeichnende Folge dessen ist es, daß im Zentrum des hamartologisch-soteriologischen Interesses von Ficino recht eigentlich nicht die Sündenschuld, sondern das Übel körperlicher Verhaftung der Seele steht. So kann es nicht verwundern, daß trotz teilweise gegenläufiger Bestrebungen die Gesamttendenz der Argumentation letztlich doch wieder darauf hinausläuft, den platonischen Leib-Seele-Dualismus mit dem paulinischen Fleisch-Geist-Gegensatz zur Deckung zu bringen.

³⁵ H.-G. Geyer, Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons, Neukirchen 1965, 105.

sprünglich integrale Leib-Seele-Verhältnis sich in widerstreitender Zwietracht befindet, bleibt ein Restvermögen der Vernunftseele und ihres verständigen Willens vorausgesetzt, sich selbst zum Guten zu bestimmen. Im übrigen bildet die „Identifikation des ‚affectus‘ – ‚ratio‘ – Gegensatzes mit dem paulinischen ‚caro‘ – ‚spiritus‘ – Gegensatz“³⁶ die Voraussetzung aller hamartiologisch-soteriologischen Argumentationen des Erasmus.

Im Unterschied hierzu lehnt es Melanchthon Geyer zufolge stric-
tissime ab, den biblisch-paulinischen Begriff von „caro“ mit dem
sinnlichen Aspekt menschlicher Natur gleichzusetzen. „Fleisch-
lichkeit“ gilt ihm vielmehr als eine Totalbestimmtheit menschl-
ichen Seins, im Vergleich zu welcher der Unterschied zwischen
ratio und affectus lediglich als relativer und in solcher Relativität
weder der Sünde noch des göttlichen Heiles mächtiger in Er-
scheinung tritt. Im gottlosen Unwesen des „Fleisches“ sind nicht
nur die Sinne des sich selbst überlassenen Menschen befangen,
sondern auch sein Wille und sein Verstand. Beide vermögen un-
mittelbar von sich aus nicht nur die „fleischliche“ Verkehrtheit
nicht zu beheben, sondern nichts als „Fleischliches“ zu bewirken.
„Nur im strengen Verständnis von ‚caro‘ als der Grundverfassung
des ganzen menschlichen Seins wird der paulinische Gedanke,
daß es für den Menschen keine Gerechtigkeit aus dem Gesetz
gibt, so wie ihn Melanchthon auffaßt, gewahrt, sofern nämlich der
Grundsatz des Apostels: ‚ex lege non est iustitia‘ gleichbedeutend
damit ist, daß alles, was ‚caro‘ ist, das Gesetz nicht erfüllen kann.
Die Behauptung der totalen Bestimmtheit des Menschen als
‚caro‘, dadurch dem Menschen jedwede Möglichkeit zur Gesetzes-
erfüllung abgesprochen wird, impliziert deshalb die Negation des
‚liberum arbitrium‘, durch das eine solche Möglichkeit, in wel-
chem Umfang auch immer, soll offengehalten werden.“³⁷ Entspre-
chende Negationen sind nach Melanchthon dort vorzunehmen,
wo unter dem Stichwort der ratio oder unter welchem anthropo-
logischem Titel auch immer ein der menschlichen Natur imma-
nentes Prinzip unmittelbarer Selbstbestimmung zur Wahrheit be-
hauptet wird. „Es macht zwar keinen geringen Unterschied, ob
die Seinsmächtigkeit des Menschen zu seiner Wahrheit mit der
platonischen Tradition in die Vernunft als die bestimmende Ein-

³⁶ A. a. O., 113; bei G. gesperrt.

³⁷ A. a. O., 94.

sicht in das Gute des Seienden im Ganzen gesetzt wird oder mit Aristoteles in das ursprüngliche Streben des Menschen nach dem höchsten Gut des menschlichen Seins, das im vollkommenen Leben besteht, darin das wahre Wesen des Menschen wirklich wird; aber unerachtet dieser Differenz zwischen der effektiv maßgebenden Vernunft und dem zielsicheren Streben stimmen beide Konzeptionen doch in der fundamentalen Behauptung überein, daß dem wirklichen Sein des Menschen prinzipiell die Macht eignet, sich selbst zu seiner wahren Form zu bilden.“³⁸ Im Unterschied zu Erasmus, der es entschieden behauptet, stellt Melanchthon ein solches Vermögen des wirklichen Menschen, sich zu seiner wahren Form von sich aus zu gestalten, dezidiert in Abrede. An Text und Kontext (Capita; Loci von 1522 etc.) der „Loci communes“ von 1521 als der ersten von ihrem Urheber autorisierten systematischen Summe Melanchthonscher Theologie³⁹ hat Geyer dies im einzelnen nachgewiesen.

³⁸ A. a. O., 90.

³⁹ Zum Text der „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae“ von 1521 vgl. R. Stupperich (Hg.), Melanchthons Werke in Auswahl, II. Bd., Teil I: Loci communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559 (1. Teil), bearb. v. H. Engelland und R. Stupperich, Gütersloh 1978, 15–185. Vgl. ferner: Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt von neuem hg. und erl. von Th. Kolde, Leipzig/Erlangen 41925. Eine vom Lutherischen Kirchenamt und der VELKD hg. und mit kommentierenden Anmerkungen versehene Übersetzung hat jüngst H. G. Pöhlmann vorgelegt (Gütersloh 1993). Zu den Vorarbeiten der Loci von 1521 vgl. E. Bizer (Hg.), Texte aus der Anfangszeit Melanchthons, Neukirchen 1966, 87–131. Wie etwa die CA und ihre Apologie so hat Melanchthon auch die Loci von 1521 zeitlebens immer wieder Revisionen und Neubearbeitungen unterzogen. Die wichtigsten sind diejenigen von 1535 und 1543. Aber schon 1522 wurde etwa der Abschnitt „De libero arbitrio“ nicht unerheblich modifiziert (vgl. W. H. Neuser, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons, Neukirchen 1957, 114–133). Zu Begriff und Methodik der „Loci“, die nach dem Sprachgebrauch der antiken Rhetoren die „Orter“ im Stoffzusammenhang bezeichnen, „von denen her man Beweise entnehmen kann“ (J. Kunze, Art. Loci theologici, in: RE³ 11, 570–572, hier: 570) vgl. u. a. H.-G. Geyer, a. a. O., 34 ff., sowie P. Joachimsen, Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation, in: LuJ 8 (1926), 27–97. Entscheidend ist für Melanchthon die Loci-Trias von peccatum, lex und gratia, auf die er 1521 die Vielzahl der loci communes theologici reduziert. Vgl. hierzu im einzelnen W. Maurers Analyse der Loci, a. a. O., Bd. II, 264 ff.: Der Mensch unter der Sünde; 287 ff.: Der Mensch unter

Geyer hat zugleich mit überzeugenden Gründen gezeigt⁴⁰, daß die innere Sinnmitte des theologischen Entwurfs der Loci von 1521, von der her auch die skizzierten hamartiologischen Grundsätze erst recht verständlich werden, in Melanchthons Verständnis der „fides iustificans“ als „fides promissionis divinae“ beschlossen liegt. Wie bei Luther, so bildet auch bei ihm die Korrelation von Verheißung und Glauben die Begründung der Glaubensgerechtigkeit und die Basis evangeliumsgemäßer Theologie. Für die im Rahmen einer Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche besonders interessanten Jahre zwischen 1528 und 1537 hat Martin Greschat die diesbezügliche, auf die Rechtfertigungslehre konzentrierte Entwicklung Melanchthons neben derjenigen Luthers präzise nachgezeichnet. Seine Studie nimmt ihren Ausgang bei der Frage der Stellung Luthers und Melanchthons in der Bekenntnisbildung der Jahre 1528/29⁴¹: Ziel der Analyse ist der Nachweis, daß von einem ins Grundsätzliche reichenden Gegensatz beider Konzeptionen nicht die Rede sein kann. „So gewiß man ... die Differenz zwischen beiden, wie sie gerade in den so bald nacheinander entstandenen Schwabacher und Marburger Artikeln zutage tritt, nicht verwischen kann, ebenso gewiß ist der in beiden Artikelreihen gemeinsame Bereich auch wirklich gemeinsamer theologischer Besitz: zwar von Melanchthon geprägt und geformt, aber von Luther in voller Übereinstimmung mit seiner theologischen Konzeption vertreten.“⁴² Dieser Befund bestätigt sich auch in Bezug auf den unmittelbaren Kontext des Reichstages von Augsburg 1530, der eine erneute und forcierte Hinwendung Luthers zur Frage der Rechtfertigung mit sich bringt.⁴³ Dies

dem Gesetz; 336 ff.: Der Mensch unter der Gnade. Ferner: E. Bizer, *Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon*, Neukirchen 1964, 34–85. Um den Aufweis von „Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon“ ist S. Wiedenhofers gleichnamige Studie (2 Bde., Bern/Frankfurt a.M./ München 1976) bemüht in der Absicht, eine alternative Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation zu vermeiden und Melanchthons Werk als humanistische Reformtheologie zu erweisen.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 215 ff.

⁴¹ Vgl. M. Greschat a. a. O., 19–49.

⁴² A. a. O., 49.

⁴³ Vgl. a. a. O., 50–79.

braucht hier nicht erneut erörtert zu werden, weil das Wesentliche nachgerade über Luthers Haltung zur Augustana bereits gesagt ist. Aufmerksam gemacht werden soll lediglich auf einen entscheidenden, von Greschat mit Recht herausgestellten Themenaspekt, nämlich auf die Frage, welcher Sitz im Leben der Rechtfertigungsthematik in der Augsburger Reichstagsituation konkret zukam.

Die Lage ist folgende: „Daß der Glaube vor allen Werken rechtfertige, dies wollten auch die Gegner zugestehen. Wie, wenn auch sie dem Glauben den unbedingten Vorrang zuerkannten und nur den nachfolgenden Werken, die doch ohne diese Voraussetzung des Glaubens nicht sein konnten, einen anderen Wert beimaßen? Wenn Werke geboten waren und geboten blieben, wenn der Glaube sie wirkte – und zwar nach seinem Wesen – gehörten sie dann nicht doch irgendwie in den Zusammenhang der Rechtfertigung hinein?“⁴⁴ In der Tat ist durch Fragen wie diese der spezifische Problemhorizont bezeichnet, der nicht nur für Luthers⁴⁵, sondern auch für Melancthons Erörterungen der Rechtfertigungsthematik im Umkreis und in der Folgegeschichte des Augsburger Reichstags von 1530 bestimmend ist. Auch für Melancthons rechtfertigungstheologische Erörterungen 1530 und später ist das Anliegen entscheidend, das „sola fide“ so zu fassen, daß einerseits der altgläubige Vorwurf einer Preisgabe der Neuwerdung aus Glauben zurückgewiesen wird, ohne doch andererseits den Werken folgsamen Glaubensgehorsams eine zumindest indirekt konstitutive Bedeutung für das Rechtfertigungsgeschehen beizumessen, welches letztere vielmehr ausdrücklich bestritten wird. Worum es sachlich geht, läßt sich anhand der Genese der

⁴⁴ A. a. O., 72 f.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 73 ff. Greschat weist zurecht darauf hin, daß der Gedanke forensischer Imputation bei Luther den alleinigen Zweck hat, „das sola fide unumstößlich“ (a. a. O., 76) zu machen und aus soteriologischen Gründen bleibender Heilsgewißheit den Werken insgesamt – also einschließlich derjenigen, die aus Glauben zu folgen haben – eine konstitutive Bedeutung für das Rechtfertigungsgeschehen abzusprechen. Entsprechendes gilt, wie sich im einzelnen noch zeigen wird, für Melancthon. Zu Luthers Darlegung der Rechtfertigung in der Galatervorlesung von 1531 vgl. a. a. O., 80–109.

Apologie der Augsburgischen Konfession⁴⁶ paradigmatisch aufweisen⁴⁷: Am 1. Juli 1530 traf sich Melanchthon zu einem Gespräch

⁴⁶ Die Geschichte des Textes der Apol (vgl. dazu auch die Vorrede [BSLK 141–144] als das wohl älteste Stück des Quarttextes der lateinischen Apol), auf die unter Bezug auf Forschungsergebnisse Christian Peters im ersten Band dieser Untersuchung bereits kurz eingegangen wurde (Bd. I, 492, Anm. 122. Der dort zitierte zusammenfassende Aufsatz von Peters: „Er hats immer wollen besser machen [...]‘ Melanchthons fortgesetzte Arbeit am Text der lateinische Apologie auf und nach dem Augsburger Reichstag von 1530“ ist mittlerweile erschienen in: H. Immenkötter/G. Wenz [Hg.], *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, Münster 1997, 98–126; a. a. O., 71–83 findet sich der Bd. I, 394, Anm. 112 erwähnte Beitrag von B. Lohse: „Erasmus und die Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530“.), läßt sich auf der Basis von dessen Habilitationsschrift (Chr. Peters, *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift [1531–1584]*, Stuttgart 1997. Da das Buch bei Abschluß des Manuskripts noch nicht vorlag, wird im folgenden die Habilitationsschrift und zwar nicht nach Maßgabe der Seitenzählung, sondern nach der sehr präzisen Abschnittsnumerierung zitiert.) in weiten Teilen präzise rekonstruieren. Nach einem außerordentlich genauen und hilfreichen Forschungsbericht, der belegt, daß die Textgeschichte der Apol bislang weithin vernachlässigt wurde (vgl. exemplarisch E. Hirsch, Rez. v. BSLK, in: ZKG 12 NF [1930], 468–471, hier: 470: „Bei der *Apologie* sind die Textfragen am wenigsten belangreich.“), zeichnet Peters in einem I. Teil seiner Arbeit die Entstehung der in Augsburg konzipierten Apologiefassungen nach, um diese Untersuchung in einem II. Teil für die Zeit der gedruckten lateinischen und deutschen Texte bis zum Konkordienbuch (1580/84) fortzuführen. Die beiden folgenden Teile konzentrieren sich sodann auf Einzelaspekte der Textgeschichte von Apol, nämlich zum einen auf die Genese der Artikel 4–6 und 20 (Teil III), zum anderen auf das Verhältnis Luthers zur Apol bzw. auf erkennbare Wechselwirkungen zwischen der theologischen Arbeit Luthers und derjenigen Melanchthons (Teil IV). Die Untersuchung schließt mit einer Ertragszusammenfassung und einem Ausblick auf die Aufgabenfelder künftiger Forschung (Teil V). In einem Anhang werden als Ergänzung zu Teil I drei Stücke zur frühen Textgeschichte der Apol dargeboten: der Text des dem Kaiser am 22. September 1530 angetragenen Exemplars der lateinischen Apol (die sog. Dresdner Handschrift), die älteste Gestalt der deutschen Fassung der Augsburger Apol nach der sog. Schwäbisch Haller Handschrift und eine Rekonstruktion der frühen „Wittenberger Redaktion“ dieses Textes aufgrund der sog. Kasseler Handschrift.

Was die – auch Codex Chytraenus (vgl. H. E. Bindseil, CR 27, 275–316 [Apparat] sowie 262 ff., der vom Codex Chytraeanus spricht) genannte – Dresdner Handschrift betrifft, die, wie gesagt, am 22. September dem

Kaiser übergeben werden sollte, von diesem aber im letzten Augenblick nicht angenommen worden war, so liegt ihr als Entwurf die sog. Wolfenbütteler Handschrift (Codex Guelferbytanus) zugrunde, als deren Grundbestand wiederum die „Grundschrift“ Spalatinus zu gelten hat, welche den eigentlichen Kern der Augsburger Apol darstellt. Die sog. Grundschrift umfaßt im wesentlichen den in CR 27, 275–316 fettgedruckten Text. Zu datieren ist sie nach Peters zwischen dem 9. August und der Monatsmitte. Welche Redaktionen an der Primärgestalt dieser Schrift von seiten Spalatinus und namentlich von seiten Melanchthons vorgenommen wurden, wird in allen Einzelheiten rekonstruiert. Von besonderem Interesse sind dabei die mannigfachen Sachbezüge, in denen Melanchthons Textergänzungen im Rahmen der *prima pars* der „Grundschrift“ (Art. I–XXI) zu den Ausgleichsverhandlungen des Augsburger Vierzehner-Ausschusses stehen, der vom 16. bis 21. August tagte. In diesem Zusammenhang eröffnen sich Einblicke, die nicht nur kirchengeschichtlich höchst bedeutsam, sondern auch von aktueller ökumenischer Relevanz sind. Bemerkenswert ist ferner die Tatsache, daß man sich evangelischerseits die Apologieoption trotz zeitweiliger Abstinenz im Prinzip durchweg offenhielt und aller Wahrscheinlichkeit nach während der Verhandlungen im erwähnten Vierzehner-Ausschuß an der Verbesserung des Spalatin-textes arbeitete. Spätestens am Tag nach dem Scheitern der Verhandlungen im sog. Sechser-Ausschuß, der vom 24. bis 28. August konferierte, nahm man das ursprüngliche Apologieprojekt wieder entschlossen in Angriff, so daß am Tag des Übergaberversuchs, am 22. September 1530, mehrere elaborierte und sauber geschriebene Apol-Manuskripte sowohl in lateinischer als auch in deutscher Fassung vorlagen. Dabei macht Peters plausibel, daß es sich bei dem zustande gebrachten Ergebnis nicht lediglich um ein Melanchthonsches Produkt, sondern um das Resultat der Gemeinschaftsarbeit eines Augsburger Apologiegremiums handelt, welchem neben dem Praeceptor Germaniae auch Justus Jonas, Georg Spalatin, Johannes Brenz und vielleicht Johann Agricola angehört haben. Bezüglich der deutschen Handschriften der Augsburger Apologie ist im gegebenen Zusammenhang lediglich zu wiederholen, daß unter ihnen der bereits erwähnte, dem Anhang der Arbeit von Peters beigegebene Codex Hallensis den ältesten heute noch zugänglichen Text der deutschen Augsburger Apol repräsentiert.

Bereits während der Rückreise vom Reichstag war Melanchthon, wie wir aus dem Zeugnis äußerer Quellen wissen, auf der Basis der Dresdner Apologiehandschrift beständig und gelegentlich bis zum Überdruß mit dem Versuch einer Verbesserung der lateinischen Apol beschäftigt. Diese Bemühungen wurden nach erfolgter Rückkehr nach Wittenberg am 13. Oktober unermüdlich fortgesetzt, und sie gestalteten sich nicht zuletzt deshalb als sehr beschwerlich, weil Melanchthon sich anfangs einen sehr behutsamen Umgang mit dem Augsburger Text vorgenommen zu haben scheint. Kompliziert und aufwendig gestaltete sich auch die auf Art. 28 konzentrierte Revision der deutschen Apol, die ein Gremium kursächsischer Theologen parallel zur Arbeit Melanchthons aufgenommen hatte.

Eine Rekonstruktion der frühen, im Oktober 1530 auf der Grundlage des Codex Hallensis vorgenommenen „Wittenberger Redaktion“ der deutschen Apologie findet sich, wie gesagt, im Anhang der Arbeit von Peters.

Eine weitgehend neue Situation trat ein, als spätestens Ende Oktober ein vollständiges (nach Annahme von Peters aus dem Besitz von Dr. Johann Henckel stammendes) Exemplar der lateinischen Confutatio durch Nürnberger Vermittlung in Wittenberg eingetroffen war, so daß man nicht mehr auf evangelische Mitschriften, namentlich diejenige von Camerarius, angewiesen war. Nun konnten kleinere Texteingriffe nicht mehr genügen, es bedurfte weitgehender Neufassungen. Mit ihnen sehen wir Melanchthon von Anfang November 1530 bis Ende April/Anfang Mai 1531, dem Erscheinungsdatum der Quartausgabe der lateinischen CA und ihrer Apologie, intensiv beschäftigt, wobei der Grad physischer und psychischer Erschöpfung nicht selten beängstigend wurde. Als besonders schwierig erwiesen sich vor allem Gestaltung und argumentative Durchführung des Rechtfertigungsartikels. Nicht nur daß eine im Januar 1531 bereits gedruckt vorliegende Fassung wieder verworfen wurde; auch nachdem die Quartausgabe publiziert war, gab sich Melanchthon noch keineswegs mit dem Erreichten zufrieden. Nachgerade der Rechtfertigungsartikel erschien ihm nach wie vor als nicht hinreichend präzise formuliert und zu keiner befriedigenden Reife gelangt. Noch während der Drucklegung der Oktavausgabe der lateinischen CA und Apol vom September 1531 feilte Melanchthon ständig am Text. Peters hat diesen Prozeß anhand der textgeschichtlichen Entwicklung der lateinischen Apologie in ihren Artikeln IV–VI und XX insonderheit im III. Teil seiner Arbeit minutiös und in einer außerordentlich spannenden Weise nachgezeichnet, die beim Leser nicht nur Respekt, sondern auch Mitgefühl mit dem vielgeplagten und vielgescholtenen Melanchthon erweckt.

Was die Wertigkeit der einzelnen Textgestalten anbelangt, so hat nach dem Urteil von Peters die Quartausgabe der Apol lediglich als eine Zwischenstation auf dem Weg zum Ziel zu gelten, das nach Melanchthons eigener Einschätzung erst mit der Oktavausgabe vom September 1531 wirklich erreicht wurde. Bemerkenswert ist dieses Urteil nicht zuletzt deshalb, weil es nicht die Oktavausgabe vom Spätsommer 1531, nach deren Erscheinen sich der Text der lateinischen Apol nicht mehr nennenswert verändert hat, sondern die Quartausgabe vom Frühjahr 1531 ist, welche den in der Jubiläumsausgabe der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche von 1930 wiedergegebenen *textus receptus* der Apol darstellt, der auch in vorliegender Untersuchung zugrunde gelegt wird. Daß dies vom 16. Jahrhundert her betrachtet keineswegs zwangsläufig oder auch nur naheliegend ist, versucht Peters mit beachtlichen Gründen zu erweisen. Aus der von ihm dargebotenen Übersicht über die Bezeugung der beiden wesentlichen Textformen der Apol (Quarttext und Oktavtext) zwischen 1531 und 1584 geht nämlich hervor, daß bis 1580 der Oktavtext als der maßgebliche zu gelten hat. Erst im Jahre 1584 sei dann im Kontext des Streits um die CA variata und mit der Begründung,

mit dem kaiserlichen Prediger Aegidius über die Rechtfertigungslehre, in dessen unmittelbarer Folge der Praeceptor Germaniae eine – letztlich CA IV kommentierende – Thesenreihe verfaßte, um im einzelnen zu begründen, „cur dicamus, quod fides iustificet, et non dicamus, quod charitas iustificet“⁴⁸. Damit war der cantus firmus angestimmt, der für die Kommentierung oder besser gesagt: für die Verteidigung der CA und nachgerade ihres Rechtfertigungsartikels auch fernerhin die Hauptmelodie abgeben sollte. Die gedankliche Entwicklung des Grundsatzes, daß nicht die Liebe, sondern der Glaube rechtfertige, machte Melanchthon nicht geringe Schwierigkeiten, wie die Textgeschichte von Apol und darin vorgenommene mehrmalige argumentative Neuansätze be-

das Konkordienbuch von 1580 biete keineswegs den ältesten Drucktext der Apol, dem Quarttext der Vorzug gegeben worden, welche Entscheidung für alle späteren Sammlungen des wichtigsten Corpus Doctrinae der Wittenberger Reformation bis hin zur Jubiläumsausgabe der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften von 1930 bestimmend geblieben sei. Hier tut nach Peters Änderung not: „Bei einer Neuauflage der Bekenntnisschriften wird man ... kaum einfach wieder den ‚Quarttext‘ der AC bieten können.“ (Chr. Peters, *Apologia Confessionis Augustanae*, II.1.3.c) Dagegen sprechen nach Peters nicht nur formale, sondern auch Kriterien sachlicher Qualität. Vgl. dazu jetzt: *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*. Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union gemeinsam mit I. Dingel, J.F. Goeters, W. Hüffmeier, H. Junghans, Chr. Peters, G. Ruhbach, H. Scheible und H. Schröer hg. von R. Mau, Bielefeld 1997.

Während er für die lateinische Apol eindeutig den Oktavtext vom September 1531 favorisiert, erscheint Peters hinsichtlich der deutschen Fassung ein Festhalten am Quarttext durchaus als möglich. Stellt doch der deutsche Quarttext der Apol vom Oktober 1531, der in allen nach 1584 erschienenen Ausgaben des Konkordienbuches abgedruckt wird und im Vergleich zu dem der Oktavtext der deutschen Apol von 1533 nach Melanchthons Tod immer mehr an Boden verliert, selbst schon einen vermittelnden Mischtext zwischen der lateinischen Quart- und der lateinischen Oktavausgabe der Apol dar, der insgesamt dem Oktavtext ungleich nähersteht und in manchen Teilen seines Rechtfertigungsartikels sogar über diesen hinausreicht. (Zur Frage der Verhältnisbestimmung der Textanteile von Justus Jonas und derjenigen Melanchthons vgl. II, 2.2.1.)

⁴⁷ Vgl. auch M. Greschat, a. a. O., 115–133.

⁴⁸ Nach Chr. Peters, a. a. O., III.1.1; vgl. H. Scheible, Melanchthons Auseinandersetzung mit dem Reformkatholizismus, in: R. Decot (Hg.), *Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530. Melanchthon – Brenz – Vetus*, Stuttgart 1989, 68–90.

weisen. Selbst nach Erscheinen der Quartausgabe der lateinischen Apol Ende April/Anfang Mai 1531 war Melanchthon mit dem erreichten Ergebnis längst nicht zufrieden: „Meum scriptum“, schreibt er am 12. Mai 1531 an Camerarius in bezug auf ein beige-fühtes Exemplar der Apol-Quartausgabe, „vides, in quo tamen argutias quasdam decrevi retexere in fine loci de Iustificatione, nam principium placet et μεθοδικὸν est. Tuum etiam iudicium expecto.“ (CR 2, 500f. [Nr. 983], hier: 501)⁴⁹ Auf denselben Tag wie das Schreiben an Camerarius ist auch ein Brief nach Schwäbisch Hall datiert (CR 2, 501–503, Nr. 984), in dem Melanchthon am einseitigen Augustinismus von Brenz und näherhin an der Annahme Kritik übt, der eigentliche Rechtfertigungsgrund sei die gnadenvermittelte und vom Geist ermöglichte Gesetzeserfüllung durch Liebe und nicht der Glaube als solcher. Dem wird entgegnet, daß allein der Glaube, welcher der Verheißung Jesu Christi vertraut, es ist, welchem Rechtfertigung zuteil wird.

Diese – schon im Diskurs mit Aegidius klar erkennbare – thematische Leitlinie der Argumentation läßt sich von Spalatin's „Grundschrift“ der Augsburger Apol bzw. von Melanchthons Eingriffen in deren Artikel 4–6 über den Apologietext vom 22. September 1530 sowie die bis Ende Oktober vorgenommenen Veränderungen, in denen sich Melanchthon mehr und mehr aus der direkten Konfrontation den Augsburger Gegnern gegenüber löst und zu einer eigenständigen Darstellung der Rechtfertigungslehre vordringt, bis hin zur ältesten Druckfassung der Apologia IV–VI vom Januar 1531 (vgl. CR 27, 460, 38–478, 5) verfolgen.⁵⁰ Der Grundsatz, „quod proprie fides“ bzw. „quod sola fides iustificet“, steht fest: Aber seine Entfaltung ist nach Melanchthons eigenem Urteil zu Jahresbeginn

⁴⁹ Vgl. dazu Melanchthons Briefwechsel. Bd. II: Regesten 1110–2335 (1531–1539) bearbeitet von Heinz Scheible, Stuttgart/Bad Cannstadt 1978, Nr. 1152; zum Brief an Brenz vgl. Nr. 1151. Vgl. ferner MBW II, Nr. 1156.1163.1169.1193. Ergänzend zu den Ausführungen zu §6,6 sei bes. auf MBW I, 952 (4. [!] Juli 1530).953.954 verwiesen, zu §6,8 auf MBW I, 1020 ff., zu §7,1 bes. auf MBW I, 874.875.879.880.881.883.894.895, zu §7,4 bes. auf MBW I, 889 (Wa).896 (Ja; auch 903). Zur Genese der Apologie der CA vgl. u. a. MBW I, 1081.1085; II, 1110 ff. Zum Inhalt des Briefwechsels zwischen Brenz und Melanchthon über die Rechtfertigungsfrage vgl. bes. M. Brecht, Die frühe Theologie des Johannes Brenz, Tübingen 1966, 241–247.

⁵⁰ Vgl. Anm. 46.

1531 sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht alles andere als befriedigend; der Januartext von Apol 4–6 wird, obgleich schon gedruckt, vom Autor wieder kassiert, bis endlich Ende April/Anfang Mai die Quartausgabe erscheint, um freilich ihrerseits alsbald durch die Oktavausgabe vom September 1531 ersetzt zu werden.

Wie immer man das Verhältnis von Quart- und Oktavtext im einzelnen beurteilen mag, worum Melanchthon sachlich nach wie vor rang, ist offenkundig. Sucht man einen weiteren Beweis, so wird er in eindrucksvoller Weise geliefert durch eine „Disputatio“ von April/Mai 1531, welche den bezeichnenden Titel trägt: „Quare fide iustificemur, non dilectione“. Zusammen mit dem etwa um dieselbe Zeit anzusetzenden Briefwechsel mit Brenz, der u. a. die „Disputatio“ selbst zum Gegenstand hat, kann die in ihren Grundargumenten skizzierte Thesenreihe als Schlüssel zum innersten Anliegen der Rechtfertigungslehre der werdenden und gewordenen Apologie gelten. Mit Recht hat J. Haussleiter zu dem von ihm aufgefundenen Originaltext der „Disputatio“ bemerkt: „Man hat in d(ies)en Sätzen eine kurze Zusammenfassung der Rechtfertigungslehre Melanchthons in seiner für die Reformationgeschichte bedeutsamsten Periode; sie sind ein eigenartiges Kompendium der Ausführungen in der Apologie.“⁵¹

⁵¹ J. Haussleiter, Melanchthons Loci praecipui und Thesen über die Rechtfertigung aus dem Jahre 1531, in: Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag, München 1898, 245–262, hier: 251; nach dem bei Haussleiter, a. a. O., 251–255 wiedergegebenen Text (vgl. auch CR 12, 446–449) wird die „Disputatio“ zitiert. Vgl. ferner M. Greschat, a. a. O., 116: „Diese Disputation ‚Quare fide iustificemur non dilectione‘, die schon durch ihre Überschrift auf das entscheidende theologische Problem hinweist, steckt den Umkreis ab, den die Apologie dann breit und ausführlich abschreiten wird.“ Das Ergebnis der Thesenreihe umschreibt Greschat wie folgt: „Während die römische Lehre als notwendiger zweiter Teil der Rechtfertigung neben der poenitentia die Erneuerung des Menschen nannte – in dem Sinn, daß der Glaubende nun gute Werke zu seiner endgültigen Gerechtigkeit mittels der Gnade zu erwerben hatte –, läßt Melanchthon auch diesen Teil von der fides umfaßt sein: sie rechtfertigt wirklich, nicht nur, weil dem Glauben ein logischer und zeitlicher Vorrang vor den Werken gebührt: das konnten auch die Gegner zugestehen; sondern weil dieser Glaube mit der Annahme Christi alles das besitzt, was jene in die remissio peccatorum einerseits und in das iustum efficere andererseits meinten zerlegen zu müssen.“ (A. a. O., 116f.)

Ziel der Disputation ist, wie ihre Überschrift belegt, der erneute Erweis, „quod sola fides iustificet, hoc est, ex iniustus acceptos efficiat et regeneret“ (These 5). Fragt man nach einer entsprechenden Begründung, so ist sie in dem Hinweis enthalten, daß nachgerade der Glaube es ist, welcher die Verheißung ergreift, die das Evangelium zuspricht. Ihm allein wird daher die evangelische Gerechtigkeit zuteil, welche der Mittler Jesus Christus, der uns Gott angenehm macht, in Person und an sich selbst ist. „Promissio fide accipitur. Prius igitur fide iusti sumus, qua accipimus promissam reconciliationem, quam legem facimus. Maledicti sint qui ad deum lege aut ratione accedunt sine mediatore Christo.“ (These 17f.) Weder können wir durch die „iustitia rationis“ gerechtfertigt werden, noch durch die Werke, welche das göttliche Gesetz gebietet, nämlich „dilectio Dei et proximi“. Zum einen nämlich, so Melancthon, vermag die der Konkupiszenz verfallene menschliche Natur wahre Gottesliebe ohnehin nicht zu erbringen, zum anderen und überhaupt sei es nicht das Verdienst unserer Liebe, welches rechtfertige, sondern der Glaube, der sich allein auf die göttlichen Verheißungen verläßt, ohne auf eigene Werke zu vertrauen. Damit ist das Wesentliche gesagt.

Nichtsdestoweniger und unbeschadet, ja in Bestätigung des „sola fide“ werden unter den Bedingungen der „iustitia promissionis“ die „iustitia rationis“ und die „iustitia legis“ nach Melancthons Urteil keineswegs aufgehoben. Vielmehr beginne in denen, welche in der Kraft des Heiligen Geistes durch Glauben und Glauben allein gerechtfertigt seien, die Gerechtigkeit des Gesetzes progressiv wirksam zu werden. „Haec inchoata impletio legis est effectus in his, qui iam fide iustificati sunt et renati.“ (These 20) Könnte man in der Konsequenz dieser Annahme nicht auf den Gedanken kommen, die beginnende Gesetzeserfüllung durch Liebe rechtfertige lediglich anfänglich nicht, wohingegen sie – durch den Beistand der Gnade ursprünglich in Bewegung gebracht – letzten Endes sehr wohl zum eigentlichen Bezugspunkt des göttlichen Rechtfertigungsurteils bestimmt sei? Melancthon tritt dieser Annahme als einem irigen Fehlschluß mit Leidenschaft entgegen. Ja man wird nicht umhin können zu sagen, daß gerade an diesem Punkt, wo es um die dem Glauben folgenden Werke zu tun ist, die eigentliche kritische Pointe seiner Ausführungen zu suchen und zu finden ist: Die Werke der Liebe – so die entscheidende These – rechtfertigen nicht nur anfänglich nicht; sie sind auch nicht dazu bestimmt, gewissermaßen nachträglich und im Endef-

fekt die Rechtfertigung zu erwirken, die zu Beginn lediglich äußerlich und bis auf weiteres zugesprochen wurde, um im Menschen die Werke der Gottes- und der Nächstenliebe hervorzurufen und zu motivieren: „Nec honos mediatoris postea transferendus est in impletionem legis, quae in nobis fit. Ideo nec postea reputamur iusti coram deo, propter illam legis impletionem, sed ideo, quia fide habemus accessum per Christum.“ (These 23 f.) Es bleibt also dabei: „Certo statuendum est, quod fide propter Christum iusti reputemur ...“ (These 27) Der Glaube und der Glaube allein ist und bleibt es, welcher die Rechtfertigung empfängt. Ihm ist nicht nur anfänglich die Rechtfertigung verheißen, sondern für alle Zukunft sind es die Verheißung und der Glaube, welcher der Verheißung vertraut, an denen das Heil ganz und gar hängt, so wahr – nicht andererseits, sondern zugleich und unter eben dieser Voraussetzung – es ist, daß der Glaube die Werke der Liebe nicht schuldig bleiben darf. „In summa. Conclisit scriptura omnia sub peccatum, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus ...“ (These 37, Schluß)

Entsprechend lautet, wie gesagt, auch das Endergebnis des bemerkenswerten und außerordentlich inhaltsreichen Briefes an Johannes Brenz vom 12. Mai 1531⁵²: Ursprünglicher und letztendlicher Grund der Rechtfertigung ist nicht die vom Hl. Geist bewirkte Gesetzeserfüllung, sondern allein der Glaube an die Verheißung Christi, dem die Liebe indes notwendig folgt. Das solle sich Brenz, der in seinem Sachurteil in der betreffenden Angelegenheit

⁵² Vgl. H. Scheible (Hg.), MBW II, 1151; ferner: 1156; 1163; 1169; 1193 sowie 1132, 1143 und 1148. Zu den Auswirkungen der Auseinandersetzung über die Rechtfertigung im Briefwechsel mit Melanchthon von 1531 auf „Die frühe Theologie des Johannes Brenz“ vgl. die bereits erwähnte gleichnamige Monographie von Martin Brecht, Tübingen 1966, 241–247. Was das Verhältnis der rechtfertigungstheologischen Aussagen Melanchthons und Luthers in dem Schreiben vom 12. Mai anbelangt, so sind sie zwar keineswegs einfachhin deckungsgleich (vgl. a. a. O., 243). Gleichwohl ist in Bezug auf die Nachschrift mit Recht gesagt worden: „Sie unterstreicht das von Melanchthon Ausgeführte und zeigt deutlich, wie vertraut dessen Gedanken Luther mittlerweile schon sind. Und tatsächlich spricht alles dafür, daß Melanchthons Briefwechsel mit Brenz damals sogar Gesprächsgegenstand an Luthers Tafel gewesen ist.“ (Chr. Peters, a. a. O., III.2.3; vgl. auch M. Greschat, Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537, Witten 1965, 115–133.)

noch zu sehr von Augustin abhängen, als das Wichtigste gesagt sein lassen, um seine Auffassung demgemäß zu korrigieren. Ich zitiere um ihrer Wichtigkeit willen die einschlägige Passage ungekürzt: „Tu adhuc haeres in Augustini imaginatione, qui eo pervenit, ut neget rationis iustitiam coram deo reputari pro iustitia; et recte sentit. Deinde imaginatur, nos iustos reputari propter hanc impletionem legis, quam efficit in nobis spiritus sanctus. Sic tu imaginaris, fide iustificari homines, quia fide accipiamus Spiritum Sanctum, ut postea iusti esse possimus impletionem legis, quam efficit spiritus sanctus. Haec imaginatio collocat iustitiam in nostra impletionem, in nostra munditie seu perfectione, etsi fidem sequi debet haec renovatio. Sed tu reice oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum iusti, hoc est, accepti coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus, et non propter illam renovationem. Nam haec ipsa novitas non sufficit. Ideo sola fide sumus iusti, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti, qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, sed non pacificat conscientiam. Ideo non dilectio, quae est impletio legis, iustificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum, quia apprehendit Christum, iusti sumus, non propter dilectionem, non propter legis impletionem, non propter novitatem nostram, etsi sint dona Spiritus Sancti, sed propter Christum, et hunc tantum fide apprehendimus.“ (CR 2, 501 f.; vgl. WA Br 6, 98 ff. [1818])

Damit ist in der nötigen Deutlichkeit gesagt, worauf es Melancthon – nachgerade im Zusammenhang des Rechtfertigungsartikels seiner Apologie – ankommt. Und Luther sekundiert seinem Wittenberger Kollegen⁵³, indem er dem Schreiben an Brenz fol-

⁵³ Zum Verhältnis Luthers zur Apologie vgl. im einzelnen Chr. Peters (IV. Teil), der von dem Problem der „Apologie(n) Luthers“ seinen Ausgang nimmt. Peters macht wahrscheinlich, daß es sich bei der – u. a. in einem Brief Melancthons an Brenz vom 8. April 1531 (vgl. CR 2, 494) erwähnten – *apologia germanica* Luthers um eine deutsche Übersetzung des Quarttextes der lateinischen *Apol* handelt, welche möglicherweise den Grundstock des im Juni 1531 begonnenen Rohtextes von Justus Jonas gebildet habe, wobei offen bleibe, wieweit Luthers Arbeit damals tatsächlich gediehen sei. Fest stehe jedenfalls, daß es sich bei der von Luther selbst als „*apologia mea*“ bezeichneten Schrift nicht um denselben Text, wie mehr oder minder umfänglich er auch gewesen sein mag, handeln kann. Hier sei vielmehr an die WA 30 II, 652–676 wiedergegebenen No-

gendes Postskript anfügt: „Et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est iustitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum; imo et ab intuitu obiecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum mihi esse donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. Sic dicit: ego sum via, veritas et vita. Non dicit: ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positus operetur in me. Talia in me debet esse, manere, et vivere, loqui, non *per* me, an εἰς ἐμέ. 2 Cor. 5: *ut essemus iustitia in illo*, non: in dilectione aut donis sequentibus.“ (CR 2, 502 f.)⁵⁴

tizen „De iustificatione“ zu denken, die Peters auf den September 1530 datiert. Hätte Luther sie ausgearbeitet, was freilich unterblieb, wäre die geplante Schrift auf ein Parallelunternehmen zu Melanchthons Apologie hinausgelaufen. Immerhin lassen sich nach Peters manifeste Einflüsse auf deren Textgenese nachweisen. Daß Luther darüber hinaus persönlich auf die Entwicklung der Apol Einfluß nahm, beweisen u. a. seine – nach Peters Urteil in BSLK nur völlig unzureichend wiedergegebenen – Randbemerkungen zum Text der lateinischen Quartausgabe vom – wie Peters im Unterschied zu Clemen und Greschat meint – Mai 1531. Die wichtigsten und umfanglichsten sind auf die Kapitel „De dilectione et impletione legis“ und „Responsio ad argumenta adversariorum“ der Art. IV–VI der Apol bezogen. Peters gelingt es nachzuweisen, daß Luthers Randbemerkungen die Gestaltung des späteren Oktavtexts der lateinischen Apol erkennbar beeinflusst haben. Sachlich interessant ist in diesem Zusammenhang u. a. die Relativierung der mißverständlichen These, „bona opera“ könnten als tröstliche „externa signa promissionis“ für das angefochtene Gewissen fungieren. Umgekehrt hat sich der Austauschprozeß mit Melanchthon auch in Luthers eigenen Schriften niedergeschlagen. Peters zeigt das an den Predigten der Jahre 1530/31, die sich auffällig oft und ausführlich mit speziellen Rechtfertigungsfragen beschäftigen, und namentlich an der Galaterbriefvorlesung von 1531, die nicht zuletzt aus dem Diskurs mit Melanchthon erwachsen und als ein Seitenstück, ja mitunter sogar als Kommentar zu dessen gleichzeitigen Bemühungen um den Rechtfertigungsartikel des Oktavtextes der lateinischen Apol zu würdigen sei. Faktisch habe der aus der Galaterbriefvorlesung hervorgehende Galaterbriefkommentar von 1535 dann auch die Stelle von Luthers unvollendeter „apologia mea“ eingenommen und seine zeitig geplante explizite Auseinandersetzung mit der Confutatio und der von den Confutatoren vertretenen Rechtfertigungslehre ersetzt.

⁵⁴ Mit Luthers und Melanchthons brieflichem Hinweis an Brenz und der erwähnten „Disputatio“ des Praeceptor Germaniae ist der hermeneutische Schlüssel zum sachgemäßen Verständnis des Rechtfertigungsartikels

Ich finde, es gibt kaum ein schöneres Zeugnis rechtfertigungs-theologischer Gemeinsamkeit zwischen Melanchthon und Luther als das zitierte Schreiben an Brenz.⁵⁵ Es bestätigt, was durch Lu-

von Apol gegeben. Melanchthon hat das selbst bestätigt, wenn er Brenz und möglicherweise auch noch anderen seine „Disputatio“ als Lese- und Strukturierungshilfe für den stellenweise noch dissimulierenden und mit ungelösten Dispositionsproblemen behafteten Apol-Quarttext anempfahl. Um an die Jubiläumsausgabe der BSLK als Textbasis anschließen zu können, wird der Quarttext in diesem Werk – wie bisher schon – auch weiterhin Interpretationsgrundlage sein, wengleich Peters beachtliche formale und inhaltliche Argumente dafür angeführt hat, künftig dem Oktavtext den Vorzug zu geben. Umso wichtiger ist es, bei den nachfolgenden Interpretationen den besagten hermeneutischen Schlüssel in Anschlag zu bringen, da er nachgerade auch das Verständnis der Textentwicklung des Rechtfertigungsartikels zwischen Quart- und Oktavausgabe zu erschließen vermag. (Vgl. dazu im einzelnen Chr. Peters, a. a. O., III.2.4; zum Textvergleich der übrigen Artikel vgl. a. a. O., II.1.2.2.) Sehr aufschlußreich ist im gegebenen Zusammenhang ferner folgende Textpassage in Melanchthons Römerbriefkommentar von 1532 („Gemeint ist wohl Brenz ...“ [R. Stupperich (Hg.), Melanchthons Werke in Auswahl. Bd. V: Römerbrief-Kommentar 1532. In Verbindung mit G. Ebeling hg. v. R. Schäfer, Gütersloh 1965, 100, Anm.5]): „Repudianda est et imaginatio aliorum, qui ideo putant nos fide iustificari, quia fides sit initium renovationis. Hi fingunt nos iustos esse propter nostram novitatem et qualitatem. Ac propemodum ex Augustino hanc persuasionem hauriunt. – Sed aliud vult Paulus. Haec verba ‚fide iustificamur‘ ita recte et germane intelliguntur, si in correlativam sententiam transformentur, videlicet in hanc: Certo per misericordiam iusti seu accepti reputamur propter Christum. Ita, cum dicimus: ‚Fide iustificamur‘, mens statim quaerat extra nos illud, propter quod iusti reputamur, videlicet intueatur misericordiam et statuatur hanc certam esse propter Christum, quia nihil aliud est fide iustificari quam per misericordiam iustificari, et quidem statuendum est, quod haec misericordia certa sit. Itaque, etsi fides est quaedam qualitas in nobis, tamen non iustificat, quatenus est nostra qualitas aut novitas, sed quatenus apprehendit misericordiam. Ac formaliter iusti sumus non nostra qualitate, sed imputatione divina, quae fit per misericordiam, cum tamen nos statuimus hanc misericordiam certam esse propter Christum. Ergo ‚fide iustificari‘ significat fiducia alieni beneficii, non ullius propriae qualitatis, sed misericordiae, reconciliari et acceptari.“ (A. a. O., 100 f.)

⁵⁵ Vgl. L. C. Green, *How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel. The Doctrine of Justification in the Reformation*, Fallbrook/Cal. 1980, bes. 223–225, hier: 224: „It should not surprise us that Luther thus declares himself on the side of Melanchthon unless we are unduly influenced by certain historians who downgrade Melanchthon and only cite the Young Luther.“

thers Kommentare zur CA und nachgerade zur *Apologia Confessionis* auch ansonsten deutlich wird: Von Grundsatzdifferenzen kann keine Rede sein, was durchweg vorherrscht, ist das Empfinden prinzipieller Einigkeit.⁵⁶ Zwar ist es wahr – was der gemeinsame Brief von Praeceptor und Reformator an Brenz nicht widerlegt, sondern im Gegenteil auf seine Weise bestätigt –, daß der Gedanke exzentrischer Christusgemeinschaft des Glaubens, der bei Luther als Grundlage der Rechtfertigungslehre fungiert, bei Melanchthon in dieser Form nicht begegnet, weil für ihn die Vorstellung der göttlichen Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit oder besser gesagt: der „*imputatio*“ der Gerechtigkeit Christi zugunsten der Glaubenden im Vordergrund steht. Die entscheidende Frage muß daher lauten: „Läßt sich diese ‚forensische‘ Ausdrucksweise aus der Anschauung der für die Rechtfertigung grundlegenden Christusgemeinschaft des Glaubens deuten, oder steht sie unverbunden neben ihr als eine konkurrierende Vorstellung?“⁵⁷ Daß letzteres nicht der Fall ist, dafür scheint mir der Brenzbrief der beste Beweis zu sein. Zumindest für den im gegebenen Zusammenhang in den Blick genommenen und für das Verständnis zentraler Texte evangelisch-lutherischen Bekenntnisses entscheidenden Zeitraum kann von einer Konkurrenz zwischen der Rechtfertigungstheologie Luthers und derjenigen Melanchthons nicht die Rede sein.⁵⁸ Vielmehr sprechen Luthers Stel-

⁵⁶ Vgl. M. Greschat, a. a. O., 108f.: „Es spricht vieles dafür, daß es dieses Gefühl der engen Verbundenheit und grundsätzlichen Einigkeit gewesen ist, wodurch Luther von dem lange gehegten Plan abgebracht wurde, eine eigene Apologie zu schreiben.“ Zu Luthers Stellung zu Melanchthons Entwurf der Rechtfertigungslehre vgl. im einzelnen a. a. O., 166–193.

⁵⁷ W. Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. III, Göttingen 1993, 244.

⁵⁸ Sachbeweise hierfür habe ich unter Bezug auf die ersten sechs Augustanaartikel und in Auseinandersetzung mit aktuellen Tendenzen finnischer Lutherforschung beizubringen versucht in meiner Studie: *Unio. Zur Differenzierung einer Leitkategorie finnischer Lutherforschung im Anschluß an CA I–VI*, in: M. Repo/R. Vinke (Hg.), *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*, Helsinki 1996, 333–380. Kritisch hierzu: T. Mannermaa, Über die Unmöglichkeit, gegen Texte Luthers zu systematisieren. Antwort an Gunther Wenz, a. a. O., 381–91. Vgl. ferner meine Rezension in *ThRev* 86 (1990), 469–473. In kritischer Auseinandersetzung mit aktuellen Tendenzen finnischer Lutherforschung hat unlängst auch R. Flogaus, *Einig in Sachen Theosis und Synergie?*, in: *KuD* 42 (1996), 225–243, hier: 233, überzeugend deutlich gemacht, daß „sich die These einer unversöhnlichen Opposition von Luthers Rechtfertigungslehre und

lungnahmen zu Melanchthon und die Entwicklung seiner eigenen Rechtfertigungstheologie, die ja gerade nicht auf einen Ausschluß, sondern auf eine Integration der Melanchthonschen Argumentationsweise hintendiert⁵⁹, eindeutig dafür, daß der Gedanke der in der „unio cum Christo“ gegebenen Glaubensgerechtigkeit mit der Vorstellung forensischer Interpretation nicht nur kompatibel, sondern derart vereinbar ist, daß eine wechselseitige Explikation beider rechtfertigungstheologischer Grundannahmen möglich ist. Dabei ist – das muß gewiß als erstes gesagt sein – die Zuwendungsvorstellung rechtfertigungstheologisch auf den Gedanken gläubigen Seins in Christo notwendigerweise angewiesen, weil ihr ohne diesen Gedanken die Externität des Glaubensgrundes zu einer Äußerlichkeit verkommen müßte mit der Folge, daß der Glaube der in Christus aus göttlicher Gnade gegebenen Gerechtigkeit gerade nicht inne würde und die forensisch begründete Rechtfertigung auf eine Ergänzung durch die Annahme zu erfolgreicher Erneuerung des Menschen zwangsläufig angewiesen wäre. Zum andern aber kann sich – und das ist das zum ersten notwendig hinzugehörnde zweite, was zu sagen ist – der rechtfertigungstheologische Grundgedanke der durch gläubige Christusgemeinschaft gegebenen Gerechtigkeit vor Gott nicht ausschließend verhalten gegen die Vorstellung forensischer „reputatio“ (vgl. § 10,4), will er nicht in die Gefahr geraten, seiner exzentrischen Struktur verlustig zu gehen. Denn dies ist und bleibt ja bis auf weiteres die entscheidende Frage, wie sich die in der Teilhabe an Christus gegebene reale Gerechtigkeit des Glaubens zur empirischen Realität des glaubenden Menschen in sich selber verhält.

derjenigen Melanchthons bzw. der FC so nicht aufrechterhalten (läßt)“. Vgl. ders., *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997.

⁵⁹ Nach Greschat läßt sich das Verhältnis der Lehrkonzeption des Reformators und des Praeceptors am besten als „polare Einheit“ (a. a. O., 249) beschreiben. Am Ende der Entwicklung, wie sie durch die zweite Hälfte der 1530er Jahre und namentlich durch das Ende des Cordatusstreites markiert ist, steht – so Greschats Hauptthese – „eine tatsächliche, weitreichende Übereinstimmung zwischen Luther und Melanchthon im Blick auf die Gestalt der Rechtfertigungslehre“ (a. a. O., 247). Im übrigen verdient folgende Bemerkung beachtet zu werden: „Nicht historische Zufälligkeit, sondern eine konkrete theologische Konsequenz aus dem eigenen Ansatz heraus führte Luther dazu, gerade Melanchthons Konzeption und Lehrgestalt so weitgehend zu der eigenen zu machen.“ (A. a. O., 251)

„Hier läßt sich nur von anfänglichen Auswirkungen der Glaubensgemeinschaft mit Christus und seiner Gerechtigkeit sprechen. Daher hat der Glaubende in seinem empirischen Dasein an der Gerechtigkeit, die er durch den Glauben extra se in Christus besitzt, nur dadurch teil, daß ihm das, was er in Christus ist, im Hinblick auf seine empirische Daseinsverfassung zugerechnet wird.“⁶⁰

Damit ist exakt der theologische Ort markiert, an dem die Reputationsvorstellung ihre rechtfertigungstheologische Funktion zu erfüllen hat. Ihr Problemhorizont ist, wie u. a. H.-G. Geyer beobachtet hat, weniger durch die Frage der „iustificatio impii“ als durch diejenige der „iustificatio pii“ bestimmt. Die erwähnten rechtfertigungstheologischen Theoriekonstellationen im Zusammenhang des Augsburger Reichstags 1530, die Melanchthon konsequent auf die Frage, ob der Glaube oder die Liebe rechtfertige, fokussiert, bestätigen eindeutig die Richtigkeit dieser Beobachtung. „Gerade bei der Fassung der Rechtfertigungslehre, die man als rigoros ‚forensische‘ bezeichnet, also bei der Reputationsform der Rechtfertigungslehre im Unterschied (nicht im Gegensatz) zu einer eventuellen Regenerationsform der Rechtfertigungslehre blickt Melanchthon nicht eigentlich auf die Anfechtung des Gewissens vor dem Glauben, auf die Schrecken des Gewissens, in die das ‚opus legis proprium‘ vor der Predigt des Evangeliums den Menschen stürzt, sondern auf die Anfechtung des Gewissens im Glauben.“⁶¹

⁶⁰ W. Pannenberg, a. a. O., 245.

⁶¹ H.-G. Geyer, a. a. O., 334. „Und in der Tat: nicht dort, wo nur Bankrott und Ruin, Untergang und Ende regieren, wo die Spiele gemacht und nie ne va plus gesprochen ist, wo nichts mehr geblieben ist als ‚a heap of broken images‘, wo der Mensch mit seiner Schuld allein und nur noch das absurde Überbleibsel inmitten seines vergangenen Lebens ist, nicht dort erweist sich schon der ganze Wahrheitsgehalt der Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben; dort setzt sie einen neuen Anfang, und der Mensch wäre nicht das utopische Wesen, das er ist, versuchte er es auch auf dem Gräberfeld seines Lebens nicht noch einmal mit dieser Eröffnung. Bitterernst jedoch wird es dort, wo der *letzte Anfang* ins Stokken gerät; wo es für menschliche Begriffe nicht weitergeht, wo ein Neues geworden ist, das vom Alten ereilt wird und unendlich zurückbleibt hinter seinem Sinn. Auf diese gewissermaßen potenzierte Anfechtung muß die Lehre von der ‚iustificatio per fidem‘ passen. Diese Anfechtung zweiten Grades muß in ihr gesichtet und bedacht sein, wenn sie dem Zweck der ‚consolatio conscientiae‘ wirklich genügen soll; mit dem Ge-

Um des Trostes der angefochtenen Gewissen der Gläubigen willen ist alle rechtfertigungstheologische Aufmerksamkeit vorbehaltlos auf die Externität des in Jesus Christus gegebenen Rechtfertigungsgrundes zu richten, auf welchen stetig und ausschließlich zu bauen die Bedingung der Glaubensgewißheit ist, welche durch Introspektion nicht nur nicht erreicht, sondern verstellt und unmöglich gemacht wird. Der Glaube wird nun einmal seines Heils nicht anders und auf dauerhafte Weise inne, als daß er sich auf seinen externen, in Jesus Christus gelegten Grund verläßt, welcher ihn nicht nur konstituiert, sondern welcher allein ihm auch Beständigkeit zu verleihen vermag. Die Gerechtigkeit des Glaubens hat sonach weder ihren Ursprung noch ihren zeitlichen Bestand im Sein des Glaubenden in sich, sondern in jener Externität⁶², auf welche sich zu verlassen das Wesen des Glaubens und die Eigentümlichkeit des Glaubens ausmacht, welches von Selbstbewußtsein als einer reflexiven Form der Selbstvergewisserung zwar nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden ist, weil es zu sich kommt nur, sofern es außer sich oder besser: vom Geist des Evangeliums dergestalt begeistert ist, daß es – statt in sich verkehrt – „exzentrisch“ zu sein und zu leben vermag. Der Geist, der von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht und im

wicht dieser Anfechtung im Gegenslag muß sie gewogen werden. Und genau darauf, nicht auf den Jammer am Ende (per legem), sondern auf die Enttäuschung über den letzten Anfang (per Evangelium), auf die konterrevolutionäre Anfechtung der Heiligen ist *Melanchthons Rechtfertigungslehre in ihrer Reputationsform* gemünzt. Den Bemühungen wohlmeinender Interpreten, zu erweisen, daß auch der späte Melancthon das ‚effektive‘ Moment der Rechtfertigung nicht dem ‚imputativen‘ einfach aufgeopfert habe, hängt darum etwas Überflüssiges an. Man hat die Alternative ‚effektive‘ oder ‚imputative‘ Rechtfertigung allzu abstrakt konstruiert, indem man ungerührt die Orientierung der Lehre abblendete und sie directionslos nahm. Es wurde zum Nachteil der Forschung mißachtet, daß eine Lehre ihre Situation hat, aus der sie spricht und zu der sie Stellung nimmt.“ (Ebd.)

⁶² „Mit jener Externität wird dem Gewissen der falsche Weg nach innen, der Versuch der Vergewisserung aus innerer Erfahrung verlegt und als von vornherein aussichtslos und sinnlos abgeschnitten; denn die Rechtfertigung geschieht gerade nicht in uns, im Reich der inneren Erfahrung, sondern radikal und absolut außer uns, in Gott, in den keine Vernunft und keine Erfahrung, keine äußere und keine innere, einzudringen vermag, der jedoch im Evangelium für uns geäußert hat, was außer uns in ihm geschieht.“ (H.-G. Geyer, a. a. O., 333)

Evangelium wirkt, ist es, der den Glauben, welcher „fides iustificans“ genannt zu werden verdient, hervorruft und dem Glaubenden jene Gewißheit verleiht, welche ihn zu sich selbst und zu seiner wahren Bestimmung kommen und vor Gott ein personales Ich sein läßt. Der gerechtfertigte Mensch des Glaubens ist somit jener, „der für sich im Verhältnis Gottes zu ihm ist“⁶³. Er wird die Werke der barmherzigen Liebe gerade deshalb nicht schuldig bleiben, weil er der Sorge ums Eigene gründlich entledigt ist: Im Glauben seiner selbst als eines im Geist des Evangeliums Gott unveräußerlich zugehörigen Ichs gewiß wird der Glaubende in der Welt notfalls auch selbstlos zu sein vermögen, wenn es die Liebe erfordert. Der im Evangelium Christi wirksame Geist ist sonach nicht nur der Grund des Glaubens, sondern als solcher zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung. Indes ist seine Funktion als dem sittlichen Vermögen aufhelfender Tatkraft eindeutig sekundärer bzw. konsekutiver Natur gegenüber seiner Mächtigkeit, Glaubensgewißheit zu wirken, welches durch das Evangelium geschieht, das vom Gesetz in jeder Hinsicht kategorial zu unterscheiden ist. Damit dies von Anfang an in der nötigen Deutlichkeit vor Augen steht, sei eine meditative Betrachtung des vorangestellten Kontrastgemäldes von Lucas Cranach d. Ä. dringend anempfohlen, dessen theologische Bildgehalte bereits im 1. Band (vgl. §1) ausführlich besprochen worden sind.

Als Resumée der Einleitung zum 2. Band sei abschließend folgendes festgehalten: Melanchthons Theologie, wie sie namentlich durch die Augustana und ihre Apologie für das Luthertum normativ geworden ist, steht zwar zu Luthers Denken in mancherlei Spannungen, ist aber – jedenfalls in dem durch die beiden Texte bezeichneten Zeitraum – als unzweifelhaft lutherisch zu charakterisieren, so wie umgekehrt der Reformator sich nachgerade die Rechtfertigungslehre des Praeceptors in der Gestalt der 1530er Jahre vorbehaltlos gefallen ließ. Damit ist zugleich gesagt, daß Melanchthon, wo es um Erasmus und Luther, grundsätzlicher gesagt: um das Verhältnis von Humanismus und Reformation geht, auf Wittenberger Seite steht – und zwar nicht nur im geographischen, sondern auch im sachlichen Sinne.⁶⁴ Zwar litt er bisweilen schwer

⁶³ A. a. O., 336; bei G. gesperrt.

⁶⁴ Bezüglich seines Urteils über Melanchthon ist aufschlußreich, was Erasmus in dem eingangs erwähnten, der Form der Ciceroimitatio gewidme-

unter der Spannung, unter die sein Leben gestellt war, „nämlich beides, christlichen Humanismus und lutherische Reformation, in seinem Innern zu einer Einheit zu verbinden“⁶⁵. Doch wo sich diese Einheit nicht herstellen ließ und Gegensätze erkennbar wurden, die beim besten Willen nicht zu überbrücken waren, blieb Melanchthon die fällige Entscheidung nicht schuldig, ohne sich deshalb auf abstrakte Alternativen festlegen zu lassen.⁶⁶ Das

ten Dialog „Der Ciceronianer oder der beste Stil“ einen Gesprächspartner des Bulephorus namens Nosoponus über den „discipulus Capnionis“ sagen läßt: „Nihil hoc ingenio felicius, si totum vacasset Musis. Nunc hanc laudem leviter affectavit ac naturae felicitate contentus nec artis nec curae permultum ad scribendum adhibuit, et haud scio an affectantem nervi fuerint defecturi. Extemporali dictioni natus videtur; nunc aliis intentus eloquentiae studium magna ex parte videtur abiecisisse.“ (Welzig 7, 282) Das ist nicht ohne kritische Untertöne gesprochen, doch ein insgesamt sehr günstiges Urteil, zumal wenn man es mit solchen vergleicht, die Erasmus anderen Zeitgenossen gegenüber gefällt hat. Wesentlich ungünstiger urteilte Erasmus über Melanchthon im Zusammenhang seiner Reaktion auf „De servo arbitrio“, die in Form zweier umfangreicher Bücher mit dem – von Luther persiflierten (vgl. WA Br 4, 163, 3–5) – Titel „Hyperaspistes diatribe adversus servum arbitrium Martini Lutheri“ in den Jahren 1526 und 1527 erfolgte. Als „Logodaedalus“ (Welzig 4, 216) habe er Luther seine Eloquenz geliehen und dessen bittere Worte wie mit vergiftetem Honig (Anspielung auf *Melanchthon*) überzogen. Später hat Erasmus diesen Verdacht aufgegeben und erneut seine ursprünglich freundliche Haltung Melanchthon gegenüber einnehmen können. Nichtsdestoweniger notiert er 1534: „Melanchthon schreibt zwar ... weniger ungestüm als Luther, weicht aber von den Lehren des Reformators nicht um Haarsbreite ab.“ (Vgl. K.H. Oelrich, *Der späte Erasmus und die Reformation*, Münster 1961, 48)

⁶⁵ W. Maurer, a. a. O., Bd. II, 229.

⁶⁶ Erweist sich die erasmische Position als nur sehr bedingt integrationsfähig für das Anliegen Luthers, so steht doch der Name Melanchthons dafür, daß sich das erasmische Erbe aus dem Zusammenhang der Tradition Wittenberger Reformation nicht einfach ausgrenzen läßt, sondern in dieser ein „eigenes Lebensrecht“ innehat. (B. Lohse, *Erasmus von Rotterdam – eine Alternative zur Reformation?*, in: O. H. Pesch [Hg.], *Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, München/Zürich 1985, 51–70, hier: 69. Zur Durchdringung von Humanismus und Reformation in Oberdeutschland vgl. G. Ritter, *Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein*, Freiburg i. Br. 1937 sowie vor allem E.-W. Kohls, *Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren. Zur Durchdringung von Humanismus und Reformation*, Stuttgart 1969. Von Kohls stammt auch eine ausführliche Darstellung der „Theologie des

beweist seine – in den Loci von 1521 grundgelegte⁶⁷ – Haltung im Willensstreit, und das beweist nicht minder seine im Zusammenhang von CA und Apol sich entwickelnde Rechtfertigungslehre, die nicht zuletzt auch für seine damalige Ekklesiologie von

Erasmus“ [2 Bände, Basel 1966].) Zwar zeigen, wovon im einzelnen zu reden sein wird, die mannigfachen Streitigkeiten zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern in der Zeit nach dem Augsburger und Leipziger Interim, daß die Probleme der Reformation mit dem humanistischen Erbe des Erasmus nach Luthers Tod sich eher noch schwieriger gestalteten als Mitte der zwanziger Jahre oder zur Zeit der Entstehung der Augsburger Konfession. Doch beweist der zum Konkordienwerk von 1577/80 führende Prozeß zugleich die Unumgänglichkeit einer nicht nur auf Abgrenzung bedachten und in Negationen sich erschöpfenden Auseinandersetzung. Sehe ich recht, dann ist es eine der wesentlichen Intentionen nachgerade der Konkordienformel, die Handlungsrelevanz der Rechtfertigungslehre zu verdeutlichen und die unbedingte Gabe der Rechtfertigung in einem Zusammenhang zu sehen mit dem empirischen Menschen und seiner bedingten Lebensführung, welchem das vorrangige Interesse des Erasmus zukam. Ob es deshalb angemessen ist, wie auf dem von Lucas Cranach d.J. 1588 in Wittenberg gemalten Epitaph des Melanchthonfreundes Michael Meienburg geschehen, den Humanistenfürsten (noch dazu auf dem Hintergrund der Veste Coburg) in den Kreis der Wittenberger Reformation zu integrieren, ist eine andere Frage. Keine Frage hingegen ist es, daß Melanchthon ein fester und verdienter Platz in der Reformationsikonographie zukommt. Um sich dessen zu vergewissern, braucht man nicht erst den von Cranach dem Vater und dem Sohn gestalteten Wittenberger Reformationsaltar oder das Dessauer Abendmahlsgemälde aufzusuchen, auf dem der jüngere Cranach die Reformatoren als Jünger Jesu abgebildet hat: wie Luther so ist auch Melanchthon in evangelischen Kirchen Wittenberger Provenienz wenn nicht ubiquitär, so doch multipräsent (vgl. H. Scheible, Philipp Melanchthon. Eine Gestalt der Reformationszeit. 50 Bilder und zwei Landkarten, Karlsruhe 1995, 119 ff.; zum Meienburger Epitaph vgl. 95 f.).

⁶⁷ „Die nachdrückliche Ablehnung der Willensfreiheit meinte auch 1521 nicht die Wahlfreiheit in äußeren Handlungen einschließlich der Erfüllung der bürgerlichen Gerechtigkeit, sondern die Unfähigkeit zum wahrhaft Guten, zum Heil. Diese Unfreiheit des Willens hat Melanchthon zeitlebens vertreten.“ (H. Scheible, Art. Melanchthon, in: TRE 22, 391) Wenn demgegenüber seit alters und immer wieder behauptet wird, der späte Melanchthon habe die radikale theologische Absage an das „liberum arbitrium“, wie sie für seine Frühzeit kennzeichnend sei, revoziert, „dann muß man bei der Vielschichtigkeit dieses Themas wohl zu differenzieren wissen, in welcher Hinsicht revoziert wurde“ (H.-G. Geyer, a. a. O., 95).

grundlegender Bedeutung ist.⁶⁸ Mag es auch den Anschein haben, als sei seine imputative Rechtfertigungslehre von forensisch-formaler Äußerlichkeit und daher für sich genommen insuffizient bzw. auf eine Ergänzung durch die Zusatzannahme realer Erneuerung und Heiligung des Menschen zwangsläufig angewiesen – die nachfolgende Darstellung wird zeigen, daß dieser Anschein sich verflüchtigt, sobald man sieht, daß es das erklärte (von terminologischen Einzelfragen relativ unabhängig gehaltene) Sachziel von Melanchthons rechtfertigungstheologischer Argumentation in CA und Apol ist, zu zeigen, daß es gerade und allein jener Glaube ist, der sich auf den Zuspruch der Gerechtigkeit Christi verläßt, welchem die Gerechtigkeit vor Gott zuerkannt wird. Erst wo dieser konstitutive Zusammenhang aufgelöst wird, kann der Eindruck entstehen, als sei der Reputationsgedanke ein Gedanke foren-

⁶⁸ Vgl. im einzelnen K. Haendler, Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des Melanchthonischen Kirchenbegriffes, Gütersloh 1968. Ekklesiologisch und im Blick auf das in §II, insbesondere §II,5 zu Erörternde besonders interessant ist, was Haendler zur Diskussion „über das Verhältnis eines allgemeinen Verkündigungsamtes, wie es in CA V,1 gemeint sein soll, zum speziellen ministerium publicum von CA XIV“ (a. a. O., 352) schreibt. Zur Wendung „ubi et quando visum est Deo“ in CA V,2 vgl. a. a. O., 529. Die Gesamtanlage des Werkes von Haendler ist durch die Annahme bestimmt, „daß sich die sozusagen ‚klassische‘ Gestalt seiner (sc. Melanchthons) Theologie, wie sie seit dem Ende der 1520er Jahre ausgearbeitet wird, wesentlich von seinen sich um die Begründung und Grundlegung einer reformatorischen Theologie bemühenden Anfängen unterscheidet. Eine Nivellierung *dieser* Differenzen ist nicht erlaubt. Demgemäß gliedert sich die folgende Darstellung in zwei Teile: Im ersten werden der Wort- und der Glaubensbegriff der Frühzeit erörtert, also etwa der Jahre 1518 bis 1525, im zweiten diese Begriffe für die letzten drei Dezennien Melanchthons, wie sie programmatisch und deutlich erkennbar etwa mit der Confessio Augustana einsetzen (aber auch schon die Visitationsartikel und den Kolosser-Kommentar von 1527 einschließen) und bis zur letzten Fassung der ‚Loci‘ von 1559 reichen.“ (A. a. O., 22) Ohne daß das Recht dieser Betrachtung in Abrede zu stellen wäre, darf doch umgekehrt gerade in rechtfertigungstheologischer Hinsicht die gegebene Kontinuität nicht übersehen werden. Um als Beispiel lediglich die 10. Baccalaureats- these Melanchthons von 1519 oder die „Themata circularia“ von 1520 zu zitieren: „Omnis iustitia nostra est gratuita dei imputatio.“ (R. Stupperich [Hg.], Melanchthons Werke in Auswahl. Bd. I: Reformatorische Schriften, hg. v. R. Stupperich, Gütersloh 1951, 24) – „Quia summa justificationis nostrae fides est, nullum opus meritorium dici potest.“ (A. a. O., 55)

sisch-ineffektiver Äußerlichkeit, der, um zu theologischer Fülle zu gelangen, ergänzender Zutat bedarf.

Angemerkt sei, daß der von Gott zur Gerechtigkeit angerechnete Glaube kein anderer ist als jener, der glaubt, daß die Rechtfertigung vor Gott nicht aus menschlichem Eigenvermögen verdient, sondern nur aus Gnade um Christi willen empfangen werden kann. Der Glaube, durch den der Mensch Gerechtigkeit vor Gott erlangt, ist der Glaube, der sich auf die Zusage des Evangeliums verläßt, durch Christus in der Kraft des Geistes gerechtfertigt zu sein.⁶⁹ Im Sinne dieser zwar differenzierten, aber gleichwohl untrennbaren Zusammengehörigkeit von Exzentrizität und Innesein des Rechtfertigungsglaubens ist es sachlich angemessen und bedeutet keinen gedanklichen Bruch, wenn der Reputationsgedanke – wie das bei Melanchthon tatsächlich der Fall ist – sowohl im Sinne der Zurechnung des Glaubens als auch im Sinne der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi verwendet wird, so daß der Glaube entsprechend zum einen als Gegenstand göttlichen Rechtfertigungsurteils, zum andern als dessen Annahmestanz in Erscheinung tritt.⁷⁰ Die entscheidende Pointe, auf die es Melanchthon in diesem Zusammenhang im Rahmen von CA und Apol ankommt, ist dabei die, die Glaubensgewißheit niemals und unter keinen Umständen auf die empirische Realität des äußeren Menschen (welcher zu sein auch der Glaubende nicht aufhört und nicht aufhören darf) zu gründen, ohne doch diese Realität (als welche, wie gesagt, auch der Glaubende sich und andern empirisch erscheint und erscheinen muß) auch nur einen Augenblick außer Betracht zu lassen. Von daher ergibt sich die Aufgabe, um es im Anklang an vertraute Wendungen Luthers zu sagen, Totalitätsbestimmungen hinsichtlich des Seins des Glaubenden (*simul totus iustus et totus peccator*) und quantifizierende Aussagen (*partim iustus et partim peccator*), welche die Vorstellung eines

⁶⁹ Vgl. hierzu die bemerkenswerten Überlegungen bei H.-G. Geyer, a. a. O., 364f.

⁷⁰ Diese Doppelperspektive entspricht durchaus dem biblischen Verständnis des Glaubens als einer auf die Gottesrelation und auf das menschliche Selbstverhältnis angelegten Beziehungsgröße, wie denn auch Grund und gläubige Wahrnehmungsgestalt der Rechtfertigung nach Paulus untrennbar zusammengehören: „Ein für allemal im Kreuze gerechtfertigt sein und persönlich im Glauben gerechtfertigt sein, das ist nicht zu scheiden.“ (G. Schrenk, Art. *δικαίωσις*, in: ThWBNT II, 215–223, hier: 220)

notwendigen Wachstums in der Gerechtigkeit nicht nur zulassen, sondern erfordern, im Sinne eines theologischen Relationszusammenhangs zu begreifen, der ursprünglich eins und nicht nach Weise von Additionen zu denken ist. Nur unter dieser Voraussetzung dürfte schließlich auch die schwierige „Frage nach der Einheit des im Glauben extra se neu konstituierten Ichs des Glaubenden mit seinem empirischen Ich“⁷¹ mit berechtigter Aussicht auf Erfolg im Sinne reformatorischer Theologie zu beantworten sein.

Doch dies zu erörtern, ist – wie der Zusammenhang von Rechtfertigung und Ekklesiologie⁷² – ein Kapitel für sich und nicht Aufgabe einer Einleitung, die ohnehin bereits sehr weit auf Nachfolgendes vorausgegriffen hat. Nur noch ein Wort daher, wie gehabt, an potentielle Rezensenten: Auf „Archilochia Edicta“ wird archilochisch reagiert werden.⁷³

⁷¹ W. Pannenberg, a. a. O., 252, Anm. 404.

⁷² Vgl. etwa R. W. Jenson, Rechtfertigung und Ekklesiologie, in: KuD 42 (1996), 202–217. Jenson zentraler Einsicht kommt auch im folgenden eine argumentative Schlüsselstellung zu: „Aufgrund der Rechtfertigungslehre ist es unumgängliche lutherische Lehre, daß die Indefektibilität der Kirche in und *allein* in den kontinuierlichen lebendigen internen Reden der Kirche gegenwärtig ist, wobei jeder an diesem Reden Beteiligte faktisch korrigiert werden kann.“ (207f.) Sehr aufschlußreich ist auch der Beitrag von I. Lønning im selben Heft: Die Stellung der Kirche im Heilsgeschehen. Perspektiven Lutherischer Theologie, in: KuD 42 (1996), 218–224, der eine komprimierte Exegese der ekklesiologischen Ansätze der Confessio Augustana bietet. Zur untrennbaren Verbindung zwischen Rechtfertigung und Kirche vgl. ferner die Studie von S. Hendrix, Offene Gemeinschaft: Die kirchliche Wirklichkeit der Rechtfertigung, in: KuD 43 (1997), 98–110, bes. 101, sowie E. Lohse, Rechtfertigung und Kirche, a. a. O., 111–123. Kontrastierend zu Lohse vgl. etwa K. Schwarzwäller, Rechtfertigung und Ekklesiologie in den Schmalkaldischen Artikeln. Eine dogmatische Studie, in: KuD 35 (1989), 84–105.

⁷³ Vgl. Erasmus von Rotterdam, Adagiorum Chiliades (Adagia selecta). Mehrere tausend Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten (Auswahl), in: Welzig 7, 357–633, hier: 516 (= II 2, 57).

DIE RECHTFERTIGUNG DES SÜNDERS

Lit.:

Brunstäd (wie Lit. § 3). – *Fagerberg* (wie Lit. § 3). – *J. Ficker*, Die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte, Leipzig 1891. – *Förstemann I. und II.* (wie Lit. § 6). – *K. Haendler*, Offenbarung – Geschichte – Glaube. Bemerkungen zum Glaubensbegriff Melanchthons, in: F.W. Kantzenbach/G. Müller (Hg.), Reformatio und Confessio. FS W. Maurer, Berlin/Hamburg 1965, 63–83. – *W. Härle*, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, in: ders./R. Preul (Hg.), Glaube, Marburg 1992 (Marburger Jahrbuch Theologie IV), 37–77. – *Honée* (wie Lit. § 6). – *Immenkötter* (wie Lit. § 6). – *E. Kinder*, Die evangelisch-lutherische Lehre von der Erbsünde, in: ders., Die Erbsünde, Stuttgart 1959, 35–83. – *Kolde* (wie Lit. § 7). – *Maurer I und II* (wie Lit. § 7). – *Mildenberger* (wie Lit. § 3). – *O.H. Pesch*, Die Lehre vom „Verdienst“ als Problem für Theologie und Verkündigung, in: L. Scheffczyk u. a. (Hg.), Wahrheit und Verkündigung. FS M. Schmaus Bd. II, München/Paderborn/Wien 1967, 1865–1907. – *Chr. Peters*, Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1531–1584), Stuttgart 1997 (zur Zitationsweise vgl. Einleitung II, Anm. 46). – *V. Pfnür*, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970. – *H.G. Pöhlmann*, Das Konkupiszenzverständnis der CA, der Confutatio, der Apologie und des Konzils von Trient, in: E. Iserloh (Hg.), Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag und die Einheit der Kirche, Münster 1980, 389–395. – *O. Ritschl*, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburger Konfession. Eine Erklärung der drei umstrittenen Stellen Apol. 2,71 s.; 3,130 s. 183–187, in: ZThK 20 (1910), 292–338. – *Schlink* (wie Lit. § 3). – *H.E. Weber*, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. I/1 und 2: Von der Reformation zur Orthodoxie, Gütersloh 1937/40.

1. Vom Unwesen der Sünde

Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben bestimmt wie die ursprüngliche Einsicht der Reformation auch den Gesamtzusammenhang ihrer Theologie. Entsprechend gilt die Rechtfertigungslehre reformatorischem Bekenntnis als der „höchste ... fürnehmste ... Artikel der ganzen christlichen Lehre“ (BSLK 159,4 f.), wie es in Melanchthons Apologie (Apol IV,2: „praecipuus locus doctrinae christianae“) heißt. Auch Luther hat die zentrale, alle Verkündigung der Kirche regulierende Stellung der Rechtfertigungslehre wiederholt eingeschärft, etwa in den Schmalkaldischen Artikeln, wo er die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens allein in Christus zum ersten und Hauptartikel erklärt, von welchem man, mögen auch Himmel und Erde einfallen, in nichts weichen oder nachgeben dürfe (ASm II,1).

Aus dem erwähnten Schmalkaldischen Hauptartikel geht zugleich hervor, daß der „articulus stantis et cadentis ecclesiae“¹ (vgl. Miltenberger, 40) mit der Christologie untrennbar zusammengehört. Denn was das Evangelium von der Rechtfertigung dem Sünder auf Glauben hin zuspricht, ist nirgendwo anders begründet und offenbar als in der Geschichte und Person Jesu Christi, in welchem die Wahrheit über den Menschen vor Gott erschlossen ist. Die Christologie hat sonach als Kriterium und Richtmaß einer auf den Rechtfertigungsglauben hin angelegten Anthropologie zu gelten, welche ihrerseits die in der Kraft des Hl. Geistes wirksame

¹ Diese Formel begegnet bei Luther und Melanchthon noch nicht direkt. Zwar belegt die erwähnte Stelle ASm II,1 (BSLK 415,21 f.: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will...“) eindeutig, „daß die Rechtfertigungslehre für Luther die Bedeutung gehabt hat, um derentwillen sie als der articulus stantis et cadentis ecclesiae bezeichnet ist“ (F. Loofs, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, in: ThStKr 90 [1917], 323–420, hier: 325) Doch läßt sich die Wendung als solche weder für ihn noch für Melanchthon nachweisen. Während Loofs Valentin Ernst Löscher als möglichen Begründer der berühmten Formel bezeichnet hat, konnte Th. Mahlmann (Zur Geschichte der Formel „Articulus stantis et cadentis ecclesiae“, in: LuThK 17 [1993], 187–194) vier Autoren namhaft machen, die vor Löscher von der Rechtfertigungslehre als „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ gesprochen haben.

Realisierung der Christologie zum Thema hat. Anthropologie und Christologie gehören mithin „*einem* Verstehensprozess an“². Weil aber in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, die Wahrheit des dreieinigen Gottes selbst manifest ist, steht die reformatorische Rechtfertigungsanthropologie nicht nur zur Christologie, sondern auch zur Gottes- und Trinitätslehre in einem Komplementaritätsverhältnis.³ Gottes- und Selbsterkenntnis sind zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. „Eine evangelische, der Reformation verpflichtete Theologie wird strikt davon ausgehen, daß keine Selbsterkenntnis des Menschen ohne Gotteserkenntnis ist, wie keine Gotteserkenntnis ohne Selbsterkenntnis des Menschen denkbar ist.“⁴ Formal weist darauf bereits die Abfolge und theanthropologische Verknüpfung der ersten CA-Artikel hin. Ihre eigentümliche Kombination zeigt nicht nur, daß das in CA II, IV

-
- ² T. Koch, Art. Mensch, IX. Systematisch-theologisch, in: TRE 12, 548–567, hier: 549. Vgl. auch J. Baur, *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses*. Bd. 1: Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung, Gütersloh 1968, hier: 54 unter Verweis auf WA 39 I, 205, 2 und WA 40 II, 328: „Im Verständnis der Rechtfertigung laufen alle Aussagen der Theologie zusammen, ist es doch alles andere als rhetorischer Überschwang, der am articulus de iustificatione den magister et iudex omnis doctrinae hat. Gotteslehre und Anthropologie, Christologie und Eschatologie, Soteriologie und Sakramentslehre sind hier versammelt. Sie alle laufen auf dieses Geschehen zusammen, auf das eigentliche Thema christlicher Theologie, den Deum iustificans et salvator und den homo peccati reus ac perditus.“
- ³ „Die trinitarische Gotteserkenntnis befaßt implizit die Soteriologie in sich, die im Rechtfertigungsglauben explizit wurde.“ (H. Vogel, Der 4. Artikel des Augsburger Bekenntnisses und die 1. These der Theologischen Erklärung von Barmen, in: *Theologia viatorum. Theologische Aufsätze von M. Albertz u. a.*, München 1939, 115–133, hier: 121; vgl. 118: „Die Augsburger Konfession versteht sich selbst dahin: Wer den dreieinigen Gott bekennt, wer Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, als den einen Mittler und Retter des in Erbsünde verlorenen Menschen bekennt, der kann, muß und wird auch die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben an Christus bekennen.“)
- ⁴ T. Koch, a. a. O., 548. Vgl. auch J. Ringleben, Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Beobachtungen anhand von Luthers Römerbrief-Vorlesung, in: *NZStH* 32 (1990) 125–133. Hinzuzufügen ist, was bereits gesagt wurde, daß nämlich ohne christologische Konkretion, will heißen: ohne konkreten Bezug auf den auferstandenen Gekreuzigten weder von heilsamer Gotteserkenntnis noch von Rechtfertigung die Rede sein kann.

usf. umschriebene Rechtfertigungsgeschehen ohne CA I und III samt XVII grund- und ziellos bliebe, sie macht ebenso deutlich, daß das durch das Sein Gottes in Christus gelegte Fundament nicht in sich ruht, sondern einen pneumatologisch-soteriologischen Prozeß der Heilsgeschichte eröffnet, in dessen Verlauf Menschheit und Welt aus dem Banne und der Verkehrtheit von Sünde und Übel erlöst und bekehrt werden sollen. In anthropologischer Hinsicht ist dieser heilsgeschichtliche Verlaufsprozeß namentlich durch zwei Eckdaten bestimmt: durch das Sündersein des Menschen, der seine kreatürliche Ursprungsbestimmung zum Guten radikal verkehrt hat, und durch die Neuheit des Menschenschöpfers in Christus, wie sie im Rechtfertigungsglauben gegeben ist, um in der Welt in folgsamem Gehorsam gelebt zu werden.

An diesem Elementarzusammenhang wird sich die nachfolgende Darstellung zu orientieren haben, wobei, wie gesagt, stets der christologisch-trinitätstheologische Ursprung und Bestimmungsgrund des in der Rechtfertigungslehre entfaltenen soteriologischen Geschehens mit zu bedenken ist. Gehandelt wird infolgedessen zunächst von der Verkehrung der geschöpflichen Bestimmung des Menschen in der Sünde, sodann vom Rechtfertigungsglauben und schließlich vom neuen Gehorsam des um Christi willen aus reiner göttlicher Gnade durch Glauben gerechtfertigten Menschen. Dabei ist zu wiederholen, was der Sache nach bereits mehrfach gesagt wurde: Die Rechtfertigungslehre als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bestimmt nicht weniger als die Mitte und Grenze evangelischer Theologie. „Mitte – das heißt: alles in reformatorischer Theologie ist auf sie bezogen; in ihr wird ja das *subiectum theologiae* zentral erfaßt. Grenze – das heißt: alles, was außerhalb des durch diese Mitte Bestimmten und Zusammengefaßten liegt, ist ‚*error et venenum*‘ in theologia.“⁵ Die reformatorische Rechtfertigung

⁵ E. Wolf, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, in: ders., *Peregrinatio*. Bd. II: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, 11–21, hier: 14. „Alles Reden vom Menschen, das – explizit oder implizit – davon absieht, daß der Mensch vor Gott Sünder und schuldig ist, redet vom Menschen falsch. Alles Reden von Gott, das – explizit oder implizit – davon absieht, daß Gott derjenige ist, der den Sünder/Gottlosen rechtfertigt, redet von Gott falsch.“ (I. Lønning, *Claritas Scripturae*. Die in Vergessenheit geratene Voraussetzung der Rechtfertigungslehre, in: W. Schlichting [Hg.], *Rechtfertigung und Weltverantwortung*, Neuen-

tigungslehre wäre sonach mißverstanden, wollte man sie lediglich zu einem spezifischen Lehrstück neben anderen erklären und sei es auch zu dem zentralen. Denn es soll ja gelten, was nicht nur E. Schlink in seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ nachdrücklich hervorhebt, daß „jedes einzelne Lehrstück ... nur von der Mitte der Bekenntnisschriften, nämlich von dem Artikel von der Rechtfertigung her, zu verstehen (ist)“ (Schlink, 14). Die reformatorische Rechtfertigungslehre kann insofern nicht oder doch nicht nur „als einzelner theologischer *locus* neben anderen *loci* gemeint sein, und der ‚Artikel‘ von der Rechtfertigung ist auch nicht ein Glaubensartikel allein für sich“⁶. Indes läßt sich der Rechtfertigungsartikel ebensowenig als ein axiomatisches Prinzip fassen, aus dem alle Wahrheit des Glaubens deduktiv zu entfalten wäre. Er ist vielmehr stets hingeordnet auf den konkreten Vollzug der Zusage des Versöhnungsevangeliums Jesu Christi in Wort und Sakrament. Die reine Verkündigung und die rechte Verwaltung der Sakramente (vgl. CA VII) dadurch zu gewährleisten, daß sie beide zu Medien der vorbehaltlosen göttlichen Gnade bestimmt werden, wie sie in Jesus Christus offenbar ist, dies ist die genuine Funktion des Rechtfertigungsartikels, in welcher er seinem theologischen Gehalt entspricht und ist, was er zu sein hat: „tragende Mitte und sichernde Grenze der Verkündigung des wirksamen Wortes Gottes in der Welt an sie, formelhafte Zusammenfassung evangeliumsgemäßer Christusverkündigung“⁷. Was in der Lehre

dettelsau 1993, 99–105, hier: 103) Vgl. ferner: H. G. Pöhlmann, Rechtfertigung und Gnade, in: ders. u. a., Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1996, 102–120. Zur eschatologischen Ausrichtung evangelisch-lutherischen Bekenntnisses auf das göttliche Endgericht vgl. insgesamt F. Krüger, Die letzten Dinge – oder: Hat die Zukunft schon begonnen?, in: a. a. O., 186–203.

- ⁶ E. Wolf, a. a. O., 13. Vgl. auch E. Kinder (Hg.), Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, Lüneburg 1957, hier: 3: „In den aus der Reformation hervorgegangenen evangelischen Bekenntnissen, zumal den lutherischen, bildet die Rechtfertigungslehre nicht eigentlich ein Lehrstück unter anderen, sondern sie ist die Zentrallehre, die den Tenor des ganzen Glaubensbekenntnisses bestimmt und allen seinen Aussagen das charakteristische Vorzeichen gibt.“
- ⁷ E. Wolf, a. a. O., 15. „In unserer theologischen Tradition spielt das Wort ‚Rechtfertigung‘ eine doppelte Rolle. Es ist nicht nur strukturbestimmender Terminus innerhalb eines abgrenzbaren biblischen Vorstellungskreises. Besonders in lutherischer Theologie hat es eine viel umfassendere Aufgabe angenommen: Gesamtausdruck für Heil als Gna-

von der Rechtfertigung gesagt ist, läßt sich daher am ehesten mit einer regulativen Idee vergleichen, die in allen Momenten der Glaubenswahrheit bestimmend mitgesetzt ist. Hermeneutisch ergeben sich daraus u. a. folgende Konsequenzen: Will man der inneren Einheit lutherischer Bekenntnistheologie gewahr werden, wird man in ihr jenen einheitsstiftenden Organisationszusammenhang zu entdecken haben, von dem her ihre inhaltlichen Bestimmungen zugleich auf ihre funktionale Bedeutung hin durchsichtig werden. Dabei ist davon auszugehen, daß der materiale Sinngehalt der Rechtfertigungslehre nicht unmittelbar von der Überzeugungskraft jener Vorstellungen abhängt, in deren Zusammenhang sie ehemals zeitgemäß zur Sprache kam und die aufs engste verbunden sind mit der mittelalterlichen Bußtheorie.⁸

Fragt man nach den Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre der Wittenberger Reformation, so ist zunächst ein scheinbarer Ausfall zu registrieren, der sich bei näherem Zusehen als ein theologisch bedachtes Defizit zu erkennen gibt. Es ist häufig bemerkt worden, „daß die Lehre von der Schöpfung in den lutherischen Bekenntnisschriften zu keiner klaren und eindeutigen Explikation gelangt sei“⁹. Abgesehen von den beiden Katechismen

denhandeln Gottes und – damit – als nachdrückliches Nein zu allen menschlichen Verdienstansprüchen.“ (P. Lønning, *Rechtfertigung und Anthropologie*, in: W. Schlichting [Hg.], a. a. O., 159–169, hier: 165)

⁸ Vgl. dazu u. a.: E. Herms, *Explikationsprobleme des Rechtfertigungsthemas und die Prinzipien des wissenschaftlichen Dialogs zwischen protestantischer und römisch-katholischer Theologie*, in: *KuD* 21 (1975), 277–314. Infolgedessen konnte Luther die ursprüngliche Einsicht der Reformation ohne weiteres auch im Kontext z. B. der Freiheitsthematik zur Aussage bringen (vgl. etwa M. Beintker, *Das reformatorische Zeugnis von der Freiheit heute. Ist das Reden von der Freiheit eine Möglichkeit, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre zu erschließen?*, in: *Berliner theologische Zeitschrift [Theologia Viatorum NF]* 7 [1990], 202–216). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ferner, daß es in den direkt auf Luther zurückgehenden Bekenntnisschriften „keine *Formel* für die Rechtfertigungslehre“ (W. Maurer, *Die Geltung des lutherischen Bekenntnisses im ökumenischen Zeitalter*, in: *Publica doctrina heute*, Berlin/Hamburg 1969 [Fuldaer Hefte Nr. 19], 94–112, hier: 109) gibt.

⁹ E. Schlink, *Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach lutherischer Lehre. Ein Beitrag zum lutherischen Verständnis der ersten Barmer These*, in: *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München 1936, 202–221, hier: 202. Diese Abhandlung ist verarbeitet in: Schlink, 68 ff. Vgl. zu den nachfolgenden Erwägungen auch die Bemerkung Fa-

findet sich in den Bekenntnisschriften bekanntlich kein eigener Artikel zur Schöpfungslehre. Auch die CA und ihre Apologie gehen nach ihrer Behandlung der Trinitätslehre in Artikel I sogleich zur Sündenlehre über, wie sie im II. Artikel verhandelt wird. Zwar bekennt sich CA I analog zu den Schmalkaldischen Artikeln ausdrücklich zu Gott als dem „Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge“ (BSLK 50,13f.; CA I,2: „Creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium“), wie ja auch die entsprechenden Aussagen in den altkirchlichen Symbolen vorbehaltlos rezipiert werden; doch bleibt es insgesamt bei knappen und verstreuten Aussagen über Schöpfer und Schöpfung, die systematisch nicht eigens entfaltet werden.

Statt solche Zurückhaltung sogleich als einen Mangel zu beklagen, ist zu erwägen, ob sie nicht einen wesentlichen theologischen Sachgrund hat, der im entscheidenden damit zusammenhängt, daß nach lutherischer Lehre ein unmittelbarer Zugang zur Schöpfung in ihrer ursprünglichen Güte durch die Übel der Welt und namentlich durch die Sünde des Menschen verstellt ist. Ist doch der Mensch, obzwar als ganzer Geschöpf der guten Schöpfung Gottes, durch den Fall der Sünde ebenso ganz verderbt und verkehrt. Läßt sich aber keine Seite des Menschen benennen, „die bei einer Subtraktion der Verderbtheit von der Geschöpflichkeit als positiver Rest ... übrig bleiben könnte“ (Schlink, 77), dann heißt das nicht nur, daß der Himmel sich von der Welt des Men-

gerbergs, wonach für Melancthons urstandstheologische Argumentationen, wie sie sich namentlich in Apol finden, folgendes gelte: „Die Soteriologie geht hier der Anthropologie voraus und steht über ihr. Die (sc. übliche) Ordnung wird also umgekehrt, so daß sowohl *imago* wie auch *similitudo* nicht als von Gott gegebene Voraussetzungen für ein rechtes Gottesverhältnis angesehen werden, sondern als Konsequenz daraus.“ (Fagerberg, 136) Daß gleichwohl, ja nachgerade unter dieser Voraussetzung, der protologischen Perspektive eine unverzichtbare theologische Bedeutung zukommt, wird zu zeigen sein. Heilsam ist eine solche Perspektive nach dem Urteil Wittenberger Bekenntnistradition indes nur unter den benannten – christologisch-pneumatologischen bzw. soteriologisch-eschatologischen – Orientierungsbedingungen. Zu den Begriffen *imago Dei*, *similitudo Dei* sowie *iustitia originalis* nach Melancthonischem Gebrauch vgl. Fagerberg, 134 ff., zu Melancthons Affektpsychologie vgl. Fagerberg, 130 ff. Für das in der Apologie entwickelte Verständnis der Urstandsgerechtigkeit ist nach Fagerberg insonderheit die Analogisierung des Gottverhältnisses des *status integritatis* mit dem Gottesverhältnis des Glaubens charakteristisch.

schen entfernt hat, sondern auch, daß erst in der Überwindung der Verkehrtheit von Sünde und Übel Gottes Schöpfergüte unzweideutig manifest und wahrnehmbar wird. Von der Schöpfung kann daher in einem theologischen Sinne nur auf vermittelte Weise, und zwar im Zusammenhang jenes Vollzugs angemessen die Rede sein, der auf die Rechtfertigung des Sünders zielt, von dessen Sündensein faktisch der Ausgang zu nehmen ist, wie das der Vorgehensweise der CA eindeutig entspricht. Ist aber die Erkenntnis der Schöpfergüte Gottes „nur möglich in der Erkenntnis der Gnade“ (Schlink, 92), dann „ist die Kürze der lutherischen Schöpfungslehre keine Schwäche und die scheinbar unsystematische Zerstreutheit mancher Einzelaussagen nicht mangelnde Systematik. Im Gegenteil erweist sich die scheinbare Unvollständigkeit und mangelnde Betonung der Schöpfungslehre als theologische Notwendigkeit. Die Entscheidung muß ... in der Lehre von der Rechtfertigung für die Lehre von der Schöpfung fallen.“ (Schlink, 93) Das aber heißt zugleich, daß die anfängliche Weise, konkret vom Menschengeschöpf zu sprechen, nur diejenige der Sündenlehre sein kann.¹⁰

¹⁰ Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Sündenlehre schöpfungstheologische Implikationen beinhaltet, auf die zurückzukommen ist (vgl. § 10,2: Willensfreiheit und Sündenursache). Es ist eine eigentümliche Schwäche der Bekenntnistheologie Mildenbergers, daß er CA XVIII nur als (faulen) „Kompromiß“ (Mildenberger, 79) und die Unterscheidung einer „iustitia civilis“ von der „iustitia spiritualis“ lediglich als eine „problematische Distinktion“ (Mildenberger, 81) deuten kann, die gewissermaßen zwangsläufig auf jenes „anthropozentrische Denken“ (ebd.) hindeutet, das nach Maßgabe der theozentrischen Grundentscheidung der Reformation zu meiden sei. Mögen für diese Interpretation auch historische Gründe aufgeführt werden können, in systematischer Hinsicht bleibt sie unbefriedigend. Schuld daran ist Mildenbergers allzu abstrakte Kontrastierung eines Theozentrismus der Alleinwirksamkeit Gottes (vgl. Mildenberger, 40 ff., 67 ff. etc.), den er mit der evangelischen Lehrform identifiziert, und eines anthropozentrischen Standpunkts, auf welchen er die katholische Lehrform fixiert. Eine bekenntnishermeneutische Kontrastierung dieser Art muß nicht nur konfessions- und theologiegeschichtliche Pauschalurteile, sondern auch mangelhafte Differenzierung im dogmatischen Urteil zur Folge haben. Von diesem Einwand bleibt die Tatsache unberührt, daß die Freiheit des Willens, von der CA XVIII spricht, allerdings nicht „als Selbstverantwortung des Menschen im Gegenüber zu Gottes Gnade“ (Mildenberger, 38; bei M. kursiv) verstanden werden kann, soll sie der ursprünglichen Einsicht der Wittenberger Reformation entsprechen. Auch darin hat Mildenberger recht, daß im reformatori-

In CA II wird diesbezüglich gelehrt, daß nach Adams Fall („post lapsum Adae“) alle Menschen, die natürlich geboren werden („omnes homines, secundum naturam propagati“) – also mit Ausnahme des von der Jungfrau Maria geborenen Jesus Christus –, in Sünden empfangen werden („nascantur cum peccato“). Analog

schen Sinne die freie menschliche Person nicht „als eine Konstante im Prozeß der Heilszueignung gedacht“ werden kann (Mildenberger, 69). Sowenig indes der Verweis auf die souveräne Wirkmacht des Hl. Geistes, der durch Wort und Sakrament Glaube als die Bestimmung des Menschen durch Gott selbst (vgl. Mildenberger, 81) wirkt, von der theologischen Notwendigkeit enthebt, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein in ein geklärtes Verhältnis zu bringen, sowenig ist der Interpretationsansatz eines theozentrischen Verständnisses des Gottesverhältnisses, wie Mildenberger ihn wählt, von der theologischen Aufgabe enthoben, die Zurechenbarkeit des „peccatum“ und zwar auch des „peccatum originale“ als Schuld zu begründen. Dazu aber bedarf es konkreter theanthropologischer Erwägungen, die durch die im Sinne eines Grundentscheids vorgenommene Entgegensetzung von Theozentrismus und Anthropozentrismus eher behindert als befördert werden. Das gilt entsprechend auch für die Frage des dem Glauben folgenden tätigen Lebensvollzugs: Mildenberger beklagt in diesem Zusammenhang, daß das Subjekt, wie er sagt, des in CA VI beschriebenen gehorsamen Tuns des Glaubens „in der Schweben“ (Mildenberger, 84) bleibt, ja daß auch hier ein „Ableiten in den anthropozentrischen Denkansatz“ (Mildenberger, 85) erkennbar werde. Seine eigene Argumentation indes tendiert in der berechtigten Absicht, das Heil in keiner Weise auf das Verdienst der dem Glauben folgenden Werke, sondern auf den Glauben allein zu gründen, dazu, die vorgenommene Differenzierung von Glaube und Glaubenden von einer Trennung beider Größen nicht mehr hinreichend unterscheiden zu können. Die in Anschlag gebrachte Subjektstellung des Glaubens (vgl. Mildenberger, 84) erweckt so den Eindruck von dessen Hypostasierung, wohingegen die Person des Glaubenden unbedacht bleibt. Mit diesen Einwänden ist nicht geleugnet, daß der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung, wie er auch unter den Bedingungen reformatorischer Bekenntnistradition festzuhalten ist und nicht aufgelöst werden darf (vgl. Kinder, 57 ff.), keineswegs auf einer verbleibenden Restgüte des gefallenen Geschöpfs gründet, sondern aufrechterhalten wird nur durch die Einheit der Wirklichkeit Gottes, welcher in Schöpfung und Erlösung dergestalt wirksam ist, daß er die Selbigkeit des Geschöpfs, welches aus der Verkehrtheit seiner Sünde herausgeführt zu werden bestimmt ist, gewährleistet. Die Neuschöpfung göttlicher Gnade bringt in der Rechtfertigung zurecht und zustande, was verkehrt und verfehlt zu haben die Schuld des gefallenen Sünders ausmacht, und realisiert in diesem Sinne die geschöpfliche Bestimmung des Menschen unter postlapsarischen Bedingungen.

und mit ausdrücklicher Betonung der Verderbensmächte Tod und Teufel heißt es im Sündenartikel der ASm unter Berufung auf Röm 5,12, „daß die Sünde sei von Adam, dem einigen Menschen, herkommen, durch welchs Ungehorsam alle Menschen sind Sunder worden und dem Tod und dem Teufel unterworfen“ (ASm III,1). Sachlich Entsprechendes ist bereits in den Vorformen der CA zu lesen, etwa wenn in Na gesagt wird, „daß nach Adams Fall alle Menschen nach der Natur werden in Sunden geborn“ (BSLK 53,21 ff.).¹¹

Näherbestimmt wird dieses Generalurteil in CA II sodann mit dem Hinweis, daß „alle von Mutterleib an voll boser Lust und Neigung seind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können“ (BSLK 53,5–9); der lateinische Text spricht von „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia“ (CA II,1). Hinzugefügt wird, daß die angeborene „Seuch und Erbsunde“ („morbus seu vitium originis“)¹² wahrhaft Sünde sei und – „nunc quoque“ (vgl. Kinder, 61 ff.) – alle unter ewigen Gotteszorn verdamme, die nicht durch die Taufe und den Hl. Geist wiedergeboren werden (CA II,2: „damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum“).

Letzteres hatte bereits Luthers Bekenntnis von 1528 eingeschränkt, wenn es alte und neue Pelagianer verwarf, „so die erbsunde nicht wollen lassen sünde sein / sondern solle ein geprechen odder feyl sein“ (WA 26, 503, 7 f.). Im 4. Schwabacher Artikel wird dies unterstrichen und gesagt, „daß die Erbsunde ein rechte wahrhaftige Sunde sei und nicht allein ein Fehl oder Gebrechen, sonder ein solche Sunde, die alle Menschen, so von Adam kommen, verdambt und ewiglich von Gott scheidet, wo nicht Jesus Christus uns vertreten und solche Sunde sampt allen Sunden, so daraus folgen, gnug darfur getan, und sie also gantz aufgehoben und

¹¹ Zu Einzelheiten der literarischen Vorgeschichte vgl. Maurer II, 48 ff.

¹² Zur dogmengeschichtlichen Tradition der Terminologie vgl. W. Breuning, Das Erbsündenverständnis der Confessio Augustana: Noch ungenutzte Einsichten und Möglichkeiten?, in: Cath M 35 (1981), 117–140, hier: 118 f. Vgl. H. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik, Freiburg/Basel/Wien 1979. Vgl. insgesamt auch T. Austad, Mensch und Sünde, in: H. G. Pöhlmann, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1996, 73–84.

vortilget in sich selbs ...“ (BSLK 53,23 ff.). Belegt wird dies mit Röm 5,12 ff. und Ps 51,7, auf welche Stellen bereits Luther hingewiesen hatte, wobei er den Psalmvers mit Hinweis auf das hebräische Original folgendermaßen wiedergab: „das ich ynn mutter leibe aus sundlichem samen bin gewachsen ...“ (WA 26, 503, 15 f.). Melancthon formuliert demgegenüber vergleichsweise zurückhaltend, ohne in der Sache abzuweichen. Verknüpft ist in der Textfassung Na 2 im Unterschied zu Schwab 4 die Kritik der pelagianisierenden Wendung, derzufolge die Erbsünde als „Fehl oder Gebrechen“ bezeichnet werden könne. Hinzugefügt wird stattdessen unter Rückgriff auf eigene Vorlagen die klassische Formel, wonach die Erbsünde eine Verfaßtheit des Menschen bezeichnet, in der er „ohn Forcht und Vertrauen zu Gott, voller Begierd etc.“ (BSLK 53,23 f.) sei. Hinzugefügt wird ferner der auch in CA II erhaltene Bezug auf die Taufe (vgl. ferner Kolde, 49). Nb verschärft die Gesamtaussage durch die ergänzende Wendung „von Mutterleibe an“, die an Luthers erwähnte exegetische Bemerkung von 1528 erinnert. Wenn schließlich in Nb von der Erbsünde als „angeporn seich“ (BSLK 53,9 f.: „angeborene Seuch“) gesprochen wird, so liegt das durchaus auf der bisher verfolgten Argumentationslinie und stellt keineswegs eine „Rückwendung zu der ursprünglichen ‚Fehl‘-Deutung“ (Maurer II, 49) dar, die Erbsünde sei ein bloßes Gebrechen. Entsprechende Tendenzen finden sich weder in Nb noch in CA II, wo vielmehr nachdrücklich gelehrt wird, daß die Erbsünde wahrhaft Sünde sei und alle verdamme, die nicht durch die Taufe und den Hl. Geist wiedergeboren werden.

Die *Confutatio* stimmt – wie zuvor schon die *Catholica Responsio* (vgl. Ficker, 10 f.) – dem Bekenntnis zur Verdammungsschuld der Erbsünde ebenso zu wie der angeschlossenen antipelagianischen *Damnation* (vgl. Pfnür, 228 ff.). Kritik wird hingegen an der Annahme geübt, die Erbsünde bestehe darin, daß die Menschen ohne Gottesfurcht und ohne Vertrauen zu Gott geboren werden; damit nämlich werde die Erbsünde unzutreffend als Aktualsünde beschrieben: „Dan wissend ist einem yden christen, das einer sey on gottesforcht und on vertragen zu got, den solichs meher ist ein wurkliche sunde eines gewachsen menschen, dan ein schuld eines kinds, so newlich geborn ist, welches den brauch der vernunft noch nit hat“ („cum sit cuilibet christiano manifestum esse sine metu dei, sine fiducia erga deum potius esse culpam actuali adulti quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis ad-

huc non pollet“; Immenkötter, 80,10ff.; 81,8ff. unter Verweis auf Dtn 1,39).

Daneben wird in der Confutatio die Behauptung von CA II, die Erbsünde (vitium originis) sei eine Begierde (concupiscentia) unter der Voraussetzung der mit ihr verbundenen Annahme verworfen, daß solche Begierde „ein sund sey auch nach dem tauf und bleib in dem Kinde“ („peccatum, quod etiam post baptismum remaneat peccatum in puero“; Immenkötter, 80,15ff.; 81,12ff.). In diesem Zusammenhang wird auf zwei der bereits in der Bulle „Exsurge Domine“ vom Juni 1520 verurteilten Errores Martini Lutheri verwiesen, welche lauten: „In puero post baptismum negare remanens peccatum, est Paulum et Christum simul conculcare.“ (DH 1452) „Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu caeli.“ (DH 1453) Sei der Konkupiszenzbegriff von CA II,2 in diesem Sinne zu deuten, müsse er abgewiesen werden; besage er hingegen, „das die erbsund ein begirde sey und das dieselbig sünde aufhore durch den tauf, alsdan ist diser artickel anzunemen“ (Immenkötter, 82,1ff. mit Verweis auf Augustin; vgl. Immenkötter, 82, Anm. 20 und Eph 2,3 und Röm 5,12).¹³

¹³ Zum scholastischen Traditionshintergrund vgl. W. Breuning, a. a. O., 120ff. Ferner: R. Schwarz, Wie weit reicht der Konsens zwischen Eck und Melanchthon in der theologischen Anthropologie?, in: H. Immenkötter/G. Wenz (Hg.), Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, Münster 1997, 169–184. Nach Schwarz verbleiben bei den Augsburger Ausgleichsverhandlungen im August 1530 über CA II nicht unerhebliche Differenzen in der Frage der Definition der Grundsünde und namentlich in der Frage des Fortbestehens der Grundsünde im Getauften. Spätestens in der Apologie der CA werde der unaufgehobene Gegensatz erneut manifest: Melanchthon bekennt sich „ausdrücklich dazu, daß auch im Getauften die Grundsünde als Sünde bleibt. Gott will den Menschen mit der Zusage seiner Vergebung von der Sünde freisprechen; aber auch der getaufte Christ erkennt in sich selbst die abgrundtief sitzende Verkehrtheit seines Herzens, die von der theologischen Anthropologie nicht neutralisiert werden darf.“ (A. a. O., 182; vgl. ders., Johann Ecks Disputationsthesen vom Mai 1519 über die erbsündliche Concupiscentia – ein Angriff auf Luthers Sündenverständnis, in: a. a. O., 127–168)

In seiner Apologie¹⁴ geht Melanchthon ausführlich auf die Vorhaltungen der Konfutatoren ein mit dem Ziel zu erweisen, daß CA II über die Erbsünde nichts, was der Schrift und der *catholica ecclesia* entgegenstehe, gelehrt, vielmehr die Grundsätze der Schrift, welche durch scholastische Sophisterei verschüttet waren, gereinigt und ans Licht gebracht habe (Apol II,32–51). Aus gegebenem Anlaß konzentrieren sich seine apologetischen Bemühungen vor allem auf die CA II,1 beiläufig erwähnte, von den Konfutatoren vorzugsweise kritisierte Definition der Erbsünde (*sine metu Dei, sine fiducia erga Deum*). Spätestens durch den Wortlaut des deutschen Bekenntnistextes („BSLK 53,5 ff.: daß sie alle ... kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können“; vgl. 146,33 ff.) sei hinreichend klargestellt, daß die Erbsünde nicht lediglich eine Aktuelschuld, sondern eine Radikalverkehrung des gesamten menschlichen Vermögens sei: „*Hic locus testatur nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. Dicimus enim, ita natos habere concupiscentiam, nec posse efficere verum timorem et fiduciam erga Deum.*“ (Apol II,3) Entsprechendes sei der lateinischen Version von CA II zu entnehmen, welche dem natürlichen Menschen die

¹⁴ Zur frühen Entwicklungsgeschichte von Apol II vgl. im einzelnen Peters, bes. I.2.1.1.1.c.2. Im Spalatintext hatte es im Blick auf die Gegner eingangs geheißen: „*Cavillantur enim peccati originis praeter necessitatem, cum dicunt timorem Dei et fiduciam erga Deum significare actus. Quare peccato originis non possint convenire.*“ (BSLK 145,34–146,50; vgl. CR 27, 275) Unter Voraussetzung der Verhandlungen des Augsburger Vierzehner-Ausschusses hatte Melanchthon an dieser Stelle bald Texteingriffe vorgenommen, die Ecks harsche Kritik reflektieren und deren Ergebnis lautet: „*Quare negant peccatum originis apte definitum esse, quod sit carencia actuum istorum, cum ne quidem integra natura in parvis tales actus habitura fuerit.*“ (CR 27, 275, Anm. 3; zu den genannten Hintergründen vgl. Peters, I.2.1.1.1.c.2.1; vgl. auch I.2.1.1.1.c.2.2. Zur Fortschreibung von Melanchthons Randnotizen zur Spalatinschen „Grundschrift“ vgl. Peters, I.2.2.1.a.2) Die Abweichungen der lateinischen Oktavausgabe von der lateinischen Quartausgabe, die als der in den BSLK wiedergegebene *textus receptus* der Apol hier wie im folgenden zugrundegelegt wird, sind im Artikel „*De peccato originali*“ (vgl. CR 27, 421–429) gering und sachlich unbedeutend. Zu den Melanchthonschen Redaktionen im Zusammenhang des Erbsündenartikels (vgl. CR 28, 44–54) der deutschen Quartausgabe vom Oktober 1531 vgl. Peters, II.2.2.1.a.2, zur völligen Neufassung des Artikels in der Oktavausgabe vom Januar 1533 (vgl. CR 28, 54–57) vgl. Peters, II.2.2.2.

Wirkkraft von Gottesfurcht und Gottesvertrauen ebenfalls nicht nur aktuell, sondern bereits der Potenz nach abspreche. Darauf deute nachgerade auch der mit Bedacht übernommene Konkupiszenzbegriff hin, der in der theologischen Schulsprache das materiale peccati originalis (vgl. Apol II,4) darstelle und in der Verwendung von CA II,1 nicht nur menschliche „actus seu fructus“, sondern eine „perpetuam naturae inclinationem“ (Apol II,3) bezeichne.

Von einem Widerspruch zur überkommenen Bestimmung der Erbsünde könne also nicht die Rede sein; Primärziel der knappen Definition in CA II sei es vielmehr gewesen, dem Mißverständnis zu wehren, als sei das „peccatum originale“ nicht schuldhaftes Laster, sondern ein Verhängnis des Schicksals. „Quidam enim disputant, peccatum originis non esse aliquod in natura hominis vitium seu corruptionem, sed tantum servitatem seu conditionem mortalitatis quam propagati ex Adam sustineant sine aliquo proprio vitio propter alienam culpam. Praeterea addunt neminem damnari morte aeterna propter peccatum originis, sicut ex ancilla servi nascuntur et hanc conditionem sine naturae vitiis, sed propter calamitatem matris sustinent.“ (Apol II,5) Gegen diese Irrlehre sei die Bestimmung der Erbsünde als „concupiscentia“ in CA II gerichtet gewesen. Wenn dieser Bestimmung noch der Hinweis auf das Fehlen bzw. das fehlende Vermögen von Gottesfurcht und Glaube hinzugefügt worden sei, dann insonderheit deshalb, um gegen verharmlosende Tendenzen der Scholastiker (vgl. Apol II,7) zu zeigen, daß die Erbsünde auch jene Krankheiten enthält, welche als Hauptsünden der menschlichen Natur der ersten Tafel des Dekalogs (vgl. BSLK 150, Anm. 1) widersprechen (vgl. Apol II,14), als da sind: „ignoratio ... Dei, contemptu(s) Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse iudicium Dei, fugere Deum iudicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium etc.“ (Apol II,8; vgl. II,14) Damit sei klargestellt, daß die erbsündige Begierde nicht nur den äußeren Menschen betrifft, sondern ihn auch und gerade im Innersten, nämlich in bezug auf sein Gottesverhältnis verkehrt. Die Konkupiszenz¹⁵ erschöpft sich

¹⁵ Zum Begriff der „concupiscentia“ in den Bekenntnisschriften der 1300er Jahre vgl. Fagerberg, 144 ff., hier: 144: „Das Hauptinteresse der BK richtet sich hier darauf, nachzuweisen, wie die *concupiscentia* zutiefst ein aktiver Widerstand gegen Gott und gegen seine Glaubens- und Gehorsamsforderung ist. Sie wenden sich gegen eine Deutung der Konkupiszenz

daher nicht in körperlich-sinnlicher Wollust und läßt sich nicht zu jener „*qualitas corporis*“ veräußerlichen, als welche die Scholastiker in Verkennung der traditionellen Definition der Erbsünde den „*fomes*“ (vgl. BSLK 148, Anm. 1) bestimmen (vgl. Apol II,7). Denn das „*peccatum originale*“ ist keine vom inneren Wesenskern des Menschen auf die eine oder andere Weise distanzierbare Äußerlichkeit, sondern eine Grundverkehrung des Menschen, der in seiner Gesamtheit als der selbstgesetzte Widerspruch zu Gott zu gelten hat. Dies und damit die Abgründigkeit der Erbsünde verkennen die „*scholastici*“, was nachgerade dadurch bestätigt werde, daß sie der menschlichen Natur auch nach dem Fall der Sünde integrale Kräfte beimessen „*ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei, quoad substantiam actuum*“ (Apol II, 8). Auf einen Selbstwiderspruch läuft das nach Melanchthons Urteil insofern hinaus, als die Fähigkeit, kraft eigenen Vermögens Gott über alles zu lieben und seine Gebote zu halten, nichts anderes und nicht weniger darstellt als die Urstandsgerechtigkeit selbst, welche doch auch nach scholastischer Auffassung als durch den Sündenfall verderbt zu gelten hat, wenn anders der soteriologische Bezug auf die Gnade Christi und den Hl. Geist einen Sinn ergeben soll. Wie immer man über die Stichhaltigkeit dieses Urteils befindet, seine Intention besteht darin, jede Form von Erbsündenlehre zu verhindern, die dem Menschen auch unter postlapsarischen Bedingungen ein Eigenvermögen läßt, sein Heil vor Gott selbst zu besorgen. Wie gering das verbliebene Restquantum von Urstandsgerechtigkeit dann im einzelnen auch veranschlagt werden mag, die innere Abgründigkeit der Erbsünde und die durch sie bewirkte gänzliche Heillosigkeit sind verkannt. Erkannt werden können sie nur, „*ex verbo Dei, quod scholastici in suis disputationibus non saepe tractant*“ (Apol II,13). Statt dem Worte Gottes, wie es in der Schrift beurkundet ist, zu folgen, hätten die Scholastiker der christlichen Lehre eine Philosophie „*de perfectione naturae*“ beigemischt, dem freien Willen (*liberum arbitrium*) und Wirken des Menschen über Gebühr theologische Bedeutung beigemessen und schließlich gelehrt, daß die Gerech-

als bloßer Sinnlichkeit.“ Auch fehlt dem Menschen unter postlapsarischen Bedingungen jede Willensfähigkeit, „die gegen Gott gerichteten feindlichen Affekte zu beeinflussen. Zwischen der Apol und den ASm herrscht an diesem Punkte volle Übereinstimmung.“ (Fagerberg, 146)

tigkeit vor Gott durch „*philosophica seu civili iustitia*“ (Apol II,12) zu erreichen sei.

Damit aber sei die vom Worte Gottes eröffnete Einsicht in die innere Verkehrung des postlapsarischen Menschen gründlich verstellt (Apol II,12: „*non potuerunt videre interiorem immunditiam naturae hominum*“) und die Bedeutung der überkommenen Lehre, der zufolge die Erbsünde eine „*caentia iustitiae originalis*“ (vgl. Apol II,15) sei, völlig verkannt worden. Belegt wird dies primär mit dem Hinweis, daß nach dem Zeugnis der Schrift und der Väter wie der theologische Begriff der Gerechtigkeit überhaupt, so selbstverständlich auch der der „*iustitia originalis*“ nicht nur die Gebote der zweiten, sondern auch die der ersten Tafel des Dekalogs umfaßt. „*Itaque iustitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiozem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi.*“ (Apol II,17) Ebendies sei gemeint, wenn vom Menschen gesagt wird (vgl. Gen 1,26), er sei „*ad imaginem et similitudinem (sc. Dei)*“ geschaffen, wie neben Paulus (vgl. Eph 5,9; Kol 3,10) und in Übereinstimmung mit Augustin (vgl. BSLK 151, Anm. 3), Irenäus (vgl. BSLK 150, Anm. 4), Ambrosius (vgl. BSLK 151, Anm. 1) und der Lombarde (vgl. BSLK 151, Anm. 2) bestätigten. Steht sonach fest, daß die Urstandsgerechtigkeit die Integrität nicht nur des Weltbezugs, sondern auch und primär des Gottesbezugs des Menschen bezeichnet, so ergibt sich für die überkommene Definition („*vetus definitio*“) der Erbsünde daraus folgendes: „*cum inquit peccatum esse caentiam iustitiae, detrahit non solum obedientiam inferiorum virium hominis, sed etiam detrahit notitiam Dei, fiduciam erga Deum, timorem et amorem Dei, aut certe vim ista efficiendi detrahit.*“ (Apol II,23) Damit sei erwiesen, daß die überkommene Bestimmung des *peccatum originale* mit der in CA II gegebenen differenzlos übereinstimmt. Belegt wird dies mit Zitaten aus Thomas (vgl. BSLK 152, Anm. 2), Bonaventura (vgl. BSLK 152, Anm. 3) und Hugo von St. Viktor (BSLK 153,4), mit dem Hinweis auf 1. Kor 2,14 und Röm 7,5 sowie am Beispiel Augustins, der an die Stelle der verlorenen Ursprungsgerechtigkeit einen sündhaften, neben den niederen auch die sog. höheren Kräfte depravierenden „*habitus*“ treten und sonach „*caentia iustitiae originalis*“ und „*concupiscentia*“ koinzidieren lasse (vgl. Apol II,24 f.). Damit glaubte Melanchthon den ersten Ein-

wand der Konfutatoren, er habe die Erbsünde unzutreffend als Tatsünde beschrieben, hinreichend widerlegt zu haben.¹⁶

Gegen den zweiten, unter namentlicher Erwähnung Luthers vorgetragenen Vorwurf, CA II behaupte möglicherweise ein Verbleiben der Erbsünde nach der Taufe (vgl. Fagerberg, 147 f.), wird in Apol II zunächst geltend gemacht, der Reformator habe stets gelehrt, „quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti (sc. scholastici) vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia“ (Apol II,35). Zugleich habe er in bezug auf das „materiale“ der Sünde hinzugefügt, daß der durch die Taufe gegebene Geist im Menschen die Konkupiszenz zu töten beginne und neue Regungen schaffe (vgl. Apol II,36). Damit befinde er sich in Übereinstimmung mit Augustin, welcher lehre: „Peccatum in baptismo remittitur non ut non sit, sed ut non imputetur.“ (Apol II,36; vgl. BSLK 154, Anm. 4 sowie 5 und 6) Bestehe sonach zwischen der Auffassung Luthers und der herkömmlichen kein inhaltlicher Widerspruch, so bewege der Reformator sich auch in terminologischer Hinsicht in traditionellen Bahnen, wenn er die Konkupiszenz nicht als Strafe (poena), wie die Gegner, sondern als Sünde (peccatum) bezeichne. Denn dies sei nicht nur der augustianische, sondern bereits der paulinische (Röm 7,7; Röm 7,13) Sprachgebrauch, dessen sachliches Recht nach einhelligem Urteil der Väter darin bestehe, deutlich zum Ausdruck zu bringen, daß

¹⁶ Es duldet nach Melanchthon keinen Zweifel, daß der Fall der Sünde nicht nur und nicht primär auf verfehlte Einzelhandlungen zu beziehen ist, sondern auf das allen Einzelhandlungen zugrundeliegende Handlungssubjekt selbst, welches sich im „peccatum originale“ in ein dergestalt verkehrtes Verhältnis zu Gott bringt, daß die die Welt betreffenden Folgehandlungen des „peccatum originale“ in den Bann des Bösen geraten und zu „peccata actualia“ werden. Erbsünde benennt sonach nicht lediglich einen verkehrten Akt unter anderen, sondern die in fataler Mutwilligkeit gesetzte Widersetzlichkeit des Menschengeschöpfes gegen den Schöpfer. „Sünde ist also das Selbst-verfügen-wollen des Menschen, das Selbst-Anspruch-erheben, das Sein-wollen wie Gott.“ (R. Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: H. Bornkamm [Hg.], *Imago Dei*, Beiträge zur theologischen Anthropologie. FS G. Krüger, Gießen 1932, 53–62, hier: 61 f. Vgl. auch Weber I/1, 164 f.: Die Rechtfertigungslehre „nötigt, den Menschen in seiner *Bezogenheit auf Gott* zu betrachten. Er hat das Gesetz seiner Existenz in dieser Bezogenheit. Darum steht er unter dem ‚Zorn‘, indem er sich – es ist das Tiefenverständnis der Sünde – dieser Bezogenheit in Unglauben und Ungehorsam entzieht.“)

die nach der Taufe verbleibende Konkupiszenz, obgleich sie denen, die in Christus sind, nicht als Sündenschuld angerechnet werde, doch an sich selbst und abgesehen von dem in der Taufe erschlossenen Christusbezug eine todeswürdige Sünde und keineswegs ein bloßes ἁδιάφορον sei.¹⁷ Der Apologie bietet diese Feststellung die Gelegenheit, von der Verteidigung zum Angriff überzugehen: „Quodsi contentent adversarii fomitem esse ἁδιάφορον, reclamabunt non solum multae sententiae scripturae, sed plane tota ecclesia. Quis enim unquam ausus est dicere haec esse ἁδιάφορα, etiamsi perfectus consensus non accederet, dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei, de irasci iudicis Dei, indignari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus, fremere, quod impii meliore fortuna utuntur, quam boni, incitari ira, libidine, cupiditate gloriae, opum etc.“ (Apol II,42) Erst der Einfluß theologisch völlig unsachgemäßer philosophischer Grundsätze und die Vermengung weltlicher Sittenlehre mit dem Evangelium in der Scholastik habe diese Einsicht verdunkelt oder verstellt, bis sie von der Reformation wieder ans Licht gebracht wurde. „Itaque Lutherus, volens magnitudinem peccati originalis et humanae infirmitatis declarare, docuit reliquias illas peccati originalis non esse sua natura in homine ἁδιάφορα sed indigere gratia Christi, ne imputentur, item spiritu sancto, ut mortificentur.“ (Apol II,45)

Überblickt man den Gesamtzusammenhang von Melanchthons referierter Argumentation, so gibt das Fehlen einer streng systematischen Gliederung um so deutlicheren Einblick in das situative Interesse, die Aussagen von CA II einerseits als gut katholisch zu erweisen und andererseits strikt gegen jene – verharmlosende –

¹⁷ Darüber darf die berechtigte Rede vom „peccatum regnatum“ bzw. die Unterscheidung von herrschender und beherrschter Sünde nicht hinwegtäuschen. Nicht daß die Konkupiszenz im Getauften nicht Sünde im eigentlichen Sinne, sondern lediglich „hypothetische“ Sünde bzw. indifferente Neigung zu nennen wäre! Indes ist der mit Christus vereinte Glaube in der Kraft des Heiligen Geistes nicht müßig, sondern beständig tätig im Kampf des Glaubenden gegen die Sünde, deren Abgründigkeit Wille und Verstand des auf sich gestellten Menschen nicht nur nicht erkennen, sondern verkennen. Hierzu sowie zu weiteren Aspekten im Zusammenhang von Rechtfertigung und Taufe vgl. die inhaltsreiche Studie von R. Hermann, Die Rechtfertigung und der evangelische Glaube, in: ders., Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, 250–299; ferner ders., Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung, in: a. a. O., 391–427.

Hamartologie abzugrenzen, die zwar nicht mehr ausdrücklich als skotistisch-nominalistisch identifiziert wird, aber doch offenkundig der skotistisch-nominalistischen Tradition zugehört. In Grundzügen läßt sich die gegnerische Position, wie sie sich CA und Apol darstellt und entsprechend bekämpft wird, folgendermaßen skizzieren: „Der Mensch im Urstand ist im Besitz seiner ungeschwächten natürlichen Kräfte, vor allem der ratio und des *liberum arbitrium*. Zwar besteht zwischen der ratio und der Sinnlichkeit gleich von vornherein eine Spannung, doch die Vernunft bleibt die Herrin, da sie in diesem Kampfe Unterstützung erhält. Zu seiner natürlichen Ausrüstung hat Gott nämlich dem Menschen, da das übernatürliche Ziel der ewigen Seligkeit nur mit übernatürlichen Kräften erreichbar ist, als *donum superadditum* das *auxilium gratiae* gegeben. Dieses sichert zugleich der ratio ihre dauernde Überlegenheit über die *inferiores virtutes*. Da greift die erste Sünde des Menschen störend hinein. Durch sie verliert er das *donum superadditum*, das Gott in dem ersten Menschen dem ganzen Geschlecht gegeben hat und nun auch von ihm wieder verlangt. Weil die Menschen somit verloren haben, was sie von Rechts wegen besitzen sollten, sind sie ohne Ausnahme Gott verschuldet. Die Erbsünde ist *caentia iustitiae originalis cum debito habendi*.“¹⁸

Auf diese Bestimmung, namentlich auf die genaue Fassung und Präzisierung des Begriffs der „*caentia*“, konzentriert sich Melancthons Interesse in Kritik und Konstruktion. Scharf kritisiert wird, was sich in der Konsequenz der skizzierten gegnerischen Position als deren Fortschreibung ergibt: „Mag auch die menschliche Natur durch den Sündenfall in mancher Beziehung geschwächt und verwundet sein, im Grunde genommen ist sie, da ja durch Adams Fall nur das *donum superadditum* verloren gegangen ist, dieselbe geblieben; vor allem: den freien Willen hat sie behalten. Er befähigt den Menschen, sich zum Wiederempfang der Gnade vorzubereiten und zu diesem Zwecke sogar einzelne *actus dilectionis erga Deum* zu leisten. Die niederen Triebe, die jetzt nach dem Verlust des *auxilium gratiae* ungestümer als zuvor gegen die Vernunft aufbegehren, sind an sich noch nicht Sünde, da sie ja auch

¹⁸ A. Warko, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie in ihrem geschichtlichen Gegensatz zur mittelalterlichen und gleichzeitigen katholischen Theologie, in: ThStKr 79 (1906), 86–132; 200–236, hier: 91 f.

im Urstande schon vorhanden waren und als von Gott geschaffen gut sein müssen. Erst dann kommt es zur Sünde, wenn die Sinnlichkeit den freien Willen des Menschen zu einzelnen Gesetzesübertretungen verlockt. Die Schwere der Sünde bemißt sich nach dem Grade der Freiwilligkeit, mit dem der Mensch auf die Reizungen der Sinnlichkeit eingeht.¹⁹ Es gilt der Grundsatz, „daß nur die freiwillige Tat des Menschen als Sünde gewertet werden dürfe. Demzufolge kann die concupiscentia gar nicht Sünde sein, sie ist ja ein noch dazu dem Menschen von Gott anerschaffener habitus. Sie ist wohl Grund zur Sünde, ein fomes peccati, kann wohl auch in ihrer immer steigenden Macht über den Menschen eine Strafe für die Sünde genannt werden, aber an sich ist sie keine Sünde, sondern ein Adiaphoron.“²⁰

Dies ist in Grundzügen die Position, die Melanchthon hamartologisch bekämpft. Er tut das, wie gesagt, unter Konzentration auf die Bestimmung des für die Anselmsche Tradition der Erbsündenlehre kennzeichnenden Begriffs der „*arentia debitae iustitiae*“²¹, den er mit dem für den Augustinismus charakteristischen und auch von Luther nachdrücklich akzentuierten Konkupiszenzbegriff verbindet, um deutlich zu machen, daß die Erbsünde sowohl ein Mangel im Sinne gänzlichen Unvermögens als auch ein aktiver Widerstand gegen Gott ist.²² In bestimmter Weise kann

¹⁹ A. a. O., 92.

²⁰ A. a. O., 93.

²¹ Die *iustitia originalis* besteht nach Melanchthon weder allein in dem „*aequale temperamentum qualitatium corporis*“, noch hat sie es primär oder gar ausschließlich mit den Geboten der zweiten Tafel zu tun. „... *iustitia* im biblischen Sinne hat ihren Maßstab vielmehr vor allem an der ersten Gesetzestafel, an den Geboten der Gottesfurcht, des Gottvertrauens, der Liebe zu Gott ... Diese Richtung des Herzens auf Gott ist dem Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen.“ (A. a. O., 97)

²² Vgl. Fagerberg, 139: „Somit bedeutet Erbsünde den Verlust des ungestörten Gottesverhältnisses, der ursprünglichen Gerechtigkeit (*iustitia originalis*). Zugleich aber bedeutet sie auch ein positives Böses, eine Verderbnis der Natur, die von den BK im Anschluß an Augustin und Luther als böse Begierde (*concupiscentia*) bezeichnet wird. In der CA findet das Verständnis der Reformation von der Erbsünde teils als Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit, teils als Begierde seinen Ausdruck in folgenden Worten: ‚Alle Menschen, die auf natürliche Weise gezeugt sind, werden mit Sünde geboren, d. h. ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen auf Gott und mit böser Begierde.‘ (CA 2,1) In der Apol wird derselbe Gedan-

man diese Verbindung von Konkupiszenzgedanken und dem Gedanken mangelnder bzw. fehlender Urstandsgerechtigkeit schon in der Scholastik finden, welche mannigfache hamartiologische Kombinationen von Anselmismus und Augustinismus zu bieten hat. Melancthon ist bemüht, diesbezügliche Konvergenzen herauszustellen, ohne dadurch sein Hauptanliegen zu vernachlässigen, das Unwesen der Erbsünde ganz „von der Relation zu Gott her“²³ zu erfassen. Die Sünde, so lautet die entscheidende Grundannahme, ist kein bloßer Defekt am Menschen, sondern die Verkehrung seiner Grundverfassung, welche nicht nur einzelne Taten, sondern die innerste Natur des Täters verdirbt, weil sie „verkehrte Grundbefindlichkeit des Menschen in bezug auf Gott“, „verkehrtes Gottesverhältnis des Menschen“ (Kinder, 40) ist. Die Verkehrung der Gottesrelation hinwiederum, durch welche Relation der Mensch stets und in jedem Fall – sei es des Glaubens oder der Sünde – wesentlich bestimmt ist, stellt nicht allein ein Defizit dar, sondern ist wirksam als aktiver Widerstand gegen Gott. „Dieses positive, aktive Moment in der Sünde nennen die lutherischen Bekenntnisschriften ‚concupiscentia‘.“ (Kinder, 42 f.)²⁴

In der Apologie werden diese Aspekte, daß nämlich Sünde „nicht nur ein Ohne-Gott-Sein, sondern ein *Gegen-Gott-Sein*“ (Pöhlmann, 390) ist, besonders hervorgehoben und „carentia“ und

kengang noch prägnanter gefaßt. Die Auffassung von der Erbsünde als Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit und als böse Begierde sehen die BK zugleich als durch alle einsichtigen älteren Theologen bestätigt an: ‚Und nicht allein die alten Väter, als Augustinus und dergleichen, sondern auch die neulichsten Lehrer und Scholastici, die etwas Verstand gehabt, lehren, daß diese zwei Stück sämtlich die Erbsünde sind, nämlich der Mangel und die böse Lust.‘ (Apol 2, 27).“ Zur älteren Lehrbildung vgl. Fagerberg, 139 f.

²³ W. Breuning, a. a. O., 137. Das „peccatum originale“ ist also nicht in erster Linie eine Kategorie verkehrten moralischen Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen, geschweige denn anthropologischer Ausweis eines pessimistischen Menschenbildes, sondern das Faktum des durch Selbstvergottung pervertierten Gottesverhältnisses des Menschen, dessen Abgründigkeit alle Akte sittlicher Verfehlung bodenlos unterbietet.

²⁴ Unter Hinweis auf folgende „Definitionen von ‚concupiscentia‘: Apologie II, 25; 152: ‚prava conversio ad carnalia‘ ...; und zwar nicht nur als ‚actus‘, sondern als ‚perpetua naturae inclinatio‘ (... Apologie II, 3). Apologie II, 26; 152: ‚habere concupiscentiam: quae carnalia quaerit contra verbum Dei ...“ (Kinder, 43)

„concupiscentia“ derart angenähert, daß sie zusammen das eine Unwesen der Erbsünde ausmachen. Ein adiaphoristisches Konkupiszenzverständnis muß daher ausscheiden. Daß dies keinen zwangsläufigen kontroverstheologischen Dissens zwischen altgläubiger und reformatorischer Seite begründen muß, zeigt allein schon das Faktum, „daß sich die Apologie mit ihrer These, die Ursünde sei die Konkupiszenz, nicht nur auf Augustinus, Bonaventura und Hugo von St. Viktor, sondern auch auf Thomas von Aquin beruft“ (Pöhlmann, 391f.). Thomas hatte die Frage „utrum originale peccatum sit concupiscentia“ mit dem Hinweis beantwortet: „peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae.“ (STh II,1 q. 82, a.3; vgl. Apol II,4.27) Tatsächlich beruht der in der Confutatio angezeigte und vom Tridentinum (vgl. DH 1515) forcierte Streit um den Konkupiszenzbegriff vielfach auf einem „semantischen Mißverständnis“ (Pöhlmann, 392). Sachlich kann er als beigelegt gelten, wenn in der Annahme, die Erbsünde verkehre das menschliche Personenzentrum, allgemeines Einvernehmen besteht und fernerhin das Problem einvernehmlich gelöst ist, ob die Erbsünde im Getauften bleibt (vgl. Kinder, 78 ff.).

Im Hinblick auf letzteres Problem ist es wichtig zu sehen, daß reformatorischerseits keineswegs die effektive Wirksamkeit der Taufgnade devaluiert werden sollte. Ausdrücklich weist Melancthon darauf hin, Luther habe stets und klar gelehrt, daß die Taufe die Schuld der Sünde beseitige. Auch habe der Reformator in bezug auf die im Getauften verbleibende Konkupiszenz vermerkt, daß der durch die Taufe gegebene Hl. Geist anfangs, die Begierde zu töten, und neue Regungen im Menschen schaffe. Wenn gleichwohl mit dem Verbleiben erbsündiger Konkupiszenz im Getauften gerechnet wird, dann, wie gesagt, nicht, um die Valenz der Taufgnade zu mindern, sondern um die dauerhafte Angewiesenheit des Getauften auf diese einzuschärfen. Schenkt doch die Taufe nicht einen dergestalt habituellen Besitz, „daß der Mensch nun, isoliert betrachtet, ein anderer und besserer Mensch ist, sondern ein neues Gottesverhältnis, so daß der Mensch, insofern er sich an Christus hält, an dessen Gerechtigkeit teilhat“²⁵. In

²⁵ L. Grane, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, Göttingen 31986, 37. Hierzu und zu Luthers Verständnis der Begriffe „peccatum regnans“ und „peccatum regnum“

bezug auf sich und sein Vermögen, also in bezug auf seine Selbstbezogenheit bleibt auch der Getaufte ein Sünder vor Gott; verläßt er sich hingegen – seiner Taufe im Glauben entsprechend – auf die zuvorkommende Gnade Gottes in Jesus Christus, *ist* er gerecht und aller Sünde ledig. Man muß schon hier das für lutherische Lehre insgesamt zentrale ‚simul‘, von dem noch zu reden sein wird, theologisch bedenken, um sich nicht in terminologische Querelen zu verlieren.

Bleibt hinzuzufügen, daß die Verkehrung des Gottesverhältnisses, wie sie das Unwesen der Sünde ausmacht, nicht nur den *ganzen* Menschen, sondern (mit Ausnahme Jesu Christi) *alle* Menschen im Kern ihrer Person betrifft. Nicht zuletzt darauf wird verwiesen, wenn das „peccatum originale, principale, capitale“ etc. „peccatum haereditarium“ genannt und ein hamartiologischer Bezug zur Allgemeinheit des menschlichen Gattungszusammenhangs hergestellt wird. Nicht daß durch den speziellen Begriff der Erbsünde gesagt werden sollte, daß „wir die Sünde *kausal durch* unsere väterliche Zeugung und mütterliche Empfängnis überkommen“ (Kinder, 46). Er verweist vielmehr darauf, daß Sündersein ein Totalitätsurteil über den Menschen sowohl im Sinne eines Ganzheits- als auch eines Generalurteils ist. Nicht nur daß uns die Sünde ganz und gar und als eine Faktizität betrifft, die für uns ebenso unhintergebar und faktisch ist wie das Faktum unserer Zeugung resp. Empfängnis; die Sünde betrifft zugleich alle menschlichen Gattungswesen. Rein anthropologisch betrachtet, will heißen: lediglich vom Menschen aus und im Hinblick auf ihn gesehen muß daher die Differenz zwischen menschlicher Natur und Erbsünde zwangsläufig verschwimmen. Dem trägt, wie erwähnt, die CA u. a. dadurch Rechnung, daß ihre Anthropologie originär beim Sündersein des Menschen einsetzt²⁶ und vom li-

vgl. auch W. Joest, Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator, in: KuD 1 (1955), 269–320, hier bes. 299 ff.

²⁶ Die Augustana folgt darin der Devise Luthers: „Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum.“ (WA 40 II, 328) Eine in anthropologischer Autarkie zu bewerkstelligende Hintergehung des Sünderstatus des Menschen muß sich die Theologie deshalb ebenso verboten sein lassen wie einen die Offenbarung Gottes unterminierenden Regreß auf einen *deus nudus*. Daran hält sich die CA in Aufbau und Durchführung:

berum arbitrium des Menschen erst anhangsweise und unter geklärten hamartologischen Voraussetzungen handelt. Damit wird bereits in formaler Hinsicht angezeigt, was dann auch die zu entwickelnden Inhalte bestimmt, daß nämlich die Differenz zwischen Erbsünde und Menschennatur nur in theologischer Perspektive erfaßt und festgehalten werden kann, nämlich im Blick auf die Gnade Gottes, wie sie in Jesus Christus zum Heil des Sünders erschienen ist.²⁷ Was aber die Identität menschlicher Natur im Prozeß ihrer heilsamen Veränderung und Erneuerung betrifft, so läßt sie sich nicht unmittelbar aus dieser Natur begründen, sondern verdankt sich dem Vollzug der Liebe Gottes, der dem Menschen – trotz dessen sündiger und gegen dessen sündige Selbstverfassung – eine bleibende Selbstidentität zu geben gewillt ist.

2. Willensfreiheit und Sündenursache

Der Sündenartikel CA II schließt mit einer Verwerfung der Pelagianer und anderer, wie es heißt, „so die Erbsund nicht für Sünd halten, damit sie die Natur fromm machen durch natürlich Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi“ (BSLK 53,15–18). Der lateinische Schlußtext verstärkt das christologische Anliegen,

Weder findet sich in ihr eine formale oder materiale Trennung von allgemeiner und trinitarischer Gotteslehre noch wird eine Lehre vom „status integritatis“ entwickelt, die nicht immer schon in Beziehung stünde zur Faktizität der Sünde als der realen Verfaßtheit des Menschengeschlechts. Wo prälapsarische Grenzgedanken sich andeuten, da dienen sie nicht zu offenbarungsabstinenter Spekulation, sondern leiten zu um so entschiedenerer Konzentration auf den Zusammenhang von menschlicher Sündenschuld und göttlichem Rechtfertigungshandeln an, in dessen rechter begrifflicher Wahrnehmung nach Luther die theologische Aufgabe besteht.

²⁷ „Sündenerkenntnis und Gnadenerkenntnis sind nicht voneinander zu trennen. An dem Verständnis der Sünde bzw. der Schuld entscheidet sich das Verständnis der Gnade. Ja, allein in der Erkenntnis der *Gnade* ist die wahre Erkenntnis der Sünde möglich und wirklich.“ (H. Vogel, Der 4. Artikel des Augsburger Bekenntnisses und die 1. These der Theologischen Erklärung von Barmen, a. a. O., 122.) Vogel betont unter Bezug auf CA II mit Recht, daß die Erbschuld des peccatum originale nach reformatorischem Verständnis „durch die Positivität und Totalität der Bestimmung des Wesens der Sünde“ (a. a. O., 122) gekennzeichnet ist.