

CHRISTOPH STROHM

Luther, Melanchthon,
Bucer und die
reformierte Reformation

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*
137

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism, and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (New Haven, CT)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin),
Matthias Pohlig (Berlin), Eva Schlotheuber (Düsseldorf),
Klaus Unterburger (München)

137



Christoph Strohm

Luther, Melanchthon, Bucer und die reformierte Reformation

Ausgewählte Studien

Mohr Siebeck

Christoph Strohm, geboren 1958; 1978–1983 Studium der Ev. Theologie und Geschichte; 1987 Dr. theol.; 1995 Habilitation; o. Professor für Kirchengeschichte an der Universität Heidelberg, o. Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und Leiter der Forschungsstelle „Theologenbriefwechsel im deutschen Südwesten 1550–1620“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
orcid.org/0000-0003-3205-5519

ISBN 978-3-16-162510-7 / eISBN 978-3-16-162511-4
DOI 10.1628/978-3-16-162511-4

ISSN 1865-2840 / eISSN 2569-4391 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

*Den Lehrern
Heinz Eduard Tödt (1918–1991) und Gottfried Seebaß (1937–2008)
in Dankbarkeit*

Vorrede

Der Titel der vorliegenden Aufsatzsammlung umreißt ein klares Thema, bringt zugleich aber die große Breite und Vielfalt der behandelten Themen zum Ausdruck. Nicht nur Martin Luther, Philipp Melanchthon und Martin Bucer, sondern auch zahlreiche weitere reformatorische Theologen werden unter der Überschrift „reformierte Reformation“ erörtert und gewürdigt. Zu nennen sind insbesondere die Genfer Johannes Calvin und Lambert Daneau, die Zürcher Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger sowie die Heidelberger Zacharias Ursinus und David Pareus. Weitere wie der in Straßburg wie auch in Zürich wirkende Petrus Martyr Vermigli, der polnische Baron Johannes a Lasco und der Logiker Petrus Ramus sind hinzuzufügen. Der Titel sucht den Zusammenhang, in dem die behandelten Reformatoren stehen, auf den Begriff zu bringen. Die später Wirkenden unter den Genannten haben auf die vorher Lebenden Bezug genommen, oder anders gesagt, jene sind durch diese beeinflusst oder sogar geprägt.

Es wäre nicht sachgemäß, den knapperen und eingängigeren Titel „Luther und die reformierte Reformation“ zu wählen. Denn es geht in den Beiträgen gerade darum, die Vielgestaltigkeit der Reformation anschaulich zu machen. Philipp Melanchthon und Martin Bucer sind zwei Theologen aus dem Bereich der Reformation Martin Luthers, die profiliert eigene Akzente gesetzt haben. Diese liegen wesentlich in der frühen – im Falle Bucers begeisterten – Orientierung an Erasmus von Rotterdam und der bleibenden Verbundenheit mit dem Humanismus begründet. Beide haben wie Luther selbst entscheidenden Einfluss auf die Gestaltwerdung der reformierten Reformation genommen. Erwähnt sei nur Melanchthons Gutachten zum Heidelberger Abendmahlsstreit, das er im November 1559 wenige Monate vor seinem Tod verfasste und das eine wichtige Rolle beim Übergang der Kurpfalz zum reformierten Protestantismus gespielt hat. Im Blick auf Bucer ist sein entscheidender Einfluss auf die zweite, in Straßburg entstandene Ausgabe der *Institutio Christianae Religionis* Calvins von 1539 hervorzuheben. Damit gewinnt der Genfer Reformator überhaupt erst ein Luther gegenüber eigenständiges theologisches Profil. Jacques Courvoisier urteilte zu Recht über Calvins Zeit mit Bucer in Straßburg 1538 bis 1541, dass Calvin erst hier „Calvin geworden“ sei.¹

Anliegen der vorliegenden Aufsatzsammlung ist es, einer historiographisch nicht sachgemäßen, weil eine künstliche Dualität suggerierenden Unterschei-

¹ JACQUES COURVOISIER, Les catéchismes de Genève et de Strasbourg. Etude sur le développement de la pensée de Calvin, in: BSHPF 84 (1935), 105–121, hier 107.

derung von lutherischer und reformierter Reformation entgegenzuwirken. Vielmehr sind die Vielgestaltigkeit und die fließenden Übergänge zwischen „lutherischen“ und „reformierten“ Theologien hervorzuheben. In den letzten Jahren ist es üblich geworden, von „den Reformationen“ zu sprechen. Der Zeitraum reicht dann von 1490 bis 1700. Spätmittelalterliche Reformen oder die tridentinische Neuformierung der katholischen Kirche und vieles mehr gelten als „Reformationen“. Gegen eine solche Auflösung des Reformationsbegriffs halten die Beiträge an dem hergebrachten Sprachgebrauch fest. Natürlich sind die Übergänge fließend, aber es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den verschiedenen Ausprägungen der Reformation und der tridentinischen „Gegenreformation“. Zur Reformation zu zählen sind der linke Flügel der Reformation bzw. die „radikale Reformation“. Hier teilte man starke gemeinsame Ausgangspunkte mit der Reformation Luthers, Zwinglis und Calvins und geriet erst im Lauf der Zeit in einen mitunter scharfen Gegensatz zu jenen. Die tridentinische Gegenreformation hingegen ist zuerst dem Ziel einer Zurückdrängung bzw. Bekämpfung der Reformation geschuldet, nur sekundär wirken sich unabhängig davon vorhandene Reformbemühungen wie der spätmittelalterliche Konziliarismus aus.

Auch ein wirkungs- bzw. rezeptionsgeschichtliches Argument spricht gegen die Auflösung des klassischen Reformationsbegriffs. Historische Kontextualisierung bedeutet die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte und die Einzeichnung in den zeitgenössischen Kontext. Sie erfordert jedoch *auch* das Ernstnehmen des Sachverhalts, dass der Zugriff auf ein historisches Phänomen in jedem Fall eine Konstruktion darstellt. Im Zuge der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte hat sich die Rede von der Reformation im Unterschied zu anderen Reformbemühungen herausgebildet. Die Genese dieses Prozesses, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erfolgt und mit der ersten großen Jahrhundertfeier der Reformation in der Kurpfalz im Jahr 1618 zu einem ersten Höhepunkt gelangt, ist aufzuhellen. Historische Forschung hat – wie der Historiker Heinz Schilling das im Zusammenhang des Reformationsjubiläums formuliert hat – der Archäologie verwandt die Schichten abzutragen, die sich im Zuge späterer Deutungen über ein Phänomen gelegt haben. Auf die eingetragenen Wertungen ist besonders zu achten, und das gilt auch für Historikerinnen und Historiker der Gegenwart. Die Ausweitung des Reformationsbegriffs auf alle möglichen Reformbemühungen der Reformationszeit ist berechtigten ökumenischen Anliegen geschuldet, aber historiographisch gesehen genauso hinterfragbar wie der klassische Reformationsbegriff.

Das Festhalten an einem begrenzten Reformationsbegriff bedeutet eine wertende, im Ansatz normative Grundentscheidung des Verfassers, die sich letztlich nur aus der Wirkungsgeschichte begründen lässt. Ohne die Wirkungsgeschichte der Reformation wäre eine Profilierung der Reformation im Unterschied zu anderen Reformbemühungen in der Frühen Neuzeit willkürlich. Denn sie beruht auf der so oder so vorzunehmenden Gewichtung der in

hohem Maß vorhandenen Gemeinsamkeiten der Reformation mit anderen spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Wo liegt hier der Unterschied zwischen umfassender Reform und Reformation? Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte bietet Anhaltspunkte einer Entscheidung. Trotz aller transkonfessionellen Gemeinsamkeiten und interkonfessionellen Austauschprozesse sind in späteren Jahrzehnten und Jahrhunderten erhebliche konfessionskulturelle Differenzen festzustellen.

Dies ist auch der Grund, warum angesichts der Vielfalt überhaupt zwischen lutherischer und reformierter Reformation zu unterscheiden ist. Auch wenn die Übergänge fließend sind – wie insbesondere am theologischen Profil Bucers sichtbar wird –, lassen sich gleichwohl konfessionskulturelle Differenzen zwischen lutherischem und reformiertem Protestantismus feststellen. Im reformierten Protestantismus ist die Abgrenzung gegenüber allen Arten von vermutetem Aberglauben, das heißt der Vermischung von Göttlichem und Weltlichem oder, noch präziser gesagt, der religiösen Überhöhung von Geschöpflichem („superstitio“), schärfer und zentraler für die konfessionelle Identität. Das zeigt sich in der Betonung des Bildverbots und der konsequenten Ablehnung aller Arten von leiblicher Realpräsenz in der Abendmahlslehre. Der zweite Unterschied liegt in dem reformierten Selbstverständnis, über Luthers Wiederentdeckung des Evangeliums hinaus auch dem Gesetz Gottes, wie es in der Heiligen Schrift offenbart ist, Geltung zu verschaffen. Über die *reformatio doctrinae* hinaus sei auch die *reformatio vitae* zu leisten. Gerade weil diese spezifisch reformierten Anliegen nicht nur in der Fachtheologie gewirkt, sondern auch spezifische Kulturwirkungen befördert haben, kann man hier mit guten Gründen von konfessionskulturellen Differenzen sprechen. Klassische innerprotestantische Differenzlehren wie die vielzitierte (calvinistische) Prädestinationslehre spielen hingegen keine messbare Rolle.

Die Aufsätze sind zwischen 1998 und 2021 teilweise an entlegenem Ort zum Druck gelangt. Mitunter kommt es zu Überschneidungen zwischen den Beiträgen, an einigen wenigen Stellen auch zu identischen Absätzen. Wenn Thema und Argumentation gleichwohl einen erheblichen Mehrwert an Erkenntnis bieten, wird das in Kauf genommen.

Stud. theol. Aaron Klaaßen und stud. theol. Ruth Maria Schwesig haben mannigfache Hilfestellung bei der Textgestaltung geleistet. Letztere hat darüber hinaus Korrektur gelesen und das Register erstellt. Dafür danke ich aufrichtig. Zuschüsse zu den Druckkosten haben die Evangelische Kirche in Deutschland, die Evangelische Landeskirche in Baden und die Evang. Kirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche) gegeben. Auch dafür danke ich.

Ohne die Lehrer Heinz Eduard Tödt (1918–1991) und Gottfried Seebaß (1937–2008) wären die hier zum Abdruck kommenden Aufsätze nicht entstanden. Dankbar gedenke ich ihrer Begleitung und Förderung.

Heidelberg, im Januar 2023

Christoph Strohm

Inhalt

Vorrede.....	VII
Inhalt	XI
Abkürzungen.....	XVII
1. Luthers Heidelberger Disputation am 26. April 1518	1
2. Papsttum und Kirchenrecht in Luthers Sicht.....	13
I. Luther und das Papsttum: zur Genese eines Fundamentalkonflikts 15 – II. Existenzielle, ekklesiologische und apokalyptische Dimensionen des Konflikts 20 – III. Kritik des kanonischen Rechts 25 – IV. Rückgriffe auf das kanonische Recht 28 – V. Zur konfessionskulturellen Bedeutung der Kritik an Papst und kanonischem Recht 30	
3. Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist.....	37
I. Ausbildung und Arbeit im Geist des Humanismus 39 – II. Hinwendung zur Reformation unter dem Einfluss Luthers 42 – III. Verbindung reformatorischer Theologie und humanistischer Anliegen mit Hilfe des Naturrechtsgedankens 46 – 1. Profilierung des Naturrechtsgedankens auf dem Hintergrund biblischer und antik-philosophischer Tradition 47 – 2. Begründung von Ethik und Recht mit Hilfe des Naturrechtsgedankens 54 – 3. Naturrechtsgedanke und System der Wissenschaften 60 – IV. Konflikt um die Frage der Willensfreiheit 62 – V. Schlussbemerkung 66	
4. Beobachtungen zur Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus	69
I. Melanchthon als Vorläufer und Gewährsmann des Calvinismus 69 – II. Melanchthon als Lehrer und Systematiker der Reformation 74 – III. Melanchthon als Ethiker der Reformation 81	
5. Martin Bucer. Vermittler zwischen den Konfessionen	93
I. Zu Biographie und Genese der Theologie Bucers 94 – II. Vermittlungstheologischer Ansatz 96 – 1. Pragmatisch-undogmatische Grundorientierung 96 – 2. Geisttheologische Grundlegung und spiritualistische Tendenz 97 – 3. Ethische Ausrichtung 99 – III. Schwerpunkte des theologischen Werkes 100 – 1. Haltung im innerprotestantischen Streit um die Abendmahlslehre 100 – 2. Doppelte Rechtfertigung als Kompromiss mit katholischen Reformtheologen 102 – 3. Ekklesiologie, Kirchenzucht und Herrschaft Christi in der Welt 103 – IV. Zur theologiegeschichtlichen Bedeutung 108	

6. Martin Bucer und die Juden	111
I. Der „Judenratschlag“ von 1538 114 – II. Spiritualistische Tendenz und Antijudaismus 116 – III. Prädestination und bleibende Erwählung Israels 119 – IV. Betonung der Einheit von Altem und Neuem Bund 121 – V. Reich Christi und christliche Gesellschaftsordnung 125 – VI. Résumé 128	
7. Martin Bucer und die südwestdeutsche Reformationsgeschichte	131
I. Zu Persönlichkeit und theologischem Profil des Reformators Bucer 133 – II. Übersicht über zeitliche und inhaltliche Schwerpunkte der reformatorischen Tätigkeit Bucers im Südwesten 134 – III. Ulm 1531: Bucers erste Kirchenordnung 138 – IV. Augsburg 1534/35: Klärung der Kompetenz der weltlichen Obrigkeit in Religionsangelegenheiten 145 – V. Württemberg 1534ff.: Ausgleich innerprotestantischer Lehrgegensätze 151 – VI. Schlussbemerkung 154	
8. Luther-Rezeption beim jungen Calvin	155
I. Melanchthon statt Luther: zur neueren Forschungsgeschichte 156 – II. Zur Verbreitung von Luther-Texten in Frankreich in den 1520er Jahren 159 – III. Erasmus und Luther in der Rektoratsrede vom 1. November 1533 164 – IV. Calvins Hauptwerk: Die <i>Christianae Religionis Institutio</i> von 1536 168	
9. Einflüsse der juristischen Ausbildung auf Calvins Reformation.....	175
I. Orléans and Bourges als Zentren der humanistischen Jurisprudenz 175 – II. Calvins Juraprofessoren in Orléans und Bourges 179 – III. Auswirkungen der juristischen Schulung auf Calvins Theologie 182	
10. Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie	187
I. Calvin als der systematische Theologe unter den Reformatoren? 189 – II. Zur Begrifflichkeit: <i>theologia</i> , <i>religio</i> , <i>doctrina</i> 191 – III. Theologie als strukturierte und elementarisierte Wiedergabe des Wortes Gottes 194 – IV. Praktische Ausrichtung und existentielle Dimension der Theologie 196 – V. Die Frage nach der Eigenart und Mitte der Theologie Calvins 199 – VI. Neuansätze in Petrus Martyr Vermigli's <i>Loci communes</i> 203 – VII. Rationalisierung, Moralisierung und Konfessionalisierung in Vermigli's <i>Loci communes</i> 206 – VIII. Schlussbemerkung: Reformierte Theologie am Ende des 16. Jahrhunderts 216	
11. Calvin und die religiöse Toleranz	221
I. Der „Fall Servet“ 1553 222 – II. Der Toleranz-Gedanke im 16. Jahrhundert 225 – III. Ansätze religiöser Toleranz beim frühen Calvin 228 – IV. Verhärtete Positionen beim späteren Calvin 230 – V. Calvin gegen Castellio – Intoleranz versus Toleranz? 232	
12. Wirkungen der Reformation Calvins	237
I. Flüchtlingsreformation im gegenreformatorischen Kontext 238 – II. Calvin als innerprotestantischer Vermittlungstheologe 241 – III. Die besondere Gestaltungskraft der Reformation Calvins 242 – IV. Die „Modernität“ der Religion Calvins 245 – V. Kulturwirkungen der Reformation Calvins 248 – VI. Schlussbemerkung 251	

13. Luthers Einfluss auf das calvinistische Verständnis von Obrigkeit und Recht..... 253
 I. Calvins Übernahme der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers 255 – II. Kontinuität und neue Akzentsetzungen bei den Nachfolgern Calvins 262 – III. Nachwirkungen von Luthers Unterscheidung der beiden Regimente um die Wende zum 17. Jahrhundert 268 – IV. Résumé 272
14. Zur Eigenart der frühen calvinistischen Ethik. Beobachtungen am Beispiel des Calvin-Schülers Lambert Daneau..... 275
 I. Humanistischer Moralismus und christliche Ethik 279 – II. Philosophische Argumentationen in der Ethik 283 – III. Nachwirkungen der Schulung in der Jurisprudenz 285 – IV. Theologische Grundentscheidungen der Ethik 291 – V. Mentalitätsgeschichtliche Aspekte 293
15. Ausstrahlungen der Zürcher Reformation auf den Südwesten des Reichs..... 297
 I. Zwinglis Beziehungen in den Südwesten des Reichs 300 – II. Gemeinsame Herausforderungen: Zwingli und die Reformation in den südwestdeutschen Reichsstädten 302 – III. Konvergenzen, Divergenzen und Austauschprozesse in der Abendmahlslehre 305 – IV. Staatliche Kompetenz in Religionsangelegenheiten: Kirchenzucht oder obrigkeitliche Sittenzucht 309
16. Frontstellungen, Entwicklungen, Eigenart der Rechtfertigungslehre bei Bullinger..... 317
 I. Frühe Orientierung an Luthers reformatorischem Aufbruch 319 – II. Profilierung der Rechtfertigungsbotschaft in der Auseinandersetzung mit dem Täufern seit den dreißiger Jahren 325 – III. Widerspruch gegen die Verunklarung der evangelischen Rechtfertigungslehre in den Religionsgesprächen mit den römisch-katholischen Theologen 1540/1541 328 – IV. Die Rechtfertigungslehre als Zentrallehre im Kampf gegen die Re-Formierung des Katholizismus mit dem Konzil von Trient 1547 ff. 336 – V. Ergebnis 347
17. Der Epigone – das Bild Bullingers in den letzten Jahrhunderten..... 353
 I. Zahl der Drucke und Umfang der Korrespondenz als Indizien der Bedeutung 354 – II. Gründe für den Bedeutungsverlust seit dem 19. Jahrhundert 357 – III. Vernachlässigung in der reformierten Kirchengeschichtsschreibung 359 – IV. Fortschreibung der Vernachlässigung im 20. Jahrhundert 360
18. Eigenart und Aktualität der Basler Reformation 365
 I. Reformation und Staat 366 – II. Reformation und Kultur 371 – III. Reformation und persönlicher Glaube 375
19. Kirchenzucht und Ethik bei Johannes a Lasco 379
 I. Ansätze einer Kirchenzucht in Emden 1543–49: die Herausforderung der Täufer 381 – II. Das Modell einer ausgeführten Kirchenzucht in den Londoner Flüchtlingsgemeinden 387 – III. Fortwirken und Modifikation erasmianisch-humanistischer Grundmuster 393 – 1. Orientierung an der Heiligen Schrift als zentrales Anliegen

der Reformation 393 – 2. Interesse an der Einheit und Gemeinschaft der Kirche 396 – 3. Ethische Ausrichtung 402 – 4. Verinnerlichung und spiritualisierende Tendenz 405	
20. Theologie und Zeitgeist. Beobachtungen zum Siegeszug der Methode des Petrus Ramus am Beginn der Moderne	409
I. Bemerkungen zu Ramus' Leben und Werk 412 – II. Die Aufnahme der Methode des Petrus Ramus in der reformierten Theologie 417 – III. Ramismus in der Jurisprudenz und der enzyklopädischen Wissenschaft 421 – IV. Ramismus und Zeitgeist 426	
21. Der Übergang der Kurpfalz zum reformierten Protestantismus	431
I. Die Auseinandersetzungen um das Abendmahl und ihre Eskalation 1559/60 436 – II. Die Präsenz der westeuropäischen Protestantenvorfälle in der Kurpfalz 443 – III. Zum konfessionellen Profil des Katechismus und der Kirchenordnung von 1563 448 – IV. Das Papsttum als gemeinsame Bedrohung von Humanismus und reformiertem Protestantismus 450 – V. Résumé 453	
22. Der Heidelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. und 17. Jahrhunderts	455
I. Die spezifische politische Konstellation: Die Kurpfalz als Bastion des Calvinismus im Reich 455 – II. Die theologiegeschichtliche Situation: zwischen Pluralisierung und Fixierung 457 – III. Die Attraktivität des Heidelberger Katechismus angesichts des Methodenstreits in den Wissenschaften am Beginn der Moderne 461	
23. Die Universität Heidelberg als Zentrum der späten Reformation	465
I. Konsenssuche im Horizont verschärfter konfessioneller Polarisierung 466 – II. Systematisierung und Rationalisierung 473 – III. Späthumanismus und reformierte Konfessionalisierung 480 – IV. Schlussbemerkung 483	
24. Kompetenz weltlicher Obrigkeit in Religionsangelegenheiten. Entstehung und Wirkung von David Pareus' Überlegungen zum <i>Ius circa sacra</i>	485
I. <i>Potestas regia circa ecclesiastica</i> – die Klärung der Kompetenz weltlicher Obrigkeit in Religionsangelegenheiten 486 – II. Pareus' Bedeutung im Kontext des kurpfälzischen Reformiertentums 488 – III. Kontroverstheologische Ausrichtung der Auslegung von Röm 13,1–7 491 – IV. Die Vermittlung zwinglianisch-erastianischen und calvinischen Erbes in der Kurpfalz angesichts der Auseinandersetzung mit dem Papsttum 495 – V. Zur Wirkungsgeschichte bei Grotius 498	
25. Südwestdeutsche Reformatorenbriefwechsel als Forschungsgegenstand	503
I. Konfessionalisierung und Säkularisierung in der Frühen Neuzeit 504 – II. Der Südwesten des Reiches als „Innovationsregion“: innerprotestantische Konkurrenz und Konfessionalisierung 508 – III. Résumé 516	

26. Theokratisches Denken bei calvinistischen Theologen und Juristen am Beginn der Moderne?	517
I. Zum Problem der Toleranz im frühneuzeitlichen christlichen Gemeinwesen 518 – II. Modifikationen reformatorischer „Zweireichelehre“ 519 – III. Reformation des Lebens und umfassende Orientierung an der Bibel 522 – IV. Das Problem der falschen Entgegensetzung von „theokratisch“ und „modern-säkular“ 528 – V. Rückgriff auf die Bibel versus papistische Aberglauben 530 – VI. Die emanzipative Funktion des „theokratischen Arguments“ 532 – VII. Immanente Ambivalenzen des „theokratischen Arguments“: Tendenzen einer Historisierung und Rationalisierung 535 – VIII. Résumé 536	
27. Das Verhältnis von theologischen, politisch-philosophischen und juristischen Argumentationen in calvinistischen Abhandlungen zum Widerstandsrecht	537
I. Bemerkungen zur besonderen Rolle von Juristen bei der Formierung des Calvinismus 538 – II. Die Präferenz für positivrechtliche Argumentationen 541 – III. Zur Funktion juristischer Argumentationen in calvinistisch-monarchomachischen Schriften 544 – IV. Lambert Daneaus Begründung der Widerstandspflicht um des ius publicum willen 549 – V. Veränderungen am Ende des 16. Jahrhunderts im französischen Kontext 556 – VI. Veränderungen am Beginn des 17. Jahrhunderts im Kontext der Niederlande und des deutschen Reiches (Althusius) 562 – VII. Résumé 566	
28. Calvinerinnerung am Beginn des 20. Jahrhunderts. Beobachtungen am Beispiel des Genfer Reformationsdenkmals	569
I. Beobachtungen zur Genfer Reformationserinnerung vom 17. bis 20. Jahrhundert 571 – II. Die Anfänge der Planung eines Reformationsdenkmals in Genf 573 – III. Inhaltliche Konzeption und Gestaltung des Denkmals 578 – IV. Zur Frage des Zusammenhangs von Reformationserinnerung und politisch-kultureller Identität 580	
29. Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt.....	585
I. Troeltschs hauptsächliche Argumentationslinien 588 – II. Troeltsch-Kritik in Geschichte und Gegenwart 592 – III. Protestantismus, Politik und öffentliches Recht 595 – IV. Protestantismus und Zivilrechtsentwicklung 606 – V. Schlussbemerkung 610	
Nachweis der Erstveröffentlichung.....	613
Personenregister.....	617

Abkürzungen*

BCor	Correspondance de Martin Bucer, hg. v. JEAN ROTT/REINHOLD FRIEDRICH/BERNDT HAMM/WOLFGANG SIMON, Bd. 1–10, Leiden 1979–2016.
BDS	MARTIN BUCER, Deutsche Schriften, hg. v. ROBERT STUPPERICH/WILHELM H. NEUSER/GOTTFRIED SEEBASS/CHRISTOPH STROHM, 19 Bde. in 24 Tlbdn., Gütersloh 1960–2016.
BOL	Martini Bucer Opera Latina, hg. v. FRANÇOIS WENDEL u.a., Bd. 15/1.2, Paris/Gütersloh 1955; Bd. 1 ff.; Leiden 1982 ff. [fortlaufend]
BSELK	Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. IRENE DINGEL, Göttingen 2014.
CO	Calvini opera quae supersunt omnia, hg. v. WILHELM BAUM/EDUARD KUNITZ/EDUARD REUSS, 59 Bde., Braunschweig/Berlin 1863–1900.
Cod.	Corpus Iuris Civilis, Bd. 2: Codex Iustinianus, recognovit et retractavit PAULUS KRUEGER, Dublin/Zürich ¹⁵ 1970.
Comm.	Commentarius/Commentaires.
COR	Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque, hg. v. BRIAN G. ARMSTRONG u.a., Bd. 1 ff., Genf 1992 ff. [fortlaufend]
Corr. de Bèze	Correspondance de Théodore de Bèze, hg. v. HENRI MEYLAN/ALAIN DUFOUR u.a., 43 Bde., Genf 1960–2017.
CR	Corpus Reformatorum, Bde. 1–28: Philippi Melancthonis opera quae supersunt omnia, hg. v. KARL GOTTLIEB BRETTSCHEIDER/HEINRICH ERNST BINDSEIL, Halle/Braunschweig 1834–1860.
CRI 1536	JOHANNES CALVIN, Christianae Religionis Institutio [1536], in: Joannis Calvini opera selecta, hg. v. Peter Barth/Wilhelm Niesel/Dora Scheuner, 5 Bde., München 1926–1936 [=OS], Bd. 1, 19–283.
CStA	Calvin-Studienausgabe, hg. v. EBERHARD BUSCH u.a., 6 Bde., Neukirchen-Vluyn 1994–2008.
Decr. Grat.	Decretum Gratiani, in: FRIEDBERG I.
Dig.	Corpus iuris civilis, Bd. 1: Institutiones, recognovit PAULUS KRUEGER; Digesta, recognovit THEODORUS MOMMSEN, retractavit PAULUS KRUEGER, Dublin/Zürich ²² 1973.

* Weitere Abkürzungen nach: Siegfried M. Schwertner, IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston ³2014.

- EKO Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. v. EMIL SEHLING/GOTTFRIED SEEBAB/ EIKE WOLGAST, 24 Bde. in 30 Teilen, Leipzig 1902–13; Neudr. Aalen 1970/79; Tübingen 1955–2017.
- FRIEDBERG I + II Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post AEMILII LUDOVICI RICHTERI instruxit AEMILIUS FRIEDBERG, 2 Bde., Leipzig 1879; Nachdr. Graz 1959.
- HBBibl Heinrich Bullinger Werke, 1. Abt.: Bibliogr., Bd. 1: Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger, bearb. v. JOACHIM STAEDTKE, Zürich 1972 (Nr. 1–772); Bd. 2: Beschreibendes Verzeichnis der Literatur über Heinrich Bullinger, mit Unterstützung v. ANGELA BELICZAY/ULRICH GÄBLER/KURT RÜETSCHI bearb. v. ER-LAND HERKENRATH, Zürich 1977 (Nr. 1001–2006).
- HBBW Heinrich Bullinger Werke, 2. Abt.: Briefwechsel, hg. v. HANS U. BÄCHTOLD/RAINER HENRICH/REINHARD BODENMANN, Bd. 1–19, Zürich 1974–2018.
- HBD Heinrich Bullingers Diarium (QSRG 2), hg. v. EMIL EGLI, Basel 1904.
- HBTS Heinrich Bullinger Werke, 3. Abt.: Theologische Schriften, hg. v. JOACHIM STAEDTKE u.a., Bd. 1 ff., Zürich 1983 ff. [fortlaufend]
- Inst. Corpus iuris civilis, Bd. 1: Institutiones, recognovit PAULUS KRUEGER; Digesta, recognovit THEODORUS MOMMSEN, retractavit PAULUS KRUEGER, Dublin/Zürich ²²1973.
- K I + II JOHANNES A LASCO, Opera tam edita quam inedita, hg. v. ABRAHAM KUYPER, 2 Bde., Amsterdam/s'Gravenhage 1866.
- LC PETRUS MARTYR VERMIGLI, Loci commvnes: ex variis ipsius authoris scriptis, in vnum librum collecti, & in quatuor Classes distributi, Zürich 1580.
- ICR 1539 JOHANNES CALVIN, Institutio Christianae Religionis [1539], in: CO 1, Sp. 253–1152.
- ICR/ICR 1559 JOHANNES CALVIN, Institutio Christianae Religionis [1559], in: Joannis Calvini opera selecta, hg. v. PETER BARTH/WILHELM NIESEL/DORA SCHEUNER, 5 Bde., München 1926–1936 [=OS], Bde. 3–5.
- MWA Melanchthons Werke in Auswahl, hg. v. ROBERT STUPPERICH, 7 Bde., Gütersloh 1951–1975, z.T. 2. Aufl., 1978–1983.
- MBW Melanchthons Briefwechsel. Kritische Ausgabe, hg. v. HEINZ SCHEIBLE, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff.; MBW.T für dass., Texte (seit MBW.T 11, hg. v. CHRISTINE MUNDHENK). [fortlaufend]
- Nov. Corpus Iuris Civilis, Bd. 3: Novellae, recognovit RUDOLFUS SCHOELL/GUILELMUS KROLL, Dublin/Zürich ¹⁰1972.
- OS Joannis Calvini opera selecta, hg. v. PETER BARTH/ WILHELM NIESEL/DORA SCHEUNER, 5 Bde., München 1926–36.

- SCHWARZ Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung, hg. v. RUDOLF SCHWARZ, 3 Bde., Neukirchen-Vluyn (1909) ²1961–1962.
- WA MARTIN LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 Bde., Weimar 1883–2009.
- WA.B MARTIN LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, 18 Bde., Weimar 1930–1985.
- WA.T MARTIN LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, 6 Bde., Weimar 1912–1921.
- VD 16 Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts
- VD 17 Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts
- Z HULDRYCH ZWINGLI, Sämtliche Werke, hg. v. EMIL EGLI u.a., Bd. 1–14 (CR 88–101), Berlin/Leipzig/Zürich 1905–91.

Luthers Heidelberger Disputation am 26. April 1518*

Wenn wir an den Beginn der Reformation denken, kommen uns sogleich Luthers Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 in den Sinn. Sie haben eine außerordentliche Wirkung gehabt und bildeten schon bei der ersten Centenarfeier 1617 in Heidelberg das entscheidende Memorialdatum.¹ Von Luthers Warte aus gesehen, ist das allerdings nicht sachgemäß. Seiner Auffassung nach handelte es sich bei der problematischen Ablasspraxis nur um eine Nebensache. Sein eigentliches Anliegen war eine grundlegende Erneuerung der Theologie. Hier beizutragen, sah er als seine erste Pflicht als Universitätslehrer an. Und wir wissen, dass er sein Amt als Universitätslehrer und Doktor der Heiligen Schrift sehr ernst genommen hat.² Am 4. September 1517, sieben Wochen vor den Ablassthesen, hat er sein Anliegen in einer *Disputatio contra scholasticam theologiam* in nicht weniger als 97 Thesen eingehend dargelegt.³ In der Heidelberger Disputation am 26. April 1518 nimmt er dieses Anliegen wieder auf und spitzt es in charakteristischer Weise zu.⁴

* Vorgetragen auf der akademischen Gedenkfeier der Universität Heidelberg und der Evangelischen Landeskirche in Baden aus Anlass der 500-jährigen Wiederkehr der Heidelberger Disputation am 26. April 2018 in der Alten Aula der Universität.

¹ Die Ansprachen und Predigten, die aus Anlass der hundertjährigen Wiederkehr des Thesenanschlages an der Universität Heidelberg gehalten wurden, sind abgedruckt in: Iuliblaeus academicus de doctrina evangelij centum ab hinc annis, a tenebris Rom. Papatus in lucem revocari. Ecclesiaque a sordibus ejusdem repurgari coepta. Celebratus in acad. Archipalatina Heidelbergensi. Die 1. 3. & 4. Novembris anno salutis reparatae 1617, Heidelberg 1618; vgl. dazu HANS-JÜRGEN SCHÖNSTEDT, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617, Wiesbaden 1978.

² „Jch aber doctor Martinnus bin dazu beruffen vnd gezwungen das ich muste Doctor werden, on meinen danck, aus lauter gehorsam, Da hab ich das Doctor ampt müssen annehmen vnd meiner aller liebsten heiligen schrift schweren vnd geloben, sie treulich vnd lauter zu predigen vnd leren, Vber solchem leren, ist mir das Bapstum ynn weg gefallen, vnd hat mirs wollen weren, [...]“ (Bedingung M. Luthers, 1531, WA 30/III,386,14–387,2).

³ WA 1,(221)224–228.

⁴ Vgl. auch das *Praeparatorium „Contra scholasticorum sententia“* als Vorarbeit zu den Heidelberger Thesen, in: MARTIN LUTHER, Studienausgabe, hg. v. HANS-ULRICH DELIUS, Berlin-Ost 1979, 188. 190,1–200,3. Wichtige Literaturtitel zur Heidelberger Disputation aaO., 187, sowie in: KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518. Programm und Wirkung, in: WILHELM DOERR (Hg.), *Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986*, Heidelberg u.a. 1985, Bd. 1, 188–212, hier 207 f. Anm. 4 f. Eine gut zugängliche Fassung des lateinischen Texts der Heidelberger Disputation und der deutschen Übersetzung findet

Da Luther die Heidelberger Disputation nicht sogleich zum Druck brachte, blieb ihre Wirkung erst einmal beschränkt.⁵ Eine überragende Bedeutung kam ihr aber dadurch zu, dass durch sie einige der wichtigsten späteren Reformatoren des Südwestens als junge Magister und Studenten für die Reformation gewonnen wurden.⁶ Und der Südwesten des Alten Reichs war nicht irgendein Gebiet, sondern eine besonders wohlhabende, ökonomisch und kulturell hochentwickelte Region mit der höchsten Dichte an Reichsstädten im gesamten Alten Reich.

Durch glückliche Umstände ist uns ein Brief erhalten, in dem einer der jungen Leute noch ganz unter dem Eindruck des Auftretens Luthers begeistert berichtet. Es ist ein Brief, der am 1. Mai 1518, ein paar Tage nach der Disputation, geschrieben wurde. Darin teilt der spätere Reformator Straßburgs und Mitreformator vieler Orte und Territorien im Südwesten, Martin Bucer, dem väterlichen Freund Beatus Rhenanus detaillierte Einblicke über das Ereignis

sich in: MARTIN LUTHER, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, unter Mitarbeit v. MICHAEL BEYER hg. u. eingel. v. WILFRIED HÄRLE, Leipzig 2006, 35–69.

⁵ Thomas Kaufmann hat die Gelegenheit der 500-jährigen Wiederkehr der Heidelberger Disputation genutzt, um seiner bereits vielfach formulierten, grundsätzlichen Abneigung gegen alle Versuche einer Gedenkkultur in Sachen Reformation erneut Ausdruck zu verleihen (vgl. DERS., *Lernt streiten mit Luther!*, in: *Christ und Welt* 17 v. 19. April 2018, 3). Er beginnt seine ironisierende Betrachtung eines Gedenkens an die Heidelberger Disputation damit, dass er auf die Zufälligkeit der Ortswahl verweist. Bei manchen Verschmelzungen von Ortsbezeichnungen mit bestimmten Sachen habe der Ort mit dem Inhalt einen sachlichen Zusammenhang wie zum Beispiel beim „Bamberger Reiter“. Bei anderen sei das nicht gegeben: „Dass der Harzer Käse so heißt, ist historisch erklärbar, sagt aber über die heutige Herkunft des stinkigen Sauermilchprodukts, das dem Vernehmen nach im genannten Mittelgebirge nicht mehr produziert wird, nichts. [...] Im Fall der Heidelberger Disputation ist nicht ohne Weiteres klar, ob sie eher der Kategorie des Bamberger Reiters oder der des Harzer Käses zugehört.“ Gegenüber dieser Art von emotional aufgeladenem Rasonnement darf man vielleicht doch schlicht festhalten, dass die Heidelberger Disputation in zweifacher Hinsicht eine erhebliche Bedeutung für die Reformationsgeschichte gehabt hat (unabhängig vom Wasserstand des Neckars): Zum einen hat Luther seine reformatorischen Überzeugungen hier so pointiert und zugespitzt formuliert wie zuvor an keiner anderen Stelle. Zum anderen ist sie ein wichtiger, wohl der wichtigste, Ausgangspunkt der Reformation im Südwesten des Reichs gewesen, welche Gestalt die Reformation in der Kurpfalz später auch immer angenommen hat. Im Übrigen sollte man auch nicht übersehen, dass hier Martin Bucer, der mit guten Gründen als „der dritte deutsche Reformator“ nach Luther und Melanchthon bezeichnet wird, für die Reformation gewonnen worden ist.

⁶ Zu nennen sind als Teilnehmer neben dem Straßburger Reformator Martin Bucer die Reformatoren Württembergs, Johannes Brenz (1499–1570), Erhard Schnepf (1495–1558) und Martin Frecht (1494–1556), sowie Paul Fagius (1504–1549), Theobald Billican (1495/96–1554), Franciscus Irenicus (1495–1559/65?), Hartmann Hartmanni (1495–1547) und Wenzel Strauss (gest. 1553). Auch der jüngere Bruder des Kurfürsten, Pfalzgraf Wolfgang, und wohl auch Sebastian Franck, der sich später täuferischen und spiritualistischen Ideen zuwandte, waren zugegen.

mit.⁷ Bucer war als Angehöriger des Dominikaner-Ordens zum Studium nach Heidelberg gekommen und hier zum Anhänger des Humanisten Erasmus von Rotterdam geworden. Nun nimmt er Luther ganz in diesem Sinn wahr. Alles stimme mit Erasmus überein, aber in einer Hinsicht übertreffe Luther Erasmus, schreibt Bucer: „Was jener nur andeutet, lehrt dieser offen und frei.“⁸ Bucer lobt Luthers „bewundernswerte Liebenswürdigkeit“ beim Antworten, die „unvergleichliche Geduld“ beim Zuhören sowie die „gedankliche Schärfe“ bei der Auslegung der Briefe des Apostels Paulus.⁹ Und dann: „Oh dass ich doch Zeit hätte, dir mehr über ihn zu schreiben!“¹⁰

Bucers Brief an Beatus Rhenanus ist in dreierlei Hinsicht wichtig. *Zum einen* gibt er uns ein gewisses Zeugnis darüber, was faktisch am 26. April 1518 in Heidelberg disputiert worden ist.¹¹ *Zweitens* ist er ein authentisches Zeugnis der Begeisterung, die das Auftreten Luthers unter den jungen Magistern und Studenten ausgelöst hat. Und *drittens* weist er auf das Problem, dass jeder Luthers Anliegen, seine Kritik an den herrschenden Verhältnissen in Kirche und Theologie wie auch sein positives Anliegen, auf seine ganz eigene Weise verstanden hat. Das „Reformatorsche“ ist von dem „Erasmianer“ Martin Bucer durchaus etwas anders verstanden worden als von Luther selbst. Und das blieb in den kommenden Jahrzehnten auch so und rief manchen Konflikt hervor.

Was war der Grund für Luthers Auftreten in Heidelberg? Zur Beantwortung der Frage muss man einen Blick auf die Geschichte des Ordens Luthers, der Augustiner-Eremiten, werfen. Innerhalb des Ordens hatte es im 14. und

⁷ Martin Bucer an Beatus Rhenanus, 1.5.1518, BCor 1,59–71.

⁸ „Cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur, quod quae ille duntaxat insinuat, hic aperte docet et libere“ (BCor 1,61,54–56).

⁹ „Mira in respondendo suavitas, in audiendo incomparabilis longanimitas; in dissolvendo Pauli agnovisses acumen, [...]“ (BCor 1,61,48 f.).

¹⁰ „O utinam mihi tempus esset de hoc tibi scribere plura!“ (BCor 1,61,66 f.).

¹¹ Thomas Kaufmann hat aus dem Sachverhalt, dass Bucer nur die ersten Thesen und ihre Begründung skizziert, gefolgert, dass Luther über die nicht erwähnten, wie zum Beispiel die Thesen 19–24 zur Kreuzestheologie (siehe unten S. 8 mit Anm. 31) nicht disputiert habe (vgl. DERS., Bucers Bericht von der Heidelberger Disputation, in: DERS., Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizität und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung [SMHR 67], Tübingen 2012, 335–355). Zu beachten ist, dass Bucer ausdrücklich mitteilt, er würde sehr gerne noch viel mehr berichten, habe aber keine Zeit (siehe oben Anm. 10). Zudem will er auch über den Inhalt eines persönlichen Gesprächs mit Luther am folgenden Tag berichten, sodass das Fragmentarische des Berichts auch durch schlichten Zeitmangel zu erklären ist. Angesichts der Gedenkfeier zur 500-jährigen Wiederkehr hat Kaufmann diese These noch einmal wiederholt, wohl auch um seine Auffassung von der Überflüssigkeit eines solchen Gedenkens zu unterstreichen. „Historisch interessant ist allerdings, dass Luther gerade diese radikalen Thesen zur Kreuzestheologie, nach allem, was wir wissen, in Heidelberg nicht disputiert hat“ (DERS., Lernt streiten [s. Anm. 5]).

15. Jahrhundert eine Spaltung gegeben. Angesichts von Missständen hatten sich einzelne Klöster zu eigenen Reformkongregationen zusammengeschlossen, welche die ursprünglichen Ordensregeln wieder streng zu befolgen suchten. Das Generalkapitel der „sächsischen“, d.h. deutschen Reformkongregation der Augustiner-Eremiten kam alle drei Jahre zusammen, um Ordensangelegenheiten zu besprechen. 1518 stand eine Zusammenkunft an, nachdem man sich 1515 in Gotha getroffen hatte. Unter anderem musste Luthers vertrauter Beichtvater Johann von Staupitz als Generalvikar der Reformkongregation der Augustiner-Eremiten wiedergewählt werden. Luther selbst hatte an der Zusammenkunft teilzunehmen, schon weil er 1515 in Gotha zum Distriktsvikar für Thüringen und Meißen gewählt worden war.

Warum traf man sich in Heidelberg, im Augustinerkloster an der Stelle, wo sich heute der Universitätsplatz befindet? Man kann zwei Gründe dafür nennen. *Zum einen* wählte man wohl einen der fünf süddeutschen Konvente als Tagungsort, um diese enger an die Reformkongregation der Augustiner-Eremiten zu binden. Denn das Heidelberger wie auch vier weitere süddeutsche Klöster hatten sich erst vor kurzem gegen beträchtlichen Widerstand der observanten Richtung angeschlossen und man wollte die Klöster durch die Wahl des Tagungsortes fester an sich binden.¹² *Zum anderen* könnte die enge Beziehung des jüngeren Bruders des Kurfürsten, Pfalzgraf Wolfgang, zur Universität Wittenberg eine Rolle gespielt haben. Der Pfalzgraf hatte in Wittenberg studiert und war 1515 sogar Rektor der Universität Wittenberg gewesen. Die an der Universität lehrenden Theologieprofessoren Staupitz und Luther waren Pfalzgraf Wolfgang natürlich gut bekannt. Für diese Vermutung spricht auch der überaus gastliche Empfang, den der Pfalzgraf Luther bereitete.¹³ Auch nahm er selbst nicht nur an der Disputation persönlich teil, sondern bot später auch in einem Schreiben an Luthers Landesherrn Friedrich den Weisen Unterstützung an.¹⁴

Warum war es Martin Luther, der anlässlich der Versammlung des Generalkapitels disputierte? Die Praxis solcher Disputationen am Rande der Ta-

¹² Vgl. KARL BAUER, Die Heidelberger Disputation Luthers, in: Heidelberg Jahrbücher 21 (1901), 233–268. 299–329, hier 236.

¹³ So war Luther zusammen mit Staupitz und seinem Ordensbruder Johannes Lang vom Pfalzgrafen eingeladen worden. „Suscepit me egregie Illustriss[imus] princeps Volfgangus Comes palatinus & Magister Iacobus Symler, Sed et Hazius Curię Magister. Invitavit enim nos, id est p[atrem] Vicarium Staupitium, Langum nostrum, nunc Vicarium provinciale, & dulci Iucundaque conversatione invicem gaudebamus, edentes & bibentes“ (Martin Luther an Georg Spalatin, 18.5.1518, WA.B 1,173,12–16). Vgl. auch ZUR MÜHLEN, Heidelberger Disputation (s. Anm. 4), 206.

¹⁴ Vgl. Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm an Kurfürst Friedrich d. Weisen, 1.5.1518, zit. in: BAUER, Heidelberger Disputation (s. Anm. 12), 242.

ungen des Generalkapitels war nicht ungewöhnlich.¹⁵ Ein Teil der Forschung sieht es als gleichsam turnusmäßigen Vorgang, dass der Generalvikar Staupitz den ihm besonders verbundenen aufstrebenden Theologen Luther vorgeschlagen hat.¹⁶ Dagegen vermuten andere einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ablassstreit. Luther sei angesichts der sich rasch und dramatisch zuspitzenden Auseinandersetzungen um seine Ablasskritik in den 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 von den Ordensoberen gebeten worden, seinen Standpunkt zu erläutern oder gar sich gegen den Häresievorwurf zu verteidigen.¹⁷

Es gibt *ein* Gegenargument gegen diese sich eigentlich aufdrängende Deutung: Luther geht in seinen Heidelberger Thesen an keiner einzigen Stelle auf den Streit um den Ablass ein. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit den 95 Thesen gegen die Ablasspraxis ist somit nicht greifbar. Gleichwohl spricht m.E. viel dafür, dass Luther gebeten worden ist, in Heidelberg seinen theologischen Standpunkt zu erläutern, um sich zu verteidigen. Schon im Dezember 1517 war die Anzeige gegen Luther in Rom erfolgt. Im Januar 1518 denunzierte das Kapitel der sächsischen Ordensprovinz der Dominikaner in Frankfurt a.d.O. Luther in Rom als Ketzer. Dabei ging es angesichts der Konkurrenz der Orden immer auch um die Frage, wie die Augustiner-Eremiten insgesamt zu den Lehren ihres Ordensmitglieds standen. Der Anfang 1518 neu gewählte Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten, Gabriel Venetus, hatte bereits am 3. Februar 1518 durch den Papst den Auftrag bekommen, gegen den Wittenberger Mönch vorzugehen.¹⁸ Durch ein Schreiben Luthers an Staupitz vom 31. März 1518 ist belegt, dass dieser Luther zuvor auf die gegen ihn gerichteten Anklagen aufmerksam gemacht hat.¹⁹ Luther verteidigt sich hier mit dem Argument, dass er lediglich Paulus, der Theologie des Mystikers Johannes Tauler und dem, was Staupitz selbst in seinem kürzlich veröffentlichten Werk *Von der Liebe Gottes* geschrieben habe, gefolgt sei. Der Hass

¹⁵ So sind zum Beispiel für eine entsprechende Versammlung in Colmar 1503 zwei Disputationen belegt.

¹⁶ So bes. THEODOR KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, Gotha 1879, 314 f.; modifiziert MARTIN BRECHT, *Martin Luther*, Bd. 1, Stuttgart 1990, 208 f.

¹⁷ Vgl. BAUER, *Heidelberger Disputation* (s. Anm. 12), 236–239; WALTER DELIUS, *Der Augustiner Eremitenorden im Prozeß Luthers*, in: ARG 63 (1972), 22–42, hier 22 f.; ZUR MÜHLEN, *Heidelberger Disputation* (s. Anm. 4), 190.

¹⁸ Vgl. PAUL KALKOFF, *Forschungen zu Luthers römischem Prozeß* (BPHIR 2), Rom 1905, 44.

¹⁹ Vgl. WA.B 1,160,4–25; vgl. auch ZUR MÜHLEN, *Heidelberger Disputation* (s. Anm. 4), 190. Dass Luther unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Heidelberg am 15. Mai 1518 die ausführliche Begründung seiner 95 Thesen gegen den Ablass in den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* abschloss und am 30. Mai 1518 über Staupitz an Papst Leo X. sandte, ist ein weiterer Hinweis auf verstärkte Maßnahmen der kirchlichen Autoritäten bereits im Frühjahr 1518.

der Gegner treffe ihn nur, weil er die Bibel und die Kirchenväter den scholastischen Doktoren vorzöge. Ein Indiz für die Zuspitzung der Auseinandersetzung um den Wittenberger Augustiner-Eremiten-Mönch sind auch die Bedenken seines Landesherrn, ihn überhaupt außer Landes ziehen zu lassen. Der Kurfürst hatte offensichtlich Sorge, den außerordentlich erfolgreichen Wittenberger Professor zu verlieren und damit den Aufschwung seiner noch jungen Universität zu gefährden.²⁰

Der auffällige Sachverhalt, dass Luther in Heidelberg nicht einfach seine Ablasskritik vom 31. Oktober 1517 wiederholt oder erläutert hat, macht zugleich die besondere Bedeutung der Heidelberger Disputation aus. Denn Luther hat hier *zum ersten Mal* ganz grundsätzlich und pointiert seine reformatorischen Anliegen entfaltet, weit über die im Grunde schlichte und leicht konsensfähige Kritik an der Geschäftemacherei mit dem Ablass hinaus. Wie bislang noch an keiner anderen Stelle hat Luther hier in Heidelberg am 26. April 1518 auf den Punkt gebracht, was nach seiner Wahrnehmung der eigentliche Schaden in der Theologie und Kirche seiner Zeit gewesen ist. Und die jungen Intellektuellen, (fast) allesamt in den 1490er Jahren geboren und also zwischen 20 und 30 Jahre alt, die am 26. April 1518 für die Reformation gewonnen wurden, verstanden ihn.²¹

Luther ging es um eine grundsätzliche Neubestimmung der Aufgabe der Theologie. Er war der Überzeugung, dass sie in gefährlicher Weise ihren Gegenstand aus den Augen verloren habe. Einerseits rede sie über Dinge, zu denen sie nichts zu sagen habe. Andererseits seien in der Theologie die Lehren des Aristoteles zur Herrschaft gelangt. Die herrschende scholastische Theologie mit ihren spekulativen, vermeintlich vernünftigen, durch philosophische Theoriebildung abgesicherten Erörterungen trage eher zur Verdunklung als zur Erhellung des biblischen Zeugnisses von Gottes Handeln in dieser Welt bei. Konsequenterweise unterscheidet Luther darum klar zwischen 28 theologischen und 12 philosophischen Thesen. Die Philosophie hat für Luther ihren eigenen Wert, über das Verhältnis Gott-Mensch aber hat die Theologie zu handeln. Die Differenzen werden in pointierter Weise angesprochen. So lautet die erste philosophische These: „Wer ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, für den ist es notwendig, dass er vorher in Christus ordentlich zum Narren gemacht wird.“²²

²⁰ Vgl. BAUER, Heidelberger Disputation (s. Anm. 12), 238 f.

²¹ Siehe oben Anm. 6.

²² „Qui sine periculo volet in Aristotele Philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo“ (WA 1,355,2 f.). Übersetzung der philosophischen Thesen 29 bis 40 mit ihren probationes, in: LuJ 46 (1979), 35–59. Und dann: „[...] niemand philosophiert gut, außer wenn er ein Narr, ein Christ, ist.“ „[...] nemo Philosophatur bene nisi stultus, id est Christianus“ (WA 1,355,4 f.). Die Begründung dafür ist zuerst Paulus' Wort: „Wenn irgendeiner unter euch in dieser Welt weise sein will, werde er zum Narren, damit er weise sei“ (1 Kor 3,18).

Luthers Interesse lag eindeutig bei den theologischen Thesen. Es ist sogar eher unwahrscheinlich, dass faktisch über die philosophischen Thesen überhaupt disputiert worden ist.²³ Luther hat die Thesen selbst als „*Paradoxa*“ bezeichnet, als Aussagen, die scheinbar widersprüchlich seien.²⁴ Das war keine Laune des Augenblicks, sondern Ausdruck einer bewussten Entscheidung. Luther hat den Begriff „*Paradoxa*“ bereits ein Jahr zuvor im Blick auf provozierende Thesen seines Kollegen und Mitstreiters Andreas Bodenstein von Karlstadt verwendet, übrigens im Rückgriff auf Ciceros *Paradoxa ad Marcum Brutum*. Die würden, so Luther, den Gegnern nicht nur als paradoxa, sondern als kakadoxa, ja kakistodoxa erscheinen, während er, Luther, sie als eudoxa, kalodoxa, aristodoxa preise.²⁵

So stellt Luther an den Anfang und das Ende seiner 28 theologischen Thesen jeweils eine These, die den Widerspruch zu menschlicher Vernunft und Erfahrung besonders klar zum Ausdruck bringt. In der ersten These heißt es: „Das Gesetz Gottes vermag, obgleich es die allerheilsamste Lehre zum Leben ist, den Menschen dennoch nicht zur Gerechtigkeit, zum Heil zu bringen, sondern steht diesem Ziel eher entgegen.“²⁶ Mit dieser und den folgenden Thesen erläutert Luther seine große, befreiende Entdeckung, dass man nicht zum Heil kommt, wenn man sich skrupulös und verzweifelt bemüht, den starken Ansprüchen des Willens Gottes gerecht zu werden. Im Gegenteil, der Weg zum Heil führt über den Glauben. Ich weiß mich als Beschenkter und lasse das durch meinen Glauben für mich gelten, demütig, gelassen, fröhlich. Das widerspricht natürlich der Logik menschlicher Vernunft.²⁷

Wenn wir der Heidelberger Disputation im Rahmen einer akademischen Feier an der Universität gedenken, ist die *letzte* der theologischen Thesen, der theologischen *Paradoxa*, noch interessanter zu betrachten. Denn hier erörtert Luther ausdrücklich und zugespitzt das Problem der mangelnden Kompatibilität guter Theologie mit der üblichen vernünftigen, philosophischen Logik. Die letzte theologische These lautet: „Die Liebe Gottes findet ihren Gegen-

²³ In Bucers Bericht findet sich kein Hinweis darauf (siehe oben Anm. 8).

²⁴ Mit der in der Einleitung geäußerten grundsätzlichen Infragestellung der Vernunft, theologische Fragestellungen angemessen zu behandeln, offenbart Luther sein hauptsächlichstes Ziel einer kritischen Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie. „Diffidentis nobis ipsis prorsus iuxta illud spiritus [Spr 3,5] consilium ‚ne ininitaris prudentiae tuae‘, humiliter offerimus omnium, qui adesse voluerint, iudicio haec Theologica paradoxa, ut vel sic appareat, bene an male elicita sint ex divo Paulo, vase et organo Christi electissimo, deinde et ex S. Augustino, interprete eiusdem fidelissimo“ (WA 1,353,8–14).

²⁵ Vgl. HEINRICH BORNKAMM, Die Theologischen Thesen der Heidelberger Disputation 1518, in: MARTIN GRESCHAT/J. F. GERHARD GOETERS (Hg.), Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag, Heidelberg 1969, 58–66, hier 59.

²⁶ „I. Lex Dei, saluberrima vitae doctrina, non potest hominem ad iusticiam promovere, sed magis obstat“ (WA 1,353,15 f.).

²⁷ Vgl. bes. die zusammenfassende These 25: „Non ille iustus est qui multum operatur, Sed qui sine opere multum credit in Christum“ (WA 1,354,29 f.).

stand nicht vor, sondern schafft ihn sich erst, menschliche Liebe entsteht an ihrem Gegenstand.“²⁸ In der Erläuterung der These, der *probatio*, betont Luther den Gegensatz der beiden Logiken:

„Der zweite Teil dieses Satzes leuchtet unmittelbar ein und wird von allen Philosophen und Theologen geteilt, dass nämlich der Gegenstand der Liebe ihre Ursache sei, indem man mit Aristoteles behauptet, jedes seelische Vermögen sei passiv und stofflich und betätige sich durch Aufnehmen von außen her; damit zeigt er deutlich, dass seine Philosophie der Theologie entgegengesetzt ist, insofern sie in allem das Ihre sucht und das Gute mehr empfängt als gewährt.“²⁹

Nach menschlicher Logik wird das geliebt, das liebenswert ist. Über Gottes Liebe zu sprechen, kann nur ganz anders geschehen – mit Luthers Worten: „[...] die Sünder sind deshalb schön, weil sie geliebt werden, sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind.“³⁰

Entsprechend problematisiert und destruiert Luther in der Heidelberger Disputation die mittelalterlich-thomistische Tradition der vernünftigen Gottesbeweise. Aus der wunderbaren Ordnung der Natur könne man eben nicht notwendig auf einen Schöpfergott schließen. Der wahre Gott lasse sich – wider alle Vernunft – nur in Kreuz und Leiden finden. Das ist Luthers berühmte gewordene Kreuzestheologie, zutiefst von Paulus inspiriert. Die wichtigsten Thesen lauten:

„19. Nicht der [die] wird mit Recht ein Theologe [Theologin!] genannt, der ‚das unsichtbare Wesen‘ Gottes an den Werken der Schöpfung erkennt und anschaut [Röm 1,20], 20. Sondern derjenige, der das, was an Gott sichtbar und seine ‚Rückenansicht‘ [‚posteriora‘] ist [Ex 33,23], in Kreuz und Leiden schaut und erkennt. 21. Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Böse gut und das Gute böse, der Theologe des Kreuzes nennt die Dinge beim Namen. 22. Jene Weisheit, die Gottes unsichtbares Wesen aus seinen [Schöpfungs-]Werken zu ermitteln sucht, bläht überhaupt nur auf, macht blind und verstockt.“³¹

Mit den Mitteln menschlicher Vernunft Gott zu erkennen und zu beschreiben, hieße doch nur, Gott einen Platz in einem menschlichen System zuzuweisen,

²⁸ „28. Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili“ (WA 1,354,34 f.).

²⁹ „Secunda pars patet et est omnium Philosophorum et Theologorum, Quia obiectum est causa amoris ponendo iuxta Aristotelem, omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agere, ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse Theologiae, dum in omnibus querit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit“ (WA 1,365,4–8).

³⁰ „Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia [Mt 9,13] sunt pulchri“ (WA 1,365,11 f.).

³¹ „19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit. 21. Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est. 22. Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat“ (WA 1,354,17–24).

ihn zum Teil der kleinen menschlichen Welt zu machen. Das ist das, was per se einen Götzen charakterisiert. Die Göttlichkeit Gottes bleibt dem Menschen ebenso entzogen wie anstößig. Der Mensch in seiner Fixiertheit auf sich selbst kann das Gottsein Gottes nicht wirklich akzeptieren, da seine Tragik, seine Ursünde, darin besteht, sich selbst an die Stelle des Schöpfers stellen zu wollen. In der eingangs erwähnten *Disputatio contra scholasticam theologiam* vom 4. September 1517 hatte Luther das in These 17 auf den Punkt gebracht: „Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist; er möchte vielmehr, dass er Gott und Gott nicht Gott ist.“³² Gott lässt sich da finden, wo er sich offenbaren will, nicht wo die Vernunft ihn nach ihren Maßstäben verorten zu müssen meint: als der Gekreuzigte, und nicht, wie das der Vernunft plausibel wäre, als Herr der himmlischen Heerschaaren.

Das ist der Weltweisheit eine Torheit, ein Anstoß, ein Skandalon, wie Luther mit Paulus betont: „Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist’s eine Gotteskraft“ (1 Kor 1,18).³³

Es waren viele steile, paradoxe Sätze, die Luther vor genau 500 Jahren in dem Hörsaal der Artistenfakultät ein paar Meter von der Alten Aula der Universität Heidelberg entfernt, den Zuhörern zumutete. Dass er seine jungen Zuhörer so überzeugen konnte, hing nicht nur mit seinem Auftreten zusammen, sondern war auch Folge seiner stringenten Argumentation. Sie war den damaligen Zuhörern sehr viel leichter zugänglich als uns heute. Die Magister und Studenten verstanden seine Rückgriffe auf den Bibeltext, die seine starken Worte erst plausibel machten, wenn er Sätze sagte wie diesen:

„Der wird mit Recht ein Theologe genannt, der [...] das, was an Gott sichtbar und seine ‚Rückenansicht‘ [‚posteriora‘] ist [Ex 33,23], in Kreuz und Leiden schaut und erkennt.“³⁴

Martin Bucer und die anderen verstanden sofort, dass Luther hier auf eine Geschichte aus dem 2. Buch Mose, Kap. 33, zurückgreift. Da wird erzählt, wie Mose am Berg Sinai die Zehn Gebote empfängt und immer wieder mit Gott verhandelt. Schließlich begehrt er, endlich einmal Gott zu sehen, endlich einmal den unsichtbaren Gott zu sehen. Der antwortet ihm, dass das nicht möglich sei, da er angesichts der Herrlichkeit Gottes verbrennen würde. Aber dann macht Gott folgendes Angebot:

„Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten,

³² „17. Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum“ (WA 1,225,1 f.).

³³ WA 1,362,9–14.

³⁴ Siehe oben Anm. 31.

bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun, und du darfst hinter mir her [„posteriora“] sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen“ (Ex 33,21–23).³⁵

Damit konnten die jungen Magister und Studenten vor 500 Jahren offensichtlich sehr viel anfangen. Gott einen Platz in der kleinen menschlichen Welt zuzuweisen, ist schon intellektuell nicht plausibel; aber die hier angedeutete, subjektiv-existentielle Rede von Gott sehr wohl: Allein im Nachhinein, im Rückblick auf mein Leben, gerade dort, wo sich die Dinge trotz allem und wider Erwarten zum Besseren gewendet hatten, kann es eben plausibler sein zu sagen: Hier hat Gott in meinem Leben gehandelt. Das war kein Zufall, das kann kein Zufall gewesen sein.

Noch ein Letztes sei hervorgehoben: Luther hat sich bei aller fundamentalen Kritik nicht auf den Weg des Fundamentalisten begeben; der großen Gefahr für alle religiös Orientierten oder weltanschaulich Gebundenen (aber auch der antireligiös Eingestellten!). Luther suchte, bei allen zugespitzten, zum Paradoxen neigenden Formulierungen argumentativ zu überzeugen. Die Heidelberger Disputation ist der Ertrag einer jahrelangen Auslegung biblischer Texte, insbesondere der Vorlesungen über die Briefe des Apostels Paulus, und Luther zog hier die modernsten, von den Humanisten bereitgestellten wissenschaftlichen Hilfsmittel heran – wie die hebräische Grammatik Johannes Reuchlins und die Ausgabe des griechischen Urtextes des Neuen Testaments durch Erasmus von Rotterdam.

Seine Thesen sind Ertrag einer eingehenden Auseinandersetzung mit dem Schrifttum des Ordenspatrons *Augustin*, des größten Lehrers der abendländischen Christenheit. Luther ging es auch nicht um eine guruhafte Aburteilung der Tradition, sondern er unternahm eine Aktualisierung des mystischen Protests gegen die Herrschaft der spitzfindig und lebensfern gewordenen scholastischen Theologie an den Universitäten.

Luther greift den – traditionellen! – Protest mittelalterlicher Mystiker, insbesondere Johannes Taulers, gegen die scholastische Theologie auf.³⁶ Die kritische Auseinandersetzung mit der etablierten Universitätstheologie ist sein Thema gewesen, bevor die stürmische Ausbreitung seiner Ablasskritik – wohl wider seine Intention – alles andere in den Hintergrund drängte. Wie gesagt, hatte er das bereits zuvor in der erwähnten *Disputatio contra scholasticam theologiam* Anfang September 1517 darzulegen begonnen. Aus Briefen

³⁵ In der Luther und den Zuhörern vertrauten Vulgata lautet die lateinische Übersetzung von Ex 33,23: „[...] tollamque manum meam et videbis posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris.“

³⁶ Vgl. VOLKER LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016; vgl. auch BERNDT HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 200–250 („Wie mystisch war der Glaube Luthers?“); BAUER, *Heidelberger Disputation* (s. Anm. 12), 302–316.

wissen wir, dass Luther eine Diskussion darüber auch außerhalb Wittenbergs anstrebte – so, wie er das dann mit der Heidelberger Disputation tat.³⁷

Es ist sachgemäß, dass die Heidelberger Disputation nicht in den Klostermauern stattfand, sondern im Hörsaal der Artistenfakultät, dem größten Hörsaal der Universität Heidelberg. Heinz Scheible ist im Zusammenhang des 500. Geburtstags Luthers 1983 im Universitätsarchiv Heidelberg auf eine diesbezügliche Aktennotiz gestoßen.³⁸ Sie hält den Beschluss der Heidelberger Artistenfakultät am 24. April 1518 fest, einem Antrag der Augustinermonche nachzukommen, „die wegen der Abhaltung ihres Kapitels in diesen teuren und höchst gefährlichen Zeiten um etwas Hilfe baten.“³⁹ Die Artistenfakultät billigte daneben auch den Vorschlag, die Disputation in ihrem Hörsaal stattfinden zu lassen. Dort fand sie dann statt in Anwesenheit des Pedells mit Zepter und Insignien der Universität. Es mag auch organisatorische Gründe für diese Entscheidung (wie den erwarteten Andrang!) gegeben haben. In den Augen Luthers entsprach die Entscheidung dem Zweck der Disputation. Er wollte in der berühmten Universität Heidelberg eine grundsätzliche Debatte über die Gestalt der Theologie an der Universität anstoßen.

³⁷ Vgl. GOTTFRIED SEEBAB, *Die Heidelberger Disputation*, in: *Heidelberger Jahrbücher* 27 (1983), 77–88, hier 81 f. 86.

³⁸ Vgl. die Abbildung und Erläuterung in: EILEEN WIESMANN, *Notiz zur Vorbereitung und Finanzierung der Disputation Luthers aus dem Protokollbuch der Heidelberger Artistenfakultät*, in: HEIKE HAWICKS/INGO RUNDE (Hg.), *Päpste – Kurfürsten – Professoren – Reformatoren. Heidelberg und der Heilige Stuhl von den Reformkonzilien des Mittelalters zur Reformation*, Ubstadt-Weiher 2017, 86.

³⁹ Zit. ebd.

Papsttum und Kirchenrecht in Luthers Sicht



Abb. 1: Luther verbrennt die Bannandrohungsbulle, Ölgemälde von Paul Thumann, 1872 (Eisenach, Wartburg).

Eine angemessene Behandlung des Themas „Papsttum und Kirchenrecht in der Sicht der Reformation“ bedarf erläuternder Vorbemerkungen. Denn es geht hier im Wesentlichen um die scharfe Kritik an Papsttum und kanonischem Recht, welche für Luther und andere Reformatoren keine Nebensache, sondern ein zentrales Anliegen war. In der Erinnerung späterer Generationen wurde ebendiese reformatorische Kritik am Papsttum zum identitätsstiftenden Moment des Protestantismus und entwickelte in der Abgrenzung vom Katholizismus eine eigene Dynamik. Daher gilt es, bei der Behandlung des Themas die historiographische Verzerrung späterer Darstellungen im Blick zu behalten.

Die identitätsstiftende Funktion lässt sich exemplarisch an späteren Darstellungen der berühmten Szene am Wittenberger Elstertor beobachten, der Aktion, bei der Luther am 10. Dezember 1520 mit ein paar Kollegen, Freunden und Studenten die Bannandrohungsbulle, mehrere Ausgaben des kanonischen Rechts und einige weitere Bücher ins Feuer warf. Luther ist hier mit erheblichem Pathos in der Pose des mutigen Rebellen und Propheten dargestellt. Es ist kein Zufall, dass es – wie in dem Gemälde von Paul Thumann für eines der sogenannten Reformatorenzimmer auf der Wartburg von 1872 (Abb. 1) – in der Zeit des Kulturkampfes eine besondere Konjunktur der Vergegenwärtigung der Szene gegeben hat.

Die Überfrachtung des Themas „Kampf gegen das Papsttum“ mit protestantisch-nationalen Identitätsbedürfnissen in der Zeit des Kaiserreichs wird besonders deutlich an den verbreiteten Wiedergaben der Canossa-Szene aus dieser Zeit, die eine vergleichbare Funktion erfüllten; so zum Beispiel der Stahlstich August von Heydens aus dem Jahr 1876, in welchem der heroische Kaiser Heinrich IV. als Vorbild für Askese und Demut an das Burgtor klopft, um Papst Gregor VII. zur Rücknahme der Exkommunikation zu veranlassen.

Der protestantisch-preußischen Sicht des Konflikts von „Kaiser und Papst“ steht die römisch-katholische Darstellung in der Zeit des Kaiserreichs gegenüber. So spiegelt ein von dem Benediktiner Rudolph Blättler (1841–1910) geschaffener Stich aus dem Jahr 1883 das neue Selbstbewusstsein in der Folge des Pontifikats Pius' IX. und nach dem erfolgreich überstandenen Kulturkampf wider (Abb. 2).

Es ist in Erinnerung zu rufen, dass sich das Papsttum des 16. Jahrhunderts ganz erheblich von dem des 19. und 20. Jahrhunderts unterscheidet. Die Päpste des 16. Jahrhunderts haben zu einem erheblichen Teil als italienische Territorialherren agiert und entsprechend auch in Konflikten mit anderen katholischen Mächten gestanden.¹ Erinnert sei nur an den berüchtigten Sacco di Roma von 1527, als der katholische Kaiser im Krieg gegen den mit dem französischen König verbündeten Papst die Heilige Stadt einnahm und plünderte. Kritik am Herrschaftsanspruch des Papstes war weitverbreitet und kennzeichnete nicht nur die Reformatoren, sondern auch beträchtliche Teile der römisch-katholischen Kirche.

¹ Einen instruktiven, knappen Überblick mit Charakterisierungen der Päpste im 16. Jahrhundert bietet: RUDOLF LILL, Zwischen Renaissance, Reformation und Kirchenreform. Das römische Papsttum im 16. Jahrhundert, in: GÜNTER FRANK/ALBERT KÄUFLEIN/TOBIAS LICHT (Hg.), Von der Reformation zur Reform. Neue Zugänge zum Konzil von Trient, Freiburg i.Br. 2015, 160–178.



Abb. 2: Darstellung des vor Papst Gregor VII. in Canossa knienden Kaisers Heinrich IV., Zeichnung von Rudolph Blättler, 19. Jh.²

Auch wenn aus protestantischer Sicht manche kritische Anfrage bestehen bleibt, kann es keine sinnvolle Aktualisierung des reformatorischen Erbes sein, einfach Luthers zum Teil übermäßig scharfe Urteile in die Gegenwart zu übertragen. Das gilt insbesondere in einer Situation, in der der aktuelle Papst entschieden positive Akzente im Dialog setzt. Aufgabe der folgenden Darstellung ist es, die Auseinandersetzung der Reformatoren, insbesondere Luthers, mit dem Papsttum des 16. Jahrhunderts zu rekonstruieren.

I. Luther und das Papsttum: zur Genese eines Fundamentalkonflikts

Luthers reformatorischer Aufbruch richtete sich anfangs noch nicht gegen das Papsttum.³ Es ging bekanntlich um die von ihm als skandalös empfundene

² Abgedruckt in: Rudolph Blättlers Darstellung des vor Papst Gregor VII. in Canossa knienden Kaisers Heinrich IV. in: OTTO BITSCHNAU OSB, Das Leben der Heiligen Gottes nach den besten Quellen, Einsiedeln u.a., s.a. [1881], 405.

³ Vgl. zum Folgenden zusammenfassend REMIGIUS BÄUMER, Martin Luther und der Papst, 5., durchges. Aufl., mit einem neuen Kapitel: Die wissenschaftliche Diskussion über „Luther und der Papst“ seit 1971 bis 1986 (KLK 30), Münster 1987; BERNHARD LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusam-

Ablasspraxis. Erst in den folgenden Auseinandersetzungen geriet die Frage der Autorität des Papstes in der Kirche ins Zentrum des Streits. Die Strategie der Gegner Luthers, die den lästigen Mönch möglichst zügig zum Häretiker zu erklären (oder aber zum Widerruf zu bewegen) suchten, hatte daran einen erheblichen Anteil.

In den 95 Thesen gegen den Ablass vom Herbst 1517 hatte Luther die biblisch begründete Auffassung von der inneren Reue und Buße gegen die kirchliche Ablasslehre ins Feld geführt. Die biblischen Texte schienen ihm unvereinbar mit den Lehren, die eine päpstliche Ablassvollmacht über das irdische Leben hinaus behaupteten. Bei der Zurückweisung der Lehren Luthers betonten die Dominikanertheologen Johannes Tetzel und Konrad Wimpina dessen implizite Infragestellung der Jurisdiktionsgewalt des Papstes. Auf einer in der Universität Frankfurt an der Oder am 20. Januar 1518 abgehaltenen Disputation wurden insbesondere Luthers Eingrenzung der päpstlichen Gewalt und seine Infragestellung des Fegefeuers inkriminiert. Die Konzentration auf diese Aspekte bot sich an, denn angesichts der Unklarheiten in der Dogmatisierung der Ablasslehre erleichterte das die Kennzeichnung des Wittenberger Mönchs als Häretiker. Luther reagierte unmittelbar auf die Vorwürfe. In den im Februar 1518 fertiggestellten, aber erst im August 1518 gedruckten *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* ging er ausdrücklich auf den Vorwurf ein, dass er nach Meinung seiner Gegner wegen der Behauptung, der Papst habe keine Gewalt über das Fegefeuer, als Häretiker den Tod verdiene.⁴ Bereits hier, im Jahr 1518, formulierte Luther sein grundlegendes Anliegen, dass nicht das Sakrament, sondern der Glaube rechtfertige, d. h. dass der Weg zum Heil über den Glauben, der aus dem Hören kommt, und nicht zuallererst durch den vom priesterlichen Amt vermittelten Sakramentsempfang kommt.⁵ Die Ablasspraxis schien dieser biblisch-paulinischen Lehre fundamental zu widersprechen, so dass Luther zu einer grundlegenden Kritik des Papsttums

menhang, Göttingen 1995, 119–143; BERND MOELLER, Luther und das Papsttum, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 106–115; vgl. ferner ERNST BIZER, Luther und der Papst, München 1958; GERHARD MÜLLER, Martin Luther und das Papsttum, in: GOTTFRIED MARON/GOTTFRIED SEEBASS (Hg.), Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1989, 388–419; SCOTT H. HENDRIX, Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict, Philadelphia-PA 1981; WALTER MOSTERT, Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik, in: LuJ 57 (1990), 72–92. Gelegentliche kritische Äußerungen über das Papsttum in der frühen Zeit nehmen, wie Bernd Moeller betont hat, Bezug auf Bernhard von Clairvaux (vgl. MOELLER, Luther [s. Anm. 4], 107, mit Verweis auf: LUTHER, WA 56,480,10–16).

⁴ Vgl. WA 1,572,27–34; 605,17–21.

⁵ „Cum sit impossibile sacramentum conferri salubriter nisi iam credentibus et iustis et dignis (Oportet enim accedentem credere, deinde non sacramentum sed fides sacramenti iustificat)“ (WA 1,544,39–41).

gelangte: „Sache des Papstes ist es nicht, neue Glaubensartikel aufzustellen, sondern Glaubensfragen gemäß den bereits festgesetzten Glaubensartikeln zu beurteilen und zu entscheiden.“⁶

Die nächste Etappe im Verfahren gegen Luther bedeutete zugleich einen weiteren Schritt in der Abgrenzung gegen das Papsttum. Nachdem im Frühjahr 1518 eine Kommission mit der Einleitung des kanonischen Prozesses gegen Luther betraut worden war, verfasste ein Mitglied der Kommission, Silvestro Mazzolini, genannt Silvester Prierias, ein Gutachten, das wohl schon im April oder Mai 1518 vorgelegt wurde. Dieser Text mit dem Titel *Dialogus de potestate papae*⁷ lag der Vorladung bei, die Luther am 7. August 1518 erhielt, und führte bei diesem wiederum zu einem deutlich verschärften Ton. Prierias vertrat eine papalistische Auffassung und scheute sich nicht, diese in zugespitzten Thesen zum Ausdruck zu bringen. So sei die Gesamtkirche zwar ihrem Wesen nach die Versammlung aller Christgläubigen zum Gottesdienst, der Kraft nach (*virtualiter*) seien das aber die römische Kirche, das Haupt aller Kirchen, und der Papst.⁸ So folgt logisch:

„Wer sich nicht an die Lehre der römischen Kirche und des Papstes hält als die unfehlbare Glaubensregel, von der auch die Heilige Schrift ihre Kraft und ihre Autorität bezieht, ist ein Häretiker.“⁹

Gleich nachdem Luther den *Dialogus de potestate papae* Anfang August erhalten hatte, ließ er ihn nachdrucken und verfasste eine Widerlegung. Hier findet sich zum ersten Mal bei Luther die Rede davon, dass Papst und Konzil irren könnten.¹⁰ Die Schrift des Prierias dürfte mitursächlich dafür gewesen sein, dass Luther Ende des Jahres 1518 erstmals – allerdings noch im Rahmen eines vertraulichen Briefes – die Frage stellte, ob in der römischen Kurie

⁶ „Proba quod dicis, optime pater, maxime cum solius Papae non sit novos fidei statuere articulos, Sed secundum statutos iudicare et rescindere quaestiones fidei“ (WA 1,582,37–39). Zu der durchaus noch vorhandenen grundsätzlichen Bereitschaft, sich dem Papst zu unterwerfen, vgl. WA 1,529,23–27.

⁷ SILVESTER PRIERIAS, In presumptuosas Martini Luther conclusiones de potestate papae dialogus, in: Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), 1. Tl.: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517–1518), hg. von PETER FABISCH/ERWIN ISERLOH (CCath 41), Münster 1988, 52–107.

⁸ „Ecclesia universalis essentialiter est convocatio in divinum cultum omnium credentium in Christum. Ecclesia vero universalis virtualiter est ecclesia Romana, ecclesiarum omnium caput, et Pontifex maximus. Ecclesia Romana representative est collegium Cardinalium, virtualiter autem est Pontifex summus, qui est ecclesie caput, aliter tamen, quam Christum“ (aaO., 53).

⁹ „Quicumque non innititur doctrine Romane ecclesie, ac Romani pontificis, tanquam regule fidei infallibili, a qua etiam sacra scriptura robur trahit et auctoritatem, hereticus est“ (aaO., 55). Vgl. zum Ganzen auch LOHSE, Luthers Theologie (s. Anm. 3), 123–125.

¹⁰ Vgl. LUTHER, Antwortschrift auf Prierias, 1518, WA 1,656,31–38.

nicht der von Paulus in 2 Thess 2,4 geweissagte Antichrist herrsche, dessen Werk es sei, die Kirche zu zerstören.¹¹

Wichtige Veränderungen in Luthers Stellung zum Papsttum erfolgten ferner im Zusammenhang des Verhörs durch den päpstlichen Legaten, Kardinal Cajetan, vom 12. bis 15. Oktober 1518.¹² Es fand bekanntlich nicht in Rom, sondern in Augsburg statt, weil die Kurie Luthers Landesherrn, Friedrich dem Weisen, der diesen zu schützen suchte, im Vorfeld der Kaiserwahl entgegenkommen wollte. Mit Cajetan stand Luther einer der herausragenden Theologen der Zeit gegenüber.¹³ Gleichwohl hatte dieser nicht wirklich das Interesse, über den Ablass zu diskutieren, sondern sein Bestreben war es, den Ketzerprozess rasch zum Ziel zu führen und Luther zum Häretiker zu erklären. Neben Luthers Betonung des Glaubens auf Kosten der objektiven Heilswirkung des Sakraments war die Bulle *Unigenitus* Clemens' VI. von 1343 Thema der Diskussion. Während der Kardinal in der Bulle die Lehre von der päpstlichen Verfügungsgewalt über den Schatz der Kirche und damit den Ablass begründet fand, sah Luther in der Bulle einen Missbrauch der Heiligen Schrift.

Mehr als die erneute Forderung eines Widerrufs zu formulieren, ist Cajetan in Augsburg jedoch nicht gelungen. Die Erfahrung, dass es dem Kardinal nicht um eine ernsthafte Diskussion der biblischen Argumente gegen den Ablass ging, sondern dieser nur das Verbot, an der päpstlichen Ablassvollmacht zu zweifeln, durchzusetzen suchte, hat Luther seiner späteren Erinnerung zufolge die Augen über den wahren Charakter des Papsttums geöffnet.¹⁴ Seine Verantwortung für die Auslegung der Heiligen Schrift hat der Theologieprofessor bekanntlich sehr ernst genommen. Angesichts des für ihn offenkundigen Widerspruchs der päpstlich-kirchlichen Lehren gegen das Wort Gottes appellierte er im Anschluss an das Verhör am 28. November 1518 an ein künftiges Konzil. So dürfte das Augsburger Verhör durch Cajetan mit dazu beigetragen haben, dass er seinem Freund Wenzeslaus Linck schließlich die Frage stellte, ob in der römischen Kurie nicht doch der Antichrist herrsche.¹⁵

¹¹ „Nescio, unde veniant istae meditationes; res ista necdum habet initium suum meo iudicio, tantum abest, ut finem sperare possint Romani proceres. Mittam ad te nugas meas, ut videas, an recte divinum Antichristum illum verum et intentatum a Paulo in Romana curia regnare; peiorem Turcis esse Romam hodie puto me demonstrare posse“ (Luther an Wenzeslaus Linck, Dezember 1518, WA.B 1,270,9–14).

¹² Vgl. BERNHARD LOHSE, Cajetan und Luther. Zur Begegnung von Thomismus und Reformation, in: LEIF GRANE u.a. (Hg.), *Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation*, Göttingen 1988, 44–63.

¹³ Vgl. BERNHARD A.R. FELMBERG, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534)* (SMRT 66), Leiden u.a. 1998.

¹⁴ „Ibi ego primum disputare coepi contra papam“ (WA.T 5,80,5).

¹⁵ Siehe oben Anm. 11.

Auch die große Disputation mit einem weiteren altgläubigen Gegner, die Leipziger Disputation Ende Juni/Anfang Juli 1519 mit dem Ingolstädter Theologieprofessor Johannes Eck, lief schnell auf die Frage der Autorität in der Kirche hinaus. Zur Vorbereitung hatte sich Luther eingehend mit der Papstgeschichte des Mittelalters, der Begründung des Primatsanspruchs und der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt in der Kirche beschäftigt. Den Versuch, mit der Berufung auf Mt 16,16–19 von einem entsprechenden göttlichen Recht des Papsttums zu sprechen, wies er mit dem Argument zurück, dass solcher Anspruch erst in den letzten Jahrhunderten formuliert worden sei; Bibel und Kirchenväter wüssten nichts davon.¹⁶ Eck wusste Luther herauszufordern, indem er auf die Bulle verwies, in welcher der päpstliche Primats- und Jurisdiktionsanspruch am steilsten formuliert worden war, die Bulle *Unam Sanctam* Bonifaz' VIII. von 1302, die gerade durch das 5. Laterankonzil im Dezember 1516 „erneuert und approbiert“ worden war.¹⁷ Luther ging daraufhin so weit, mit der Berufung auf den Fall Jan Hus' zu behaupten, dass sowohl Papst als auch Konzilien irren könnten.

Ertrag der Auseinandersetzung mit Eck war eine vertiefte Kritik Luthers an den Autoritätsansprüchen des Papstes. Da sie ihm in offenkundigem Widerspruch zu den biblischen Grundlagen zu stehen schienen, gelangte er zur Auffassung einer in widerchristlicher Absicht angeeigneten Autorität des Papstes.¹⁸ Im Jahr 1520 formulierte er zum ersten Mal in einer gedruckten Schrift die Auffassung, dass der Papst „der rechte Endchrist were, davon alle schrifft saget“.¹⁹ Das sei da der Fall, wo der Papst zum Richter über die Heilige Schrift gemacht und seine Erfindungen zu verpflichtenden Glaubensartikeln erklärt würden.

Im Jahr 1520 ist Luthers Ringen um die reformatorische Erkenntnis im Wesentlichen abgeschlossen. Ihr Inhalt ist die Botschaft von der Zuwendung Gottes in Gestalt des Gekreuzigten, die im Glauben ergriffen wird. Der Papst, der sich mit seinem Stellvertretungsanspruch an Christi Stelle setzt, und die römische Kirche – so die Überzeugung Luthers – verdunkeln diese Botschaft.

¹⁶ „Romanorum Pontificum decretis intra ecce annos natis, contra quae sunt historiae approbatae MC annorum, textus scripturae divinae et decretum Niceni Concilii omnium sacratissimi“ (LUTHER, Leipziger Disputation, 1519, WA 2,161,36–38).

¹⁷ Vgl. JOHANN FRIEDRICH VON SCHULTE, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen, nach ihren Lehren und Handlungen zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet, Prag 1871, 30 Anm. 1.

¹⁸ Das geschah wohl Ende 1519 bei der Exegese von Ps 10 (9b) im Rahmen der Vorlesung *Operationes in Psalmos* (vgl. MOELLER, Luther [s. Anm. 3], 112).

¹⁹ „Und da got fur sey, wo der Bapst dahyn keme, szo wolt ich frey sagen, das er der rechte Endchrist were, davon alle schrifft saget“ (LUTHER, Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, 1520, WA 6,322,17–19). Vgl. auch LUTHER, Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe, zu gebieten, 1521, WA 8,138–185. 186–204; LUTHER, Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe, 1522, WA 10/II,105–158.

Die Alternative zwischen der Kirche Christi, die wesentlich eine geistliche Kirche ist, und der „Kirche der Papisten“²⁰, welche auf äußerliche Macht ausgerichtet ist, bestimmt Luthers Denken von nun an bis zum Ende.

II. Existenzielle, ekklesiologische und apokalyptische Dimensionen des Konflikts

Die Bannandrohungsbulle vom Sommer 1520 (Abb. 3) sowie die Bannbulle vom Januar 1521 waren in Luthers Augen die notwendige Folge des skizzierten grundlegenden Gegensatzes. Es ist zu Recht festgestellt worden, dass Luther die damit verbundene Klärung geradezu als befreiend empfunden hat.²¹ In der Rückschau meinte er selbstkritisch, dass er anfangs in dem existenziellen Kampf noch zu uneindeutig gewesen sei. Immerhin hat er am 10. Dezember 1520 am Elstertor in Wittenberg mit der Verbrennung der Bannandrohungsbulle und verschiedener päpstlicher Schriften ein klares Zeichen der Abgrenzung gesetzt. Mit dem Erlass der Bannandrohungsbulle und Luthers Weigerung zu widerrufen, hatte der Konflikt endgültig eine existentielle Dimension gewonnen. Es ging nun für Luther um Leib und Leben. Von daher ist manche Schärfe in den Urteilen und Reaktionen Luthers zu erklären.

Noch vor der Achterklärung erschien im Februar 1521 ein Werk, das Luthers scharfe Papstkritik bis ins 19. Jahrhundert verbreitet und popularisiert hat, das *Passional Christi und Antichristi*.²² Es ist eine Wittenberger Gemeinschaftsarbeit und besteht zum größten Teil aus Illustrationen, die den unver-

²⁰ „Ich hoere auch sagen, man habe tzû Rom dem koenige von Engellandt eyn tittel tzû lohn geben, das er soll 'defensor Ecclesie' heyszen, Eyn schutzherr der kirchen, unnd ablaß auß teylet, die seyn buech leßen. Unnd ich bestettig den tittel und ablaß auch, und dunckt mich des büchclins werd seyn. Aber ich gebe keyn ablaß meynen leßern und bitte got, das er mich iah nicht laß ynn der kirchen seyn, da der koenig von Engelland schutzherr ist, denn wenn ich tzû Wittemberg byn und er ynn Engelland, odder wenn er schlefft oder sonst etwas anders schafft, wo wolt mein seel die weyl hie bleyben? Der papisten kirche, die an gott vertzagt und Christum verleugt, soll solchen schutzherrnn habenn. Die Christliche kirche leydet solch schmach und gottis lesterung nicht, das sie eyn menschen tzum schutzherrn sollt haben“ (LUTHER, Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch, 1522, WA 10/II,228,4–14).

²¹ Vgl. MOELLER, Luther (s. Anm. 3), 112 f.

²² LUTHER, *Passional Christi vnd Antichristi*, Wittenberg 1521; vgl. LUTHER, WA 9,701–715. Im Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts sind allein für das Jahr 1521 acht in Wittenberg, Erfurt und Straßburg gedruckte Ausgaben nachgewiesen. Unter den in der Zeit des Kaiserreichs erschienenen Ausgaben ist die mit einer bezeichnenden Ergänzung aus der Zeit des Kulturkampfes erweiterte hervorzuheben: LUTHER, *Passional Christi und Antichristi*. Mit Bildern von Lucas Cranach dem Aelteren. Auf's Neue aufgelegt mit dem Briefe des Papstes Pius IX. und der Antwort Sr. Majestät des Kaisers Wilhelm vermehrt, Leipzig s.a. [1874].

einbaren Gegensatz des dienenden und leidenden Christus zu dem prachtliebenden und herrschsüchtigen Papst auch dem Leseunkundigen in drastischer Weise verdeutlichen sollen.²³

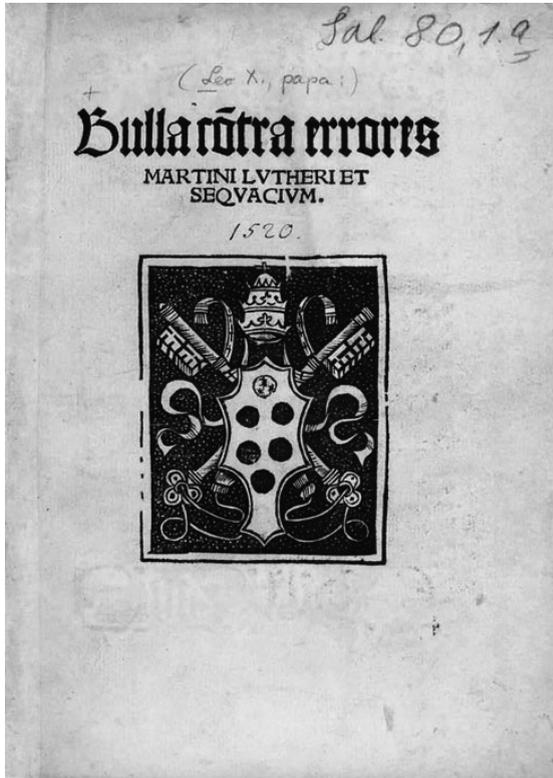


Abb. 3: Bannandrohungsbulle von 1520 gegen Martin Luther (Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem 80,1/A RES, Titelblatt).

²³ Lucas Cranach hat die Illustrationen angefertigt, Melanchthon die Bibelstellen ausgewählt und der Jurist Johann Schwertfeger die Zitate aus dem kanonischen Recht beige-steuert. Zum Passional Christi vgl. JOHANNES JAHN, 1472–1553 Lucas Cranach d. Ä. Das gesamte graphische Werk, München 1972, 555–583; ARMIN KUNZ, Papstspott und Gotteswort. Cranachs Buchgraphik im ersten Jahrzehnt der Reformation, in: JUTTA STREHLE/ARMIN KUNZ (Hg.), Druckgraphiken Lucas Cranachs d. Ä. Im Dienst von Macht und Glauben, Wittenberg 1998, 157–256; KARIN GROLL, Das „Passional Christi und Antichristi“ von Lucas Cranach d. Ä. (EHS, Reihe 28/118), Frankfurt a.M. u.a. 1990; vgl. auch VOLKER LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriften-publizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (QFRG 69), Gütersloh 1999.



Abb. 4: Passional Christi und Antichristi, 1520 (Heidelberg, Universitätsbibliothek, Q 3661–4 RES, f. 1^v, 2^v).

Einen weiteren Schritt stellt Luthers Verteidigung gegen die Kritik des Dominikaners Ambrosius Catharinus im Jahr 1521 dar.²⁴ Mit diesem Juristen kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung um die Auslegung der Bibelstelle Mt 16,18 („Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde...“).²⁵ Neben der hier geleisteten Auseinandersetzung um die exegetische Begründung des Papsttums entwickelte Luther in den folgenden Jahren seine eigene Ekklesiologie dezidiert als Lehre von der Kirche ohne Papsttum und gegen dessen Leitungsanspruch.²⁶ Ein konkreter Anlass war die Ausschreibung des – allerdings dann immer wieder verschobenen – Konzils von Mantua im Jahr 1536 durch Papst Pius III.²⁷

²⁴ Vgl. LUTHER, Ad librum eximii magistri nostri Mag. Ambrosii Catharini, defensoris Silv. Prieratis accerrimi, responsio M. Lutheri, 1521, WA 7,705–778; deutsche Übersetzung: LUTHER, Offenbarung des Endchris aus dem Propheten Daniel wydder Catharinum, Wittenberg 1524.

²⁵ Vgl. LUTHER, Ambrosii Catharini olim Lancinoti contra Martin. Lutherum super his uerbis. Tu es Petrus etc. Dialogus non minus disertus quam elegans etc., s.l. [Dresden] 1524.

²⁶ Vgl. bes. LUTHER, Von den Konziliis und Kirchen, 1539, WA 50,509–653.

²⁷ Vgl. MARTIN BRECHT, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 174–198.

Die außerordentliche Schärfe und auch Maßlosigkeit der Urteile Luthers über das Papsttum sind wesentlich durch seine Einzeichnung des Konflikts der Kirche Christi mit „der papisten kirche“ in einen dezidiert endzeitlichen Horizont zu erklären. Das gilt bereits für die frühen Jahre und wird zum Beispiel am Titel seiner erwähnten Schrift gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus deutlich. Die 1524 gedruckte Übersetzung brachte im Titel *Offinbarung des Endchrists aus dem Propheten Daniel wydder Catharinum* die endzeitliche Dimension des Konflikts sprechend zum Ausdruck.²⁸

Hier wie auch an zahlreichen weiteren Stellen zeigt sich der Zusammenhang von Endzeitwahrnehmung und Bewertung des Papsttums. In vielfältiger Weise erläutert Luther das in seinem letzten Lebensjahrzehnt. So brandmarkt er den Papst in der Zirkulardisputation über Mt 19,21 aus dem Jahr 1539 als Werwolf und universalen Tyrannen.²⁹ Wie „der Türke“ zerstöre er die elementaren, gottgewollten Lebensordnungen. Gegen einen solchen endzeitlichen Vernichter der wahren Religion (*ecclesia*), des öffentlichen Rechtslebens (*politia*) und des Hausstandes (*oconomia*) wie auch gegen seine Gehilfen im weltlichen Amt – womit Luther auf die Unterstützung der päpstlichen Religion durch den Kaiser zielte – sei der aktive, unter Umständen gewaltsame Widerstand nicht nur berechtigt, sondern auch geboten.³⁰

Die letzte Schrift Luthers gegen das Papsttum, die in Reaktion auf das Tridentinische Konzil 1545 verfasste Abhandlung *Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet* (Abb. 5), ist die am schärfsten polemisch formulierte überhaupt. Die Negativurteile über den Papst reichen vom Fälscher der Heiligen Schrift, Esel, Lügner und Gotteslästerer bis zum Statthalter des Teufels und Hurenwirt.³¹ Die wüsten Ausdrücke oder auch Mordfantasien bei der ersehnten Bestrafung des Papsttums waren seinen Mitstreitern schon damals peinlich und anstößig, so dass Luther sich für seinen hässlichen Ton zu rechtfertigen hatte.³²

²⁸ Wittenberg 1524.

²⁹ Vgl. LUTHER, Zirkulardisputation über Mt 19,21, 9.5.1539, WA 39/II,39–51, bes. 42 f.

³⁰ Vgl. RUDOLF HERMANN, Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19,21, in: LuJ 23 (1941), 35–93; wiederabgedr. in: DERS., Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, hg. von HORST BEINTKER, Göttingen 1960, 206–250; EIKE WOLGAST, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen (QFRG 47), Gütersloh 1977, 243–253.

³¹ Vgl. LUTHER, Wider das Papsttum zu Rom, 1545, WA 54,206–299; weitere Hinweise bei: BÄUMER, Luther (s. Anm. 3), 94–96.

³² Luther hat die gegen ihn formulierte Kritik in einem Brief an seinen Freund Nikolaus Amsdorf vom 14. April 1545 erwähnt, seine Urteile aber keineswegs zurückgenommen oder auch nur relativiert, sondern noch einmal begründet: „Gratias ago tibi, Rde in Christo pater, pro tuo insigni testimonio super libello meo contra papatum. Non omnibus aequae placet. Principi tamen ita placuit, vt pro XX flor. Exemplaria disperserit. Sed nosti meum morem, Non me solere spectare, quid displiceat multis, Modo sit pium & vtile, Idque pla-



Abb. 5: Martin Luther, *Wider das Bapstum zu Rom vom Teuffel gestiftt*, 1545 (Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem 81,1/A RES, Titelblatt).

Man hat zu Recht darauf hingewiesen, dass sich in Luthers Werk auch einige recht positive Urteile über das Papsttum finden. Nicht nur in der Anfangsphase der Auseinandersetzung, sondern auch später konnte Luther ein Papst-

ceat paucis & bonis. Neque illos arbitror esse malos, Sed vel non intelligere substantiam, quantitatem, qualitatem & omnia praedicamenta, genera, speties, propria, differentias & accidentia, Scilicet omnia horrenda & horribilia monstra papalis abominationis, (Nullius enim Eloquentia aut ingenium potest ea assequi & aestimare) Vel metuere iras regum“ (LUTHER, WA.B 11,71,3–12). Vgl. auch BIZER, Luther (s. Anm. 3), 47.

tum ohne Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche auch positiv beurteilen.³³

Einen solch gemäßigten Standpunkt vertrat aber vor allem Philipp Melancthon. Das von ihm verfasste Augsburger Bekenntnis von 1530 enthielt keinen Artikel über das Papsttum, was Luther kritisch bemerkte. Gegenüber dem ausführlichen Artikel zum Papsttum in Luthers vermächtnishaften Schmal-kaldischen Artikeln von 1536 hatte wiederum Melancthon seine Vorbehalte.³⁴ Er unterzeichnete dieses Bekenntnis nur mit einem Zusatz:

„Ich Philippus Melancthon halt dise obgestelte artikel auch für recht und christlich. Vom papst aber halt ich, so ehr das evangelium wolte zulassen, das yhm umb fridens und gemeiner einikeit willen der jenigen christen, so auch unter yhm sind und kunfftig sein möchten, sein superioritet über die bischove, die ehr hatt iure humano, auch von uns zuzulassen sey.“³⁵

Als Ergänzung des Augsburger Bekenntnisses hat Melancthon kurze Zeit später einen *Tractatus de potestate et primatu papae* niedergeschrieben.³⁶ Hier erläuterte er seine Kritik an einer Begründung des Papsttums *iure divino*, ohne in den schroff polemischen Ton Luthers zu verfallen. Gleichwohl machte auch Melancthon an der Kritik der tyrannischen Herrschaft des Papstes in der Kirche, seines Anspruchs, weltliche Obrigkeiten ein- und absetzen zu können³⁷, und der qualitativen Unterscheidung des Papsttums von dem allgemeinen Priestertum der Glaubenden³⁸ keine Abstriche.

Die anderen Reformatoren argumentierten im Wesentlichen in den gleichen Bahnen. Die Kritik an der tyrannischen Herrschaft des Papstes in der Kirche gehört zu den wichtigsten Gemeinsamkeiten der Reformatoren überhaupt. Sie verbindet Luther nicht nur mit Huldrych Zwingli, Martin Bucer und Johannes Calvin, sondern auch mit den Vertretern der radikalen Reformation, dem sogenannten linken Flügel der Reformation.

III. Kritik des kanonischen Rechts

Die eingangs erwähnte Szene am Elstertor in Wittenberg weist auf den engen, unauflösbaren Zusammenhang der Kritik am Papsttum und am kanonischen Recht hin.³⁹ Denn Luther hat hier am 10. Dezember 1520, dem Tag des Ab-

³³ Vgl. BÄUMER, Luther (s. Anm. 3), 33–35. 108–112; MÜLLER, Luther (s. Anm. 3), 90.

³⁴ Vgl. LUTHER, Die Schmal-kaldischen Artikel, in: BSELK, 738,30; 747,10.

³⁵ AaO., 780,14–18.

³⁶ PHILIPP MELANCTHON, De potestate et primatu papae tractatus, aaO., 796–837.

³⁷ Vgl. aaO., 796,1; 797,4.

³⁸ Vgl. aaO., 824,25; 828,16.

³⁹ Die wichtigsten Texte, in denen sich Luther mit dem kanonischen Recht auseinandersetzt, sind aufgeführt in: WILHELM MAURER, Reste des kanonischen Rechtes im Frühprotestantismus, in: GERHARD MÜLLER/GOTTFRIED SEEBASS (Hg.), Die Kirche und ihr Recht.

laufs der Widerrufsfrist von 60 Tagen nach Bekanntwerden der Bannandrohungsbulle in Wittenberg, nicht nur ein Exemplar dieser Bulle, sondern auch päpstliche Rechtsbücher verbrannt.⁴⁰ Damit machten Luther und die anderen beteiligten Theologen und Juristen den Bruch mit dem kanonischen Recht offenkundig.⁴¹ In Luthers Ende Dezember 1520 gedruckter Begründung *Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind*⁴² werden gleichsam als Gegenstück zur Bannandrohungsbulle in 30 Artikeln die Irrtümer aus dem kanonischen Recht aufgeführt, derentwegen die Bücher rechtens verbrannt worden seien. Leitmotiv der Kritik ist die angemäßte Stellung des Papstes in der Kirche und sein Anspruch auf unbeschränkte Jurisdiktionsgewalt, wie ihn Luther im Canon *Cuncta per mundum*⁴³ begründet sieht.⁴⁴ Die falschen Begründungen des Papstamtes im kanonischen Recht werden Artikel für Artikel aufgezählt: die Auffassung, dass der „Bapst, vnd die seynen, seynd nit schuldig gottis gepotten vnterthan und gehorsam zu seyn“;⁴⁵ dass die Stellung des Papstes in der Christenheit mit der Sonne und die der weltlichen Gewalt mit

Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht (JusEcc 23), Tübingen 1976, 145–207, hier 146 Anm. 4. Zur Forschungsgeschichte und zum Stand der Erforschung von Luthers Stellung zum Corpus Iuris Canonici vgl. SIEGFRIED MÜHLMANN, Luther und das Corpus Iuris Canonici bis zum Jahre 1530. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, in: ZRG.K 58 (1972), 235–305; vgl. ferner CHRISTOPH STROHM, Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts, in: GERHARD RAU/HANS-RICHARD REUTER/KLAUS SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche, Bd. 2: Zur Geschichte des Kirchenrechts (FBESG 50), Gütersloh 1995, 115–173, hier 130–136.

⁴⁰ Vgl. HEINRICH BOEHMER, Luther und der 10. Dezember 1520, in: LuJ 2/3 (1920/21), 7–53; HANS BESCHORNER, Die sogenannte Bannbulle und ihre angebliche Verbrennung durch Luther am 10. Dezember 1520, in: Staatliche Archivverwaltung (Hg.), Forschungen aus mitteldeutschen Archiven. FS Hellmut Kretzschmar, Berlin 1953, 315–327; MARTIN BRECHT, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart³ 1990, 403–406.

⁴¹ Vgl. BOEHMER, Luther (s. Anm. 40); Belege für die bereits im *Juli 1520* geäußerte Absicht, „das ganze päpstliche Recht“ öffentlich zu verbrennen, in: MAURER, Reste (s. Anm. 39), 146.

⁴² WA 7,161–182.

⁴³ Vgl. Decretum Gratiani II, C. 9, q. 3, c. 17, FRIEDBERG I, 611.

⁴⁴ „Dißer artickell ist der heubt artickell, vnd das er ja wol eynsesse, ist er gar durch viel capitell, unnd nahend durchs gantz geystlich recht, ymmer an und angetzogen, das wol scheynet, wie das geystlich recht nur darumb sey ertichtet, das der Bapst, frey mocht thun unnd lassen, was er wolt, urlaub zu sunden vnd hynderniß zum gutten gebenn. Besteht dißer artickell, ßo ligt Christus und seyn wort darnyder, Besteht er aber nit, ßo ligt das gantz geystlich recht mit dem Bapst vnd stuel darnyder“ (LUTHER, Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind, 1520, WA 7,168,1–7).

⁴⁵ LUTHER, WA 7,165,5 f., mit Bezug auf: Decretales Gregorii I, tit. 33, cap. 6, FRIEDBERG II, 196–198.

dem Mond vergleichbar sei;⁴⁶ dass der Papst über den Konzilien und den christlichen Ordnungen stehe;⁴⁷ dass er geistliches und weltliches Recht setzen könne;⁴⁸ dass Jesus das Schlüsselamt Petrus und damit dessen Nachfolgern im Papstamt und nicht der ganzen Gemeinde gegeben habe⁴⁹ sowie dass die Seligkeit der Christen nebst Gott am Papst hänge.⁵⁰ Für Luther macht das kanonische Recht den Papst zu einem „Gott auf Erden“, dem nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch Christus untergeben sei.⁵¹

Zwar bewegt sich Luthers Kritik am kanonischen Recht vielfach in den Bahnen des mittelalterlichen Konziliarismus, aber die strenge Orientierung der Zurückweisung des kanonischen Rechts am Evangelium und der wahren geistlichen Kirche geht darüber hinaus. Die humanistische Kritik an der ausufernden Reglementierung durch die Vorschriften des kanonischen Rechts wird ebenfalls überschritten. Luther vertritt nicht einfach wie Erasmus das Ziel einer Rückkehr zu den einfachen Zuständen des Anfangs. Der entscheidende Grund für seine Verdammung des kanonischen Rechts ist, dass es den Anspruch erhebt, heilsnotwendig zu sein, und die Gewissen belastet.⁵² Luther erörtert die Rechtmäßigkeit der Bestimmungen des kanonischen Rechts, indem er die Stichhaltigkeit der in den Canones zur Begründung angegebenen Stellen aus der Heiligen Schrift überprüft. Darüber hinaus stellt er die Frage nach der Übereinstimmung mit ihrem in Gestalt des Christusgeschehens gefüllten Gesamtzeugnis. Kriterium bei der Entscheidung, inwieweit Bestimmungen des kanonischen Rechts in das evangelische Kirchenrecht übernommen werden können, ist, ob sie dem Heil dienen oder es verdunkeln. So hat Luther das kanonische Recht nicht unterschiedslos verdammt. Der erste Teil des *Corpus Iuris Canonici*, das *Decretum Gratiani*, in dem zahlreiche Äußerungen von Kirchenvätern sowie altkirchliche Synodalbeschlüsse gesammelt sind, enthalte für ihn durchaus auch einiges Gutes, wenn es nicht von den päpstlichen Machtinteressen missbraucht würde.⁵³

⁴⁶ Vgl. LUTHER, WA 7,165,15 f., mit Bezug auf: Decretales Gregorii I, tit. 33, cap. 6, FRIEDBERG II, 196–198.

⁴⁷ Vgl. LUTHER, WA 7,166,2–4, mit Bezug auf: Decretales Gregorii I, tit. 6, cap. 4, FRIEDBERG II, 49 f.

⁴⁸ Vgl. LUTHER, WA 7,166,6 f., mit Bezug auf: Sexti Decretal. I, tit. 2, cap. 1, FRIEDBERG II, 937.

⁴⁹ Vgl. LUTHER, WA 7,170,14 f.

⁵⁰ Vgl. aaO., 167,10–12.

⁵¹ Vgl. bes. aaO., 177,8–10; vgl. auch LUTHER, Wider das Papsttum zu Rom, 1545, WA 54,263,14–16: „Wer Gott wil hoeren reden, der lese die heilige Schrift. Wer den Teufel wil hoeren reden, der lese des Bapsts Dreckt [steht für: Dekrete!] und Bullen.“

⁵² Vgl. LUTHER, Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher [...], 1520, WA 7,171,7; 175,7.

⁵³ „Dürffen sie meyn artickell, da mehr Evangeli vnd gegrundter heyiligen schrift ynnen ist (das ich an rum, mit warheyt sagen unnd beweyßen will) denn ynn allen Bapsts bucher, vorprennen, ßo vorprenn ich viel billicher yhre unchristlich, rechts bucher, drynnen nicht

IV. Rückgriffe auf das kanonische Recht

Darüber hinaus ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass Luther sich seit 1527 erneut eingehend mit dem kanonischen Recht befasst und nun in mancher Hinsicht positiver geurteilt hat.⁵⁴ Manche sehen hier eine klare Veränderung der Auffassungen Luthers.⁵⁵ Die Unterschiede in den Urteilen sind jedoch am besten durch die neuen Herausforderungen zu erklären. Während Luther vor 1520 gegen die Missbräuche in der Kirche seiner Zeit um das rechte Verständnis der wahren, geistlichen Kirche rang, führte die Notwendigkeit einer Gestaltung der evangelischen Kirchenwesen zu einem verstärkten Bemühen um den unauflöslichen Zusammenhang von äußerem Kirchenwesen und wahrer geistlicher Kirche. Gerade befreundete Juristen wie Hieronymus Schürpf drangen auf die Übernahme derjenigen Regelungen des kanonischen Rechts, die nicht im Widerspruch zur evangelischen Botschaft standen. Bald kam es in dieser Frage auch zu Konflikten Luthers mit den Juristen.⁵⁶

Seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre forderte eine gänzlich veränderte Situation neue Antworten zur Frage der Geltung des kanonischen Rechts. Luthers reformatorischer Aufbruch hatte zu einer weitgehenden Scheidung der evangelischen Kirchenwesen von der Papstkirche geführt. Zugleich sah Luther mit den anderen Wittenberger Reformatoren die Refor-

guttis ist, und ob etwas guttis drynnenn were, wie dann ich von dem Decret muß bekennen, ßo ists doch alles dahynn getzogen, das es schaden thun soll und den Bapst stercken ynn seyнем Endchristischem regiment, dartzu desselben keynis nymmer wirt gehalten, für übrigem vleyß, alleynn waß boß und schedlich, das drynnen ist, zu halten“ (aaO., WA 7,180,11–18).

⁵⁴ Einen knappen Überblick über die von Luther kritisierten Canones gibt: MAURER, Reste (s. Anm. 39), 147 f. Die Zeiten der eingehendsten Beschäftigung mit dem kanonischen Recht sind von einzelnen Forschern verschieden angesetzt worden (vgl. die Übersicht in: MÜHLMANN, Luther [s. Anm. 39], 302).

⁵⁵ Vgl. bes. BOEHMER, Luther (s. Anm. 40).

⁵⁶ Die wichtige Rolle Schürpfs bei der Wahrung der Rechtskontinuität in der Wittenberger Reformation hat bereits Theodor Muther hervorgehoben: „Wenn es aber Luther’s That ist, die Kirche gereinigt und von bösen Auswüchsen befreit zu haben, so ist es Schürpfs That, dass er der evangelischen Kirche als Grundlage ihres Rechts ein Rechtsbuch erhalten hat, in welchem die Erfahrung von mehr denn einem Jahrtausend gesammelt ist“ (DERS., Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation. Vorträge, Reprint d. Ausg. Erlangen 1866, Amsterdam 1966, 215; vgl. aaO., 204–216; Sperrdruck von mir aufgehoben, C.S.). Vgl. auch ROLF STEDING, Hieronymus Schürpf und sein Verhältnis zu Luther. Porträtskizze eines namhaften Wittenberger Juristen, in: *Ius commune* 20 (1993), 186–192; zum Streit Luthers mit Schürpf um die Geltung der heimlichen Verlöbnisse vgl. ISABELLE DEFLERS, Konfession und Jurisprudenz bei Melanchthon, in: CHRISTOPH STROHM/HEINRICH DE WALL (Hg.), *Konfessionalität und Jurisprudenz in der Frühen Neuzeit (Historische Forschungen 89)*, Berlin 2009, 33–46, hier 35–42.

mation durch schwärmerische Tendenzen, Unordnung und Irrlehre auf dem linken Flügel der Reformation bedroht. Zudem nutzten kleinere und größere Territorialherrscher die Auflösung der Klöster und die Rechtsunsicherheit im Blick auf das kanonische Recht, das ja zusammen mit dem römischen Recht auch das Reichsrecht bestimmte, um sich an Kirchengütern zu bereichern und auf verschiedenste Weise Einfluss auf das Leben der Kirche zu nehmen. Diese Situation nötigte zur Schaffung von Kirchenordnungen und zur rechtlichen Klärung. Eine vordringliche Aufgabe war die Visitation der Gemeinden und Pfarrer. In der Vorrede zu Melanchthons *Unterricht der Visitatorn an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen* von 1528 betonte Luther zwar, dass damit nicht „neue päpstliche Decretales“ aufgerichtet werden sollten⁵⁷, zugleich verwies er jedoch auf das Vorbild für die Visitationen in Teilen des kanonischen Rechts.⁵⁸

Ein zweiter Grund für die verstärkte Aufnahme kanonischen Rechts Ende der zwanziger Jahre lag in dem Bestreben, angesichts des bevorstehenden Augsburger Reichstags die Übereinstimmung der Reformation mit den in jenem enthaltenen Quellen zu beweisen. Dem diente zum Beispiel eine zuerst im Dezember 1529 herausgegebene Schrift des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler mit dem Titel *Eyn kurzzer außzuge, auß den Bepstlichen rechten der Decret vnd Decretalen, Ynn den artickeln, die vngeferlich Gottes wort vnd dem Euangelio gemes sind, odder zum wenigsten nicht widerstreben*, deren späteren Auflagen ein Brief Luthers als Vorrede zugefügt ist.⁵⁹ Luther betont hier, er habe sich selbst schon lange vorgenommen, eine solche Schrift abzufassen.⁶⁰

Schließlich erforderte auch der Sachverhalt, dass das kanonische Recht nicht nur Kirchenrecht im engeren Sinne, sondern auch das weltliche Recht und das Reichsrecht bestimmte, eine genauere Klärung der Frage nach seiner Gültigkeit beziehungsweise einen eventuellen Ersatz. So wirkte es in Fragen

⁵⁷ LUTHER, Vorrede zu: *Unterricht der Visitatorn*, 1528, WA 26,200,10–12.

⁵⁸ „Welch Exempel auch die alten veter die heiligen Bischöfe vorzeiten mit vleis getrieben haben, wie auch noch viel davon ynn Bepstlichen gesetzen funden wird“ (aaO., WA 26,196,1–3).

⁵⁹ Vgl. LUTHER, Vorrede zu Spenglers Auszug aus den päpstlichen Rechten, 1530, WA 30/II,219; vgl. auch die Analyse der Schrift in: MAURER, *Reste* (s. Anm. 39), 187–204. Zu Melanchthons Versuch in der *Confessio Augustana* und der Apologie, durch den Rückgriff auf das kanonische Recht die Lehre der Wittenberger Reformatoren als mit der rechten altgläubigen Lehre übereinstimmend zu erweisen, vgl. WILHELM KAHL, *Der Rechtsinhalt des Konkordienbuchs*, in: Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für O. Gierke zum Doktor-Jubiläum 21. August 1910, Breslau 1910, 310–321; JOHANNES HECKEL, *Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht*, in: DERS., *Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“*. Gesammelte Aufsätze, hg. von SIEGFRIED GRUNDMANN, Köln/Graz 1964, 28–30.

⁶⁰ Vgl. LUTHER, Vorrede zu Spenglers Auszug aus den päpstlichen Rechten, 1530, WA 30/II,219,2–7.

des Testamentsrechts, des Eherechts und insbesondere auch des gesamten Prozessrechts weiter. Die verstärkte Aufnahme des kanonischen Rechts seit dem Ende der zwanziger Jahre bedeutete nicht, dass Luther seine Grundentscheidungen gegen das kanonische Recht revidiert hat.⁶¹ Den Anspruch des kanonischen Rechts, göttliches Recht zu sein, hat Luther immer strikt zurückgewiesen.⁶² Es bleibt bei der grundsätzlichen Absage an das kanonische Recht als Recht in der Kirche, wie sie aus dem Satz „Im geistlichen regiment sol man ius canonicum mit fussen treten“⁶³ spricht. Man vermied die Rede vom „Kirchenrecht“ und verwendete stattdessen den Begriff „Kirchenordnung“, um die Vorläufigkeit zu unterstreichen. Solche Kirchenordnung zu schaffen und handzuhaben, war Sache der Theologen und der weltlichen Juristen. Kirchenordnungen wurden Teil des von den weltlichen Obrigkeiten erlassenen weltlichen Rechts neben Ordnungen und Regelungen aller möglichen anderer Lebensbereiche. Unmittelbar aus dem göttlichen Willen abgeleitet wissen wollte Luther nur eines: das Amt der Wortverkündigung. Nur ihm sollte die Dignität, „göttlichen Rechts“ zu sein, zukommen. Luther verstand die Kirche nicht als Mutter von Verkündigung und Glauben, sondern als Geschöpf des Wortes, als *creatura verbi*; ein Sachverhalt, der konfessionskulturell von erheblicher Bedeutung geworden ist.

V. Zur konfessionskulturellen Bedeutung der Kritik an Papst und kanonischem Recht

Die historisch-kritische Bibelforschung hat im Wesentlichen Luthers Kritik an der mangelnden biblischen Begründung des Papstamtes bestätigt. Auch die

⁶¹ Uvo A. Wolf hat sogar von einer „wachsenden Schärfe“ in Luthers Äußerungen gegen das kanonische Recht gesprochen (DERS., *Ius divinum. Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung* [JusEcc 11], München 1970, 93 f. Anm. 12, mit Belegstellen).

⁶² Die veränderten Bedingungen der Rezeption des kanonischen Rechts im Protestantismus hat vor allem beschrieben: MARTIN HECKEL, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (JusEcc 6), München 1968, 35–43, bes. 43. Zur Zurückdrängung des kanonischen Rechts in protestantischen Studienordnungen vgl. HELMUT COING, *Die juristische Fakultät und ihr Lehrprogramm*, in: DERS., *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, Bd. II: *Neuere Zeit (1500–1800). Das Zeitalter des gemeinen Rechts*, 1. Tlbd.: *Wissenschaft*, München 1977, 39 f. Der Niedergang der Studien des kanonischen Rechts zugunsten des römischen Rechts hatte jedoch bereits im 15. Jahrhundert eingesetzt, so dass der Protestantismus diese Entwicklung nicht verursacht, wohl aber verstärkt hat (vgl. KARL HEINZ BURMEISTER, *Das Studium der Rechte im Zeitalter des Humanismus im deutschen Rechtsbereich*, Wiesbaden 1974, 73–95).

⁶³ LUTHER, *Trinitatispredigt zu Joh 3,8*, 31.5.1523, WA 11,124,15 f.; vgl. LUTHER, *An den christlichen Adel*, 1520, WA 6,445,14–23.

Argumente, dass die frühen Kirchenväter kein Papstamt kennen und erst mit Leo dem Großen Mitte des fünften Jahrhunderts ein biblisch begründetes Papstamt im späteren Sinne zu fassen ist, sind heute weithin anerkannt. Es ist müßig, darüber zu spekulieren, ob der skizzierte, folgenreiche Fundamentalkonflikt zwischen den Reformatoren und dem Papsttum hätte vermieden werden können. Es ist aber daran zu erinnern, dass Erwin Iserloh in den sechziger Jahren im Interesse der Aneignung des „katholischen“ Luther das Versagen der Hierarchie der katholischen Bischöfe in der Auseinandersetzung mit dem Wittenberger Mönch wesentlich für die Eskalation des Konflikts und die folgende Kirchenspaltung verantwortlich gemacht hat.⁶⁴

Aus Luthers Reformforderungen wurde eine umfassende und grundlegende Kritik der spätmittelalterlichen römisch-katholischen Kirche und schließlich auch der Aufbau eines eigenständigen, vom römischen Papsttum und seinem Recht geschiedenen evangelischen Kirchenwesens. Es ist nicht gelungen, die Dynamik einer sich gegenseitig verstärkenden Konfessionalisierung zu bremsen oder zu stoppen. Vielmehr standen sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht nur eine reformatorische und eine römisch-katholische Kirche, sondern bald sogar eine lutherische, eine tridentinisch-katholische und eine reformierte Konfessionskirche gegenüber. Mit dem Ende des tridentinischen Konzils 1563 kam die Lehrbildung im katholischen Bereich zu einem vorläufigen Abschluss. Im gleichen Jahr erhielt der reformierte Protestantismus mit dem Heidelberger Katechismus ein wirkungsvolles und weithin anerkanntes Bekenntnis. Die lutherische Konkordienformel von 1577 und das Konkordienbuch von 1580 wiederum bildeten auf diesem Hintergrund einen Abschluss der lutherischen Konfessionalisierung.⁶⁵

Im Zuge dieser Dynamik erhält die scharfe Papstkritik Luthers Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts eine neue Bedeutung. Gerade dort, wo

⁶⁴ Vgl. ERWIN ISERLOH, *Luther zwischen Reform und Reformation*. Der Thesenanschlag fand nicht statt, Münster 1966; dazu WILHELM DAMBERG/UTE GAUSE, *Evangelische und katholische Zugänge*, in: DIES./ISOLDE KARLE/THOMAS SÖDING (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2015, 14–37, hier 21 f. Einen lebendigen Einblick in das mangelnde Interesse an einer Auseinandersetzung mit den sachlichen Anliegen Luthers und die völlige Fehleinschätzung der Lage in der römischen Kurie gibt: VOLKER REINHARDT, *Luther der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016.

⁶⁵ Zu den verschiedenen Aspekten der lutherischen, reformierten und tridentinisch-katholischen Konfessionalisierung vgl. HEINZ SCHILLING (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“* (SVRG 195), Gütersloh 1986; HANS-CHRISTOPH RUBLACK, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* (SVRG 197), Gütersloh 1992; WOLFGANG REINHARD/HEINZ SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (SVRG 198), Gütersloh 1995; zu den Folgen für das Beziehungsgefüge der europäischen Mächte vgl. umfassend HEINZ SCHILLING, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1659* (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 2), Paderborn 2007.

Verfolgungserfahrungen präsent sind, kommt es zu deren verstärkter Rezeption.⁶⁶ Am deutlichsten wird das an der calvinistisch-reformiert gewordenen Kurpfalz.⁶⁷ Schon aufgrund der räumlichen Nähe, aber auch durch persönliche Erfahrungen und insbesondere durch die Präsenz einer wachsenden Zahl von Glaubensflüchtlingen aus Frankreich und den spanischen Niederlanden⁶⁸ nahm man hier intensiv Anteil an den Protestantenverfolgungen in Westeuropa. Die Wahrnehmung, in einem fundamentalen Konflikt mit der sich formierenden Gegenreformation und einer europäischen Allianz unter Führung des Papsttums zu stehen, bestimmte am Ende des 16. Jahrhunderts mehr und mehr die kurpfälzische Politik.⁶⁹ Man selbst sah sich in der Rolle, angesichts des Zauderns der lutherischen Mächte die Führungsrolle in der Gegenallianz

⁶⁶ Je stärker die Protestantenverfolgungen durch eigene Erfahrungen oder durch Kontakte präsent waren, umso schärfer und militanter wurde der Gegensatz zum Papsttum und teilweise auch den Habsburgern als dessen weltlichen Verbündeten betont. Unter den Heidelberger Juristen der Jahre 1560–1620 lässt sich dieser Zusammenhang bei Marquard Freher, Hugo Donellus, Christoph Ehem, Ludwig Camerarius und Denis Godefroy (Gothofredus) nachweisen (vgl. dazu die Belege in: CHRISTOPH STROHM, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit [SMHR 42], Tübingen 2008, 58 f. 61 f. 128–132. 149. 161 f. 182. 198 f. 225. 257 f.).

⁶⁷ Vgl. zum Beispiel [BARTHOLOMAEUS PITHISCUS], Trewhertzige Vermahnung der Pfälzischen Kirchen / An alle andere Evangelische Kirchen in Deutschland: Daß sie doch die grosse Gefahr / die ihnen so wol als uns vom Bapstthumb fürstehet / in acht nehmen: Und die inheimische unnötige/ oder ja nunmehr genugsam erörterte Stritte / dermal eins Christlich und Brüderlich mit uns aufheben unnd hinlegen wollen, s.l. 1606.

⁶⁸ Eike Wolgast schätzt die Zahl der Glaubensflüchtlinge unter den Professoren aller Fakultäten in den Jahren 1559 bis 1622 auf 30 von insgesamt 85 reformierten Professoren (vgl. DERS., Die Universität Heidelberg in ihrer internationalen Vernetzung in den Jahren 1559–1622, in: CHRISTOPH STROHM/JAN STIEVERMANN [Hg.], Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen Jubiläums. The Heidelberg Catechism: Origins, Characteristics, and Influences: Essays in Reappraisal on the Occasion of its 450th Anniversary [SVRG 215], Gütersloh 2015, 89–112, hier 91–93).

⁶⁹ Vgl. grundlegend EIKE WOLGAST, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter (SPHKHAW 10), Heidelberg 1998; CORNEL A. ZWIERLEIN, Heidelberg und „der Westen“ um 1600, in: CHRISTOPH STROHM/JOSEPH S. FREEDMAN/HERMAN J. SELDERHUIS (Hg.), Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert. Beiträge zum internationalen Symposium vom 19. bis 21. November 2004 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuR.NR 31), Tübingen 2006, 27–92; CORNEL A. ZWIERLEIN, Die Kurpfälzische Westeuropapolitik seit 1556 und der Heidelberger Katechismus, in: Profil und Wirkung (s. Anm. 68), 163–188; CHRISTOPH STROHM, Der Heidelberger Katechismus und Westeuropa, in: JOHANNES EHMANN (Hg.), Der Heidelberger Katechismus und seine Verbreitung in den Territorien des Reichs. Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 5), Stuttgart 2015, 27–39.

zu übernehmen. Im Zuge dessen wurde die Papstkritik zu dem zentralen Bestandteil der eigenen konfessionellen und politischen Identität schlechthin.⁷⁰

Alle Redner auf der Jahrhundertfeier der Reformation in Heidelberg im Jahr 1617 gingen darauf ein.⁷¹ Die Festreden sind beherrscht von der Erinnerung an die Befreiung vom Papsttum, dem von ihm geförderten Aberglauben und der von ihm aufgerichteten Tyrannis.⁷² Man lebte in der Wahrnehmung einer eminenten Bedrohung durch das Papsttum und seine Helfer in Europa und rüstete sich am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges für die erwartete Auseinandersetzung. Der eigene Kampf gegen das Papsttum wurde als Fortsetzung des Kampfes des mittelalterlichen Kaisertums gegen ihre Gegner auf dem Papststuhl gedeutet.

Im 19. Jahrhundert konnte man unmittelbar daran anknüpfen. In der Zeit des Kaiserreichs diente Luthers scharfe Papstkritik erneut der Identitätsstiftung und der Stärkung der eigenen Position im Kulturkampf. Auf dessen Höhepunkt erschien eine Neuauflage des *Passional Christi und Antichristi* mit beigegeführten Briefen Kaiser Wilhelms und seines Gegenspielers Papst Pius IX. (Abb. 6).⁷³

⁷⁰ Vgl. z.B. die Predigt des Hofpredigers Abraham Scultetus aus Anlass der Hochzeit Friedrichs V. mit der Tochter des englischen Königs, Elisabeth Stuart, im Jahr 1613: „Aber viel ein grosser jammer war bey vnsern Vorfahren im Bapstumb / da viel fromme hertzen sich unter der Tyranny des Bapsts drücken / vnnd die schändliche Abgötterey wider willen ansehen musten. Nun nach siebenhundert jahren / hat Gott seine elende Magd / die Christliche Kirche widerumb angesehen / das Euangelium / das verdunckelt war / klar außlegen / den Widerchrist / das Kind des verderbens entdecken / vnd vnserne liebe Vorfahren in die freyheit des gewissens setzen lassen / welcher wir / jhm sey danck dafür / noch zur zeit geniessen. Darumb preise Jerusalem den Herren / vnd lobe Zion deinen Gott“ (Abrahami Sculteti Hochzeit-, Geburts-, Tauff-, Königliche Annehmungs- vnd Leich-Predigten, zusammen gebracht vnnd zum Truck verfertigt durch Reinhardum Guolffium Lichensem, Frankfurt a.M. 1620, 10).

⁷¹ Zu diesem Jubiläum vgl. HANS-JÜRGEN SCHÖNSTEDT, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617*, Wiesbaden 1978.

⁷² Vgl. zum Beispiel DAVID PAREUS, *In thema seculare de causis, centum ab hinc annis, ex Evangelicis Germaniae Ecclesiis divitus eliminati, semperque fugiendi Papatus Rom. Prooemium*, in: *Iubilaeus academicus de doctrina evangelij centum ab hinc annis, a tenebris Rom. Papatus in lucem revocari. Ecclesiaque a sordibus ejusdem repurgari coepta. Celebratus in acad. Archipalatina Heidelbergensi. Die 1. 3. & 4. Novembris anno salutis reparatae 1617, Heidelberg 1618, 9–12, hier 11 f. Papatus ab eversione Scripturarum ad tollendam religionem ac opprimendam Ecclesiae libertatem processit* (HEINRICH ALTING, *Oratio secularis de miseria Ecclesiae a Rom. Papatu oppressae, deque felicitate eiusdem superiore seculo, fidelium aliquot testium ministerio restitutae*, aaO., 46–68, hier 61).

⁷³ Siehe oben Anm. 22.

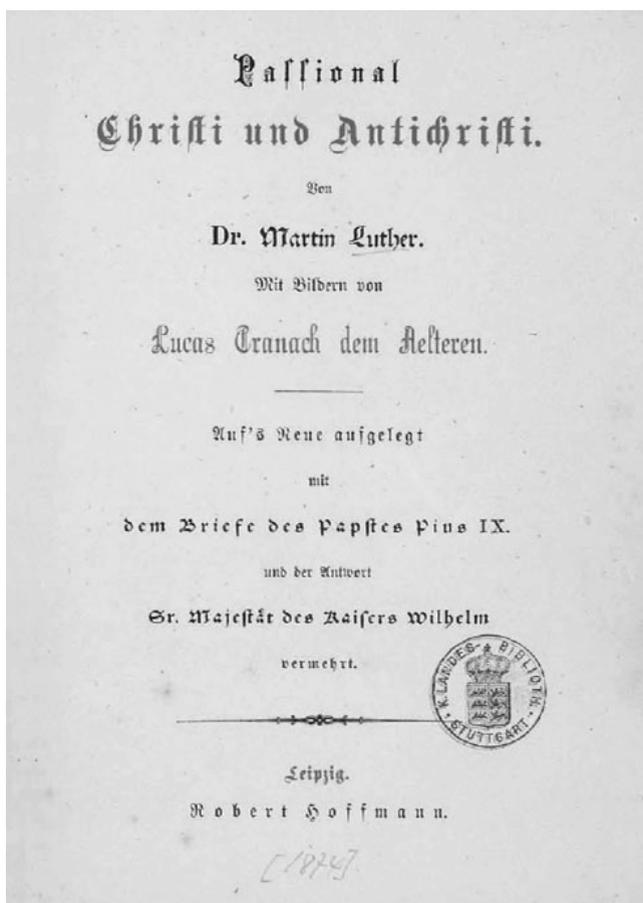


Abb. 6: Neuauflage des *Passional Christi und Antichristi* von 1874 (Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Theol.oct.11247).

Ein Historiker hat dieses Erbe der Reformation jüngst in bemerkenswerter Beschränktheit und Einseitigkeit unter der Überschrift *Der deutsche Glaubenskrieg* beschrieben.⁷⁴ Die skizzierte Konfliktkonstellation ist jedoch nur ein Teil der Geschichte. Zugleich haben protestantische Juristen und Historiker umfassende Editionen der Texte veranstaltet, welche die kaiserliche Partei in den Auseinandersetzungen mit dem Papsttum über die Jahrhunderte hinweg verfasst hatte. Dieses Schrifttum diente dem Erweis einer gefährlichen und widerchristlichen Ausweitung des päpstlichen Machtanspruchs auf

⁷⁴ Vgl. TILMANN BENDIKOWSKI, *Der deutsche Glaubenskrieg. Martin Luther, der Papst und die Folgen*, München 2016.

Kosten der legitimen Herrschaft der weltlichen Obrigkeit. Es war ein wichtiger Teil der sog. Reichspublizistik, die wiederum am Beginn der Disziplin des öffentlichen Rechts stand.⁷⁵ Reformatorische Autoren wurden zu Erben und Bewahrern papstkritischer Traditionen des Mittelalters und haben diese für die weitere Geschichte fruchtbar gemacht.

Autoren wie zum Beispiel Marsilius von Padua wurden im Zuge der tridentinischen Erneuerung des Katholizismus zu *personae non gratae*. So waren es ausschließlich protestantische Gelehrte, die Marsilius' *Defensor pacis* mit seinen Ansätzen einer Volkssouveränitätslehre in der Frühen Neuzeit edierten und zur Wirkung brachten.⁷⁶

Mit der Zurückdrängung des kanonischen Rechts und der Klerikerjurisprudenz war die Machtsteigerung weltlicher Juristen und weltlicher Obrigkeiten in der Kirche verbunden, mit allen ambivalenten Folgen. Zugleich bedeutete das eine verstärkte Emanzipation der römisch-rechtlich ausgerichteten Rechtswissenschaften von klerikaler Vorherrschaft. Der Rechtshistoriker Harold Berman hat vor drei Jahrzehnten aufgezeigt, wie die päpstliche Emanzipation von der Vorherrschaft des Kaisers im 11. Jahrhundert und die Ausbildung des kanonischen Rechts im 12. Jahrhundert der Rezeption des römischen Rechts und der Formierung der westlichen Rechtskultur den Weg bereitet haben.⁷⁷

⁷⁵ Vgl. MICHAEL STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 1: Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800, München 1988, 132 f.; DERS., Gelehrte und politische Editoren mittelalterlicher Texte um 1600, in: DERS./JACQUES KRYNEN (Hg.), *Science politique et droit public dans les facultés de droit européennes (XIIIe – XVIIIe siècle)*, Frankfurt a.M. 2008, 613–623; STROHM, *Calvinismus und Recht* (s. Anm. 66), 126–132. 324–340.

⁷⁶ Marsilius von Paduas *Defensor Pacis* wurde trotz des päpstlichen Verbotes 1522 mit der Vorrede eines „protestantischen Geistlichen“ (wohl Beatus Rhenanus) in Basel gedruckt. Alle weiteren Ausgaben im 16. und 17. Jahrhundert erfolgten in einem protestantischen Kontext: Frankfurt a.M. 1592; Heidelberg 1599; Frankfurt a.M. 1612; 1613; 1614 (Auflistung der Editionen und Editoren, in: MARSILIUS VON PADUA, *Defensor Pacis*, hg. von RICHARD SCHOLZ, Hannover 1932, LXVIII–LXX). Die wirkungsgeschichtlich wichtigste, frühe Ausgabe hat der aus dem Schweizer Reformiertentum kommende Melchior Goldast von Haiminsfeld in seiner dreibändigen *Monarchia S. Romani imperii* (DERS., *Monarchia sacri Romani imperii, sive tractatus de iurisdictione imperiali seu regia, et pontificia seu sacerdotali, deque potestate imperatoris ac papae, cum distinctione utriusque regiminis, politici et ecclesiastici*, 3 Bde., Reprint d. Ausg. Hanau/Frankfurt a.M. 1611–1614, Graz 1960) vorgelegt (hier Bd. II, 154–312). Zur Bewertung Marsilius von Paduas als Zeugen der evangelischen Wahrheit vgl. MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis*, Basel 1556, 833 f.; vgl. zum Ganzen auch JOHANNES HECKEL, *Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre* [1958], in: DERS., *Wort „Kirche“* (s. Anm. 59), Köln/Graz 1964, 49–110.

⁷⁷ Vgl. HAROLD J. BERMAN, *Law and revolution. The formation of the Western legal tradition*, Cambridge-MA 1983; dt. Übersetzung: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, aus dem Amerikanischen von HERMANN VETTER*, Frankfurt a.M. 1995.

Im 16. und 17. Jahrhundert beförderte die reformatorische Abwertung wesentlicher Teile des kanonischen Rechts dann die Bestrebungen, systematische Darstellungen des Rechts zu entfalten, die ausschließlich zivilrechtlich konzipiert waren, d. h. allein auf das römische, nicht auf das kanonische Recht zurückgriffen.⁷⁸ Diese Facette der Wirkungsgeschichte der reformatorischen Kritik an Papsttum und kanonischem Recht sollte nicht vergessen werden.

⁷⁸ Vgl. Harold J. BERMAN, *Law and revolution II. The impact of the Protestant Reformation on the western legal tradition*, Cambridge-MA 2003; CHRISTOPH STROHM, *Der Einfluss des Protestantismus auf die Entwicklung der Rechtswissenschaft*, in: EMIDIO CAMPI/PETER OPITZ/KONRAD SCHMID (Hg.), *Calvin und die kulturelle Prägestärke des Protestantismus* (Zürcher Hochschulforum 46), Zürich 2012, 75–88.

Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist

Eine der grundlegenden Darstellungen der Gedankenwelt Melanchthons trägt den Titel „Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation“.¹ Die Formulierung „zwischen Humanismus und Reformation“ ist jedoch insofern irreführend, als damit eine Zwischenstellung suggeriert wird, die Melanchthon weder ganz Humanist noch ganz Reformator sein lässt. Besser ist von Melanchthon als „Reformator *und* Humanist“ zu sprechen. Denn so kann verdeutlicht werden, dass die Integration humanistischer Anliegen in den reformatorischen Aufbruch und mithin die Synthese von Humanismus und Reformation gerade das Spezifische der theologischen Bedeutung Melanchthons ausmachen.

Die bleibende Verbundenheit mit den Zielen der humanistischen Bewegung hat Melanchthon vielfach den Vorwurf eingetragen, die reformatorische Erkenntnis Luthers verunklart zu haben.² Erst in jüngerer Zeit wurde es verstärkt unternommen, Melanchthon nicht nur als Praeceptor Germaniae, sondern auch als eigenständigen Theologen neben Luther zu würdigen, ohne ihn ausschließlich an diesem zu messen.³ Luthers Ziel war in erster Linie die Wiederentdeckung der Heilsbotschaft in einer Situation, in der ihm diese durch die verschiedensten Formen von Werkgerechtigkeit gänzlich verdunkelt schien. Melanchthon hingegen ist ganz wesentlich die systematische Entfaltung der reformatorischen Theologie sowie die entsprechende Gestaltung von Kirche und Gesellschaft zu verdanken. Ohne Luther hätte es den reformatorischen Neuaufbruch nicht gegeben, ohne Melanchthon wäre er kaum zu solch wirkungsvollen Manifestationen in Kirche, Bildungswesen und Gesellschaft gelangt.

¹ ADOLF SPERL, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie (FGLP X/15), München 1959; vgl. auch WILHELM MAURER, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Studienausgabe beider Teilbde., Göttingen 1996.

² Im zwanzigsten Jahrhundert hat insbesondere Karl Barth diese Sicht vertreten (vgl. DERS., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1981, 56; DERS., Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zollikon-Zürich 1953, 154; vgl. auch HANS STEUBING, Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus [SSTh 11], Göttingen 1932, bes. 161).

³ Vgl. bes. HEINZ SCHEIBLE, Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, hg. v. GERHARD MAY/ROLF DECOT (VIEG.B 41), Mainz 1996; SIEGFRIED WIEDENHOFER, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon (RSTh 2), 2 Bde., Frankfurt a.M./München 1976.

Melanchthon war kein „voll ausgebildeter“ Theologe. Sein Studium der Theologie reichte lediglich bis zu dem am 19. September 1519 erworbenen Grad des *Baccalaureus biblicus*. Die Professur für Griechisch, die er im August 1518 an der Universität Wittenberg übernommen hatte, war der Artistenfakultät zugeordnet. Gleichwohl hat er eine Vielzahl theologischer Schriften und Bekenntnistexte verfasst. Ein großer Teil der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, angefangen mit dem wichtigsten Bekenntnis neben Luthers Katechismen, der *Confessio Augustana*, stammt aus seiner Feder. Melanchthons im engeren Sinne theologisches Schrifttum lässt sich grob in vier Gruppen unterteilen.⁴ Neben den *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*⁵, der ersten und in ihren verschiedenen Überarbeitungen für die lutherische Reformation grundlegenden systematischen Darstellung der christlichen Lehre, stehen zahlreiche Bibelkommentare und Ausgaben biblischer Texte. Sodann sind Melanchthon wichtige kontroverstheologische Werke, die in aktuelle Auseinandersetzungen eingriffen, und schließlich umfangreiche, die kirchliche Lehre und Praxis festlegende Schriften zu verdanken.

Bevor Melanchthons Ausbildung im Geist des Humanismus in den Blick genommen werden kann, ist kurz auf die Frage einzugehen, was man unter Humanismus im 16. Jahrhundert zu verstehen hat.⁶ Am sinnvollsten lässt sich der Humanismus als eine kulturelle Erneuerungsbewegung beschreiben, die angesichts einer sich in logische Spitzfindigkeiten verlierenden scholastischen Wissenschaft die Ausbildung an den Lateinschulen und den Universitäten grundlegend zu reformieren suchte. Hauptintention der humanistischen Bewegung war es, den „*studia humanitatis*“ im Fächerkanon der Universität

⁴ Die beste knappe Übersicht findet sich in: HEINZ SCHEIBLE, Art. Melanchthon, Philipp, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, 386–388.

⁵ *Loci communes* 1521. Lat./dt., übersetzt und kommentiert von HORST GEORG PÖHLMANN, Gütersloh 1993.

⁶ In der Forschung ist umstritten, was den Humanismus im 16. Jahrhundert charakterisiert. Im Unterschied zu der hier gegebenen Definition sieht ein Teil der Historiker mit Jacob Burckhardt den Kern des Humanismus im Streben nach moralischer Autonomie, in einem neuen Individualismus und in einer säkularen Orientierung. Andere haben den Humanismus des 16. Jahrhunderts als innerchristliche Reformbewegung beschrieben, die sich an der Einfachheit des ursprünglichen Christentums orientierte. Wieder andere sehen den Ausgangspunkt der humanistischen Bewegung in den oberitalienischen Stadtstaaten, wo man seine republikanischen Ziele aus den antiken Schriften zu begründen suchte (vgl. die Forschungsberichte von AUGUST BUCK, ROBERT STUPPERICH und OTTO HERDING, in: DFG, Humanismusforschung seit 1945. Ein Bericht aus interdisziplinärer Sicht [MKHF 2], Boppard 1975, 11–40. 41–57. 59–110; ALISTER MCGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 1987, 32–38; LEWIS W. SPITZ, Art. Humanismus/Humanismusforschung, in: TRE 5, Berlin/New York 1986, 639–661; DONALD WEINSTEIN, *In Whose Image and Likeness? Interpretations of Renaissance Humanism*, in: JHI 33 [1972], 165–176).

Geltung zu verschaffen.⁷ Die *studia humanitatis*, welche die fünf Fächer Grammatik, Rhetorik, Poesie, Geschichte und Moralphilosophie umfassten, dienten dem Ziel, wahrhaft sprechen und schreiben zu können. Nur so würden wahres Menschsein gefördert und die Möglichkeiten sittlicher Bildung ausgeschöpft.

I. Ausbildung und Arbeit im Geist des Humanismus

Melanchthon hatte das Glück, schon früh Lehrer gefunden zu haben, die ihn in seinen Begabungen förderten.⁸ Der Hauslehrer Johannes Unger hatte Melanchthon so gut vorbereitet, dass er die angesehene Pforzheimer Lateinschule schnell absolvieren konnte. Er blieb dort nur ein Jahr, vom Oktober 1508 bis Oktober 1509. Denn das Hauptziel der ersten Bildung, Latein lesen und sprechen zu können, erreichte er zügig. Unter Anleitung Johannes Hiltebrands und Georg Simlers, des Rektors der Pforzheimer Lateinschule, lernte Melanchthon damals bereits Griechisch.

Ebenfalls in dieser Zeit wurde der große Humanist Johannes Reuchlin auf den begabten Jungen aufmerksam. Reuchlins Schwester, bei der Philipp seit dem Tode des Vaters wohnte, war mit der Großmutter des Jungen verschwägert. Als Reuchlin den gerade Zwölfjährigen aufforderte, lateinische Verse zu dichten, und dieser das sofort zur vollen Zufriedenheit des großen alten Mannes tat, erhielt der kleine Philipp Schwarzerdt nach Humanistenart den gräzierten Namen „Melanchthon“. Im Oktober 1509 immatrikulierte er sich mit gerade einmal zwölfteinhalb Jahren an der Heidelberger Universität. Reuchlins Wertschätzung öffnete ihm sogleich die Türen zu den angesehenen Humanisten Heidelbergs. Er wohnte bei dem Theologieprofessor Pallas Sprangel, in dessen Haus berühmte Humanisten wie Jakob Wimpfeling verkehrten.

Zum frühestmöglichen Zeitpunkt, am 10. Juni 1511, erwarb Melanchthon den akademischen Grad eines *Baccalaureus artium*. Ein Jahr später wechselte

⁷ Vgl. PAUL O. KRISTELLER, *Die humanistische Bewegung*, in: DERS., *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hg. v. ECKHARD KEBLER, München s.a., 11–29; DERS., *Renaissance Thought and its Sources*, New York 1987; SPITZ, *Art. Humanismus/Humanismusforschung* (s. Anm. 6), 639 f.

⁸ Aus Melanchthons Kindheit ist uns berichtet, dass er durch seine außergewöhnliche Begabung auffiel. Bleibende Bedeutung für seine spätere Frömmigkeit scheint die Erfahrung des langsamen, gottergebenen Sterbens des Vaters gehabt zu haben. Der für die Rüstung des pfälzischen Kurfürsten verantwortliche Waffenschmied kehrte aus dem Landshuter Erbfolgekrieg 1504/05 mit einer Bleivergiftung zurück. Vier Jahre lang erlebte der junge Philipp das Dahinsiechen des Vaters mit. Als dieser dann schließlich starb, musste der Elfjährige seine Heimatstadt Bretten verlassen und zog zu Verwandten nach Pforzheim. Damit war seine Kindheit beendet (vgl. HEINZ SCHEIBLE, *Melanchthon, Vermittler der Reformation. Eine Biographie*, München 2016, 12–18).

er an die Universität Tübingen und schloss dort sein Studium an der philosophischen Fakultät im Januar 1514, noch keine 17 Jahre alt, mit der Magisterprüfung ab. Hier in Tübingen trat er bald selbst als Autor, der sich den Zielen des Humanismus verpflichtet wusste, an die Öffentlichkeit.⁹

Die charakteristischen Anliegen des Humanismus haben in Melanchthons Werk einen dauerhaften Niederschlag gefunden. Zum einen teilt Melanchthon das humanistische Interesse an der Wiederentdeckung des antiken Erbes. Man war von dem euphorischen Lebensgefühl durchdrungen, durch die Wiederentdeckung der antiken Schriften, durch deren Edition, Kommentierung und Übersetzung die finstere Zeit des Mittelalters mit seiner lebensfremden, formalistischen Scholastik zu überwinden. Damit war keineswegs zwangsläufig eine christentumskritische Haltung verbunden. Vielmehr brachte der Ruf „ad fontes“ zumeist eine Rückbesinnung auf das ursprüngliche Christentum der Bibel mit sich. Gerade Erasmus von Rotterdam hat in diesem Sinne das einfache Christentum der Anfänge propagiert. Maßstab hierbei sollten neben der Bibel die Autoren der Alten Kirche sein.

Melanchthon steht hier den führenden Humanisten nicht nach. Editionen, Kommentierungen und Übersetzungen griechischer und lateinischer Autoren sowie biblischer Texte bilden einen wesentlichen Teil seines umfassenden literarischen Werkes.¹⁰ In den Schriften zur Anthropologie und Physik, aber auch zur Ethik und Politik zeigen schon die herangezogenen Quellen die humanistische Hochschätzung der klassischen Antike.¹¹

Auch ein weiteres Anliegen des Humanismus bleibt für Melanchthon bis zum Ende seines Wirkens charakteristisch: das pädagogisch motivierte Bestreben, das Studium an Schulen und Universitäten zu verbessern. Die Rede *De corrigendis adolescentiae studiis*, mit der sich der neu berufene Griechisch-Professor am 28. August 1518 in Wittenberg vorstellte¹², ist exemplarisch für sein gesamtes späteres Wirken an der dortigen Universität und an vielen anderen Orten. Melanchthons erster Versuch im Jahre 1523/24, die Studienordnung der Wittenberger Universität zu ändern, unterscheidet sich wie auch die späteren Reformbemühungen nicht oder nur marginal von hu-

⁹ Vgl. aaO., 24–27.

¹⁰ Vgl. die Auflistung in: SCHEIBLE, Art. Melanchthon (s. Anm. 4), 386 f.

¹¹ Im Blick auf Melanchthons Anthropologie vgl. z.B. GÜNTER FRANK, Philipp Melanchthons „Liber de anima“ und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie, in: MICHAEL BEYER/GÜNTHER WARTENBERG/HANS-PETER HASSE (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997, Leipzig 1996, 313–326.

¹² Die Rede ist vom Pathos der Renaissance des Studiums der klassischen Autoren getragen. Vor allem das Studium der Geschichte sei dem traditionellen Fächerkanon hinzuzufügen. Denn es liefere die Beispiele für menschliches Verhalten im privaten und im öffentlichen Leben, für Rechtsprechung und Politik. „Hac nulla vitae pars, neque publica, neque privata vacare potest“ (MWA 3,39,17 f.).

manistisch motivierten Studienreformen.¹³ Unmittelbar persönlich beteiligt war Melanchthon an der Reform der Universitäten Tübingen und Heidelberg; Ratschläge hat er bei der Reform zahlreicher anderer Universitäten erteilt.¹⁴ Noch wirkungsreicher waren seine Schul- und Lehrbücher, die zum großen Teil zahlreiche Auflagen erfuhren. Schon in den frühen Jahren 1514 bis 1518 als Magister in Tübingen hatte er Werke zur Grammatik, Logik und Rhetorik verfasst, die er später mehrfach überarbeitete.¹⁵

Die beiden genannten Anliegen des Humanismus, die Wiederentdeckung der klassischen Antike und das Bemühen um eine Verbesserung des Studiums, beruhten auf der Überzeugung, dass durch sprachliche und sittliche Bildung wahres Menschsein gefördert werde. Melanchthon hat diese Überzeugung auch nach seiner Hinwendung zur Reformation mit ihrer radikalen Sünden- und Gnadenlehre festgehalten. Sechs Jahre nachdem er sich Luther angeschlossen hatte, im Jahre 1525, konnte er dem vertrauten Freund Joachim Camerarius schreiben, er habe „aus keinem anderen Grund Theologie getrieben [...], als um das Leben zu verbessern“.¹⁶ Diese Äußerung ist formuliert, kurz bevor Luther mit seiner Schrift *De servo arbitrio* eine klare Abgrenzung gegen den Humanismus vollzog. Und nicht zufällig zeigt Melanchthon gerade hier, in der Beurteilung der ethischen Möglichkeiten des Menschen, zunehmend eigenes Profil gegenüber Luther.¹⁷

¹³ Vgl. HEINZ SCHEIBLE, Gründung und Ausbau der Universität Wittenberg, in: PETER BAUMGART/NOTKER HAMMERSTEIN (Hg.), Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen 4), Nendeln-Liechtenstein 1978, 131–147, wiederabgedr. in: DERS., Forschungsbeiträge (s. Anm. 3), 353–369; DERS., Melanchthons Bildungsprogramm, in: BPFKG 53 (1986), 181–195 (=Eberburg-Hefte 20 [1986], 21–35), wiederabgedr. in: DERS., Forschungsbeiträge (s. Anm. 3), 99–114; zu Melanchthons Reform von 1523/24 vgl. auch WALTER FRIEDENSBURG, Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Teil 1 (1502–1611), Magdeburg 1926, 128–130; zu den von ihm 1533 und 1545 verfassten Statuten für die theologische Fakultät sowie den 1545 für die philosophische und für die gesamte Universität verfassten Statuten vgl. aaO., 154–158, 244–246, 255–277, 302–308.

¹⁴ Vgl. SCHEIBLE, Art. Melanchthon (s. Anm. 4), 374.

¹⁵ Zu Melanchthons Bildungsprogramm vgl. MARKUS WRIEDT, Die theologische Begründung der Bildungsreform bei Luther und Melanchthon, in: BEYER/WARTENBERG/HASSE (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation (s. Anm. 11), 169–183.

¹⁶ „Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam τῆσθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem“ (Brief an Joachim Camerarius vom 22.1.[1525], MBW.T 2, Nr. 371, 240).

¹⁷ Siehe dazu unten Abschn. IV.

II. Hinwendung zur Reformation unter dem Einfluss Luthers

Als Luther mit seinen 95 Thesen gegen das Ablassunwesen und mit anderen Schriften die Reformation in Deutschland in Gang setzte, sahen die meisten Humanisten den Wittenberger Mönch als ihren Verbündeten an. Man stimmte überein in dem Bemühen um eine umfassende Reform der mittelalterlichen Kirche, die sich an den urchristlichen und altkirchlichen Verhältnissen orientieren sollte. Der junge Philipp Melanchthon geriet nach seiner Berufung auf die Wittenberger Griechisch-Professur im Jahre 1518 schnell in den Bann Luthers.¹⁸ Stärker als andere dem Humanismus verbundene Reformatoren ließ er unter dem Eindruck der Begegnung mit Luther in den Jahren 1519 bis 1521 humanistische Orientierungen hinter sich.

Bereits seit dem Sommer 1519 finden sich untrügliche Zeichen, dass Melanchthons Kritik an den Zuständen in der Kirche und an der Herrschaft der scholastischen Theologie nicht nur humanistisch, sondern auch biblisch-reformatorisch begründet ist.¹⁹ Dies wird besonders deutlich an der Bewertung der Philosophie. Noch 1517 hatte er zusammen mit anderen Humanisten eine neue griechischsprachige Gesamtausgabe der Werke des Aristoteles geplant. Jetzt erfährt Aristoteles wie alle anderen Philosophen heftige Kritik. Im Frühjahr 1521 wirft Melanchthon einem Gegner vor: „Gottlos ist es von dir, dass du die Philosophie, die die Brutstätte der gräulichsten Schandtaten ist, eine Retterin von Lastern nennst.“²⁰ Insbesondere die Orientierung an Aristoteles wird scharf kritisiert: „Wenn allein Aristoteles zur Widerlegung der Irrtümer der Kirche genügt, warum beseitigt ihr denn nicht die Heilige Schrift, warum beten wir dann nicht Aristoteles statt Christus an.“²¹

Die scharfe Kritik an Aristoteles findet sich insbesondere auch in der ersten Ausgabe der *Loci* von 1521, dem Versuch Melanchthons, die reformatorische Lehre systematisch darzustellen.²² Luther hatte seine biblisch-reforma-

¹⁸ Vgl. SCHEIBLE, Biographie (s. Anm. 8), 176–178.

¹⁹ In seinen Baccalaureatsthesen vom 9. September 1519 hat Melanchthon nicht nur das reformatorische sola scriptura-Prinzip vertreten, sondern auch die scholastische Transsubstantiationslehre zurückgewiesen (vgl. MWA 1,24 f.). Diese auf aristotelischen Kategorien beruhende Lehre, nach der bei der Konsekration der Abendmahls Gaben die Akzidentien, d.h. die äußere Erscheinung von Brot und Wein bleibe, die Substanz sich aber in Leib und Blut wandle, hatte selbst Luther zu diesem Zeitpunkt noch nicht so eindeutig verworfen wie sein Anhänger Melanchthon.

²⁰ „Nec minus impium est, quod philosophiam, foedissimorum flagitiorum seminarium, expultricem vitiorum nuncupas“ (Rede gegen Rhadinus, 1521, CR 1,314 f.).

²¹ „Si unus Aristoteles erroribus Ecclesiae refutandis satis est, quin tollitis e medio divinas literas, quin pro Christo Aristotelem adoramus“ (aaO., 318; vgl. WILHELM H. NEUSER, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons [BGLRK 9], Neukirchen 1957, 30–32).

²² Vgl. *Loci*, 1521 (s. Anm. 5), 3,14 (S. 102): „Id ut conveniat cum Aristotelis philosophia, non laboro. Quid enim ad me, quid senserit ille rixator?“

torische Erneuerung der Theologie nur in Abhandlungen zu einzelnen Themen oder in Kommentaren zu biblischen Büchern entfaltet. Der Gebannte und Geächtete war dann Anfang Mai 1521 auf kurfürstlichen Befehl hin als Junker Jörg getarnt auf die Wartburg gebracht worden, damit die Reichsacht nicht an ihm vollstreckt werden konnte. So geriet Melanchthon im Jahre 1521 als gerade einmal Vierundzwanzigjähriger ins Zentrum der reformatorischen Bewegung. Er trug nun entscheidende Verantwortung für den Fortgang der Reformation in Wittenberg. Insbesondere die Frage, worin denn eigentlich die von der Bibel her erneuerte Lehre bestünde, die man der mittelalterlich-scholastischen Theologie entgegensetzen wollte, musste umfassend und zugleich einfach und klar niedergelegt werden. Melanchthon versuchte dies im Rahmen seiner Vorlesungen an der Universität. Er las mehrfach über den Römerbrief des Paulus, den er als Zusammenfassung der gesamten christlichen Lehre verstand. Als die Studenten ihre Mitschriften unautorisiert weitergaben und zum Druck bringen wollten, entschloss sich Melanchthon, selbst eine Druckfassung seiner Vorlesung über den Römerbrief erscheinen zu lassen. Die Zeit drängte so sehr, dass der Druck der ersten Teile im August 1521 begann, ohne dass die restlichen schon überarbeitet waren. Über diesen äußeren Anlass der Entstehung der *Loci* hinaus machten jedoch auch die reformatorischen Umwälzungen in Wittenberg eine zusammenfassende Darstellung der „neuen“ Lehre notwendig, zumal durch die Abwesenheit Luthers die unbestrittene Autorität des reformatorischen Aufbruchs fehlte.

Charakteristisch für diese erste zusammenfassende Darstellung der christlichen Lehre im Sinne der Reformation ist eine strenge Konzentration auf die Rechtfertigungslehre. Das Thema der Theologie ist die Rechtfertigung des in sich gekrümmten, in seinem Egoismus verlorenen Menschen durch Gottes freie Gnade. In Anlehnung an den Römerbrief des Paulus orientiert Melanchthon den Aufbau der Dogmatik am Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Gnade. Das göttliche Gesetz zeigt dem Menschen den Abfall von seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung, den tragischen Zustand der Sünde, und so wird der Mensch bereit, Heilung und Erneuerung allein von Gottes Barmherzigkeit und Gnade zu erhoffen.

Diese Formulierungen klingen heute in unseren Ohren eher traditionell. Im Jahre 1521 war damit jedoch ein Frontalangriff auf die überkommene Theologie und Frömmigkeit verbunden. Das spätmittelalterliche Kirchenwesen basierte auf einem komplizierten, von der priesterlichen Hierarchie kontrollierten System der sakramentalen Heilsvermittlung. Das alles spielte in Melanchthons systematischer Darstellung der christlichen Lehre keine Rolle. Die scholastische Theologie entwarf gewaltige Systeme, die in logischer Stringenz die letzten Fragen bis hin zu den göttlichen Eigenschaften oder dem Wesen der Trinität zu entfalten suchten. Melanchthon hingegen ist wie Luther an den erfahrungsbezogenen Themen der Theologie interessiert. „Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video quomodo

christianum vocem.“²³ Gleich in der Einleitung formuliert er den berühmt gewordenen Satz: „Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus.“²⁴ Auch in der Christologie zeigt sich seine antispekulative Ausrichtung. Während die traditionellen Dogmatiken der Frage nach dem Zusammenspiel der göttlichen und menschlichen Natur Jesu Christi breiten Raum widmen, hat Melanchthon wie Luther nur ein existentiell-erfahrungsbezogenes Interesse an der Christologie. Überraschend modern formuliert er:

„[...] hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit et cruci affixus sit Christus, quid proderit eius historiam novisse?“²⁵

Die *Loci* zeigen exemplarisch die Verbindung humanistischen Erbes mit reformatorischen Anliegen in Melanchthons Werk. Von Luther übernimmt Melanchthon die Orientierung an Paulus und die Konzentration auf die Rechtfertigungslehre als Zentrum der Theologie. Humanistisches Erbe kommt zur Wirkung, wenn Melanchthon Erasmus' Forderung thematisch gegliederter Exzerptensammlungen aufnimmt.²⁶ Zudem verwerfen die *Loci* mit ihrer Konzentration auf den Zusammenhang von Sünde, Gesetz und Gnade²⁷ als *dem* Thema der Theologie die Versuche einer Erneuerung der Dialektik von der

²³ *Loci*, 1521 (s. Anm. 5), 0,12 (S. 22).

²⁴ *Loci*, 1521 (s. Anm. 5), 0,6 (S. 18).

²⁵ *Loci*, 1521 (s. Anm. 5), 0,13 f. (S. 22).

²⁶ Erasmus hat im Kapitel „Ratio colligendi exempla“ seines 1512 verfassten Lehrbuchs *De duplici copia verborum ac rerum* den Studenten empfohlen, sich möglichst viele *Loci* bzw. Allgemeinbegriffe zu notieren, denen das Gelesene zuzuordnen sei (vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, *Opera emendatiora et auctiora recognovit IOANNES CLERICUS*, Bd. 1, Reprint d. Ausg. Leiden 1703, Hildesheim 1961, 100–109). In seiner *Rhetoric* von 1519 hat Melanchthon diese Stelle fast wörtlich übernommen (vgl. SPERL, Melanchthon [s. Anm. 1], 35 Anm. 51). In der *Methodus* zum Neuen Testament von 1516 (vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. WERNER WELZIG, Bd. 3, übers. v. GERHARD B. WINKLER, Darmstadt 1967, 38–77, bes. 64 ff.) und in der erweiterten *Ratio* von 1519 (vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Werke*, hg. v. HAJO U. ANNE-MARIE HOLBORN, Reprint d. Ausg. München 1933, 1964, 175–305, bes. 291 ff.) empfahl Erasmus die *Loci*-Methode auch für das Bibelstudium. Zu Melanchthons *Loci*-Methode vgl. PAUL JOACHIMSEN, *Loci communes*. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation, in: *LuJ* 8 (1926), 27–97, wiederabgedr. in: DERS., *Gesammelte Aufsätze*, hg. v. NOTKER HAMMERSTEIN, 1970, 387–442; NEUSER, *Ansatz* (s. Anm. 21), 45–60; SPERL, Melanchthon (s. Anm. 1), 34–41; WILHELM MAURER, Melanchthons *Loci communes* als wissenschaftliche Programmschrift, in: *LuJ* 27 (1960), 1–50; DERS., Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation (s. Anm. 1), Bd. 1, 199–209. 244–247; HEINZ SCHEIBLE, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: AUGUST BUCK (Hg.), *Renaissance-Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten* (WARF 5), Wiesbaden 1984, 166–170, wiederabgedr. in: DERS., *Forschungsbeiträge* (s. Anm. 3), 182–186.

²⁷ In den späteren Teilen der *Loci* wird dieser Zusammenhang noch stärker auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium konzentriert.