Kurt-Victor Selge
Reimer Hansen
Christof Gestrich

Philipp Melanchthon 1497 - 1997

Drei Reden, vorgetragen
am Melanchthon-Dies der Theologischen Fakultät
in der Humboldt-Universität zu Berlin

23. April 1997

Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät

Herausgeber:
Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Meyer

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser

Redaktion:
Gudrun Kramer
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität
Unter den Linden 6
10099 Berlin

Herstellung:
Linie DREI, Agentur für Satz und Grafik
Wühlischstr. 33
10245 Berlin

Heft 87

Redaktionsschluß: 18. 07. 1997

Vorwort

Die Theologische Fakultät der Humboldt-Universität hat am 23. April 1997 zu einem Dies academicus in ihren großen Hörsaal im Berliner Dom eingeladen. Anlaß war die 500. Wiederkehr des Geburtstages von Philipp Melanchthon am 16. Februar. Melanchthons in seiner Zeit und in der wechselnden Beurteilung der Nachwelt vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts sollte vor einem breiteren Publikum gedacht werden. Diesem Ziel dient auch die Veröffentlichung der Reden in der Schriftenreihe „Öffentliche Vorlesungen“ der Humboldt-Universität.

Diese Universität hat Melanchthons vor 100 Jahren, am 16. Februar 1997, solenn gedacht, und der Abstand zu ihm war schon damals kaum geringer als heute. Andererseits gibt es eine Linie der Kontinuität. Sie hängt mit dem Wesen der gelehrten Bildung und der Schulbildung und der Frage der Bedeutung der Religion für beide wie der Bedeutung der Bildung für die Religion allgemein zusammen. Die drei Vorträge wollen gelesen, nicht studiert werden, und sind deswegen allgemein verständlich gehalten und nur mit knappen Belegen versehen. Der Kenner wird die gelehrte Grundlage zu beurteilen wissen; es mangelt nicht an spezieller Literatur. Der knappe Apparat und eine ausführliche Literaturliste zum letzten Vortrag geben Hinweise.

Die Vortragenden waren ein Kirchenhistoriker und ein Systematischer Theologe der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität sowie ein Neuzeithistoriker der Freien Universität Berlin. Diese erwünschte Kooperation der Berliner Universitäten möge als ein erfreuliches Augurium betrachtet werden.

Prof. Dr. Kurt-Victor Selge
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
der Humboldt-Universität zu Berlin

Philippus Melanchthon.

Kurt-Victor Selge

Melanchthon in seiner Zeit

Philipp Schwarzerdt, dessen Namen der Familienfreund – nicht Großonkel –, Johannes Reuchlin, als er 12 Jahre alt war, als Anerkennung für gute lateinische Verse zum erstenmal nach Humanistenart mit Melanchthon – schwarze Erde – wiedergab, wurde am 16. Februar 1497 im badisch-pfälzischen Grenzort Bretten geboren; er starb in Wittenberg am 19. April 1560 und liegt dort wie Luther in der Schloßkirche begraben. An seinem 400. Geburtstag unterbrach die ganze Friedrich-Wilhelms-Universität ihre Vorlesungen, und in ihrer Aula sprach Adolf Harnack, der damals auf dem Wege zu jenem zweiten Teil seiner Laufbahn ansetzte, der ihn in die Großorganisation der Wissenschaft, weit über die Grenzen der Theologie und Geschichtswissenschaft, hinausführte. Zur 500-Jahrfeier vergegenwärtigt allein die Theologische Fakultät Melanchthon; aber sie schlägt wenigstens zeichenhaft die Brücke zur Freien Universität und zur Geisteswissenschaft insgesamt. Ich gebe einen allgemeinen Umriß, die nachfolgenden Redner gehen auf einen Aspekt der Wirksamkeit in seiner Zeit und auf die Nachwirkung ein.

Melanchthon in seiner Zeit und Nachwirkung zu würdigen erscheint nicht als eine anziehende Aufgabe. Vorbehalt und Abwertung mischen sich auch in die verständnisvollste Würdigung. Die Leistung erscheint nie ohne Hinweis auf ihre Grenzen. Melanchthon ist ein bedeutender, aber zuletzt seiner Aufgabe nicht ganz gewachsener „geborener zweiter Mann“, ein schwächlicher Mann des aussichtslosen Ausgleichs; er ist verantwortlich für die neue Systemscholastik des orthodoxen Luthertums, er hat Luthers befreiende und bis über die Neuzeit hinausweisende Einsichten doch nicht in ihrer Wurzel verstanden. Dieser Ton erklingt zuerst im Pietismus und entfaltet sich noch im 19. Jahrhundert und in der daran anknüpfenden, bis in die Ökumene wirkenden Lutherrenaissance des zwanzigsten.[1] Was der christliche und

klassische Humanismus bedeutet, ist schon am Ende des 19. Jahrhunderts umstritten, die klassischen Sprachen sind auf dem Rückzug und die Geisteswissenschaften haben sich von den in mächtiger Expansion begriffenen exakten Wissenschaften der Natur und der angewandten Wissenschaft der Technik getrennt. Aus dem 1. Weltkrieg kommt in der Theologie eine Generation, die der alten Sprachen nicht mächtig ist und für die beim Johanneum eigene Sprachkurse eingerichtet werden. Eine geschichtsorientierte und geschichtsbeladene Theologie erscheint als Last der Gegenwart und Zukunft eines Christentums, das sich im ganzen 20. Jahrhundert fortschreitend auf dem Weg in die Marginalität vorfindet. Was anderes als der mediale Publizitätszwang der runden Gedenkjahre ist es, das Melanchthon 1997 allenthalben eine flüchtige Aufmerksamkeit verschafft, um ihn bis zum Jahre 2060 erneut der öffentlichen Vergessenheit zu überlassen? „Es ist nicht anzunehmen, daß es eine Melanchthonrenaissance geben wird, wie es eine Lutherrenaissance gibt“, schrieb Richard Nürnberger 1961 in der Einleitung des 3. Bandes der Melanchthonstudienausgabe. „Was bleibt..., ist die Problematik des protestantischen Humanismus“.[2] Bleibt sie tatsächlich? Allzu optimistisch endete Harnack 1897: „Für einen bloßen Klassizismus ist ebensowenig Raum und Verständnis mehr in unserem Zeitalter vorhanden, wie für eine Theologie, die sich gegen die fortschreitenden Erkenntnisse absperren zu können meint. Aber der christliche Humanismus Melanchthons, bereichert und vertieft, ist auch heute noch die Kraft unseres höheren Lebens, und sein Schwert wird noch immer aufblitzen, wo es gilt, das Erbe der Geschichte zu verteidigen, den Adel des Geistes zu schützen und die Reinheit der Seele“.[3] Offenbar dagegen ist heute und spätestens seit 1933 die Hilflosigkeit dieser edlen Gesinnung.

I.

Der ruhige Glanz Melanchthons enthüllt sich dem Historiker, der seine lateinischen Texte liest und ihn in seiner Zeit beläßt, einer der größten Epochenzeiten der europäischen Geschichte, deren Bedeutung erst erloschen sein wird, wenn der Protestantismus als

erloschene Form des Christentums abgetan werden könnte. Das ist kein bloßes Denkspiel; ein erneuerter Katholizismus könnte das, was als integrierbarer und unerledigter Aspekt des Protestantismus erscheint, in sich aufnehmen, und das, was am Protestantismus nicht spezifisch kirchlich und substantiell christlich ist, könnte als allgemeines protestantisches Kulturerbe in den aus protestantischer Tradition hervorgegangenen Kreisen noch weiterwirken. Der Protestantismus muß sich der bleibenden und wachsenden Problematik seiner christlichen Begründung bewußt bleiben. In der Reformationszeit und besonders bei Melanchthon läßt sich dies gut anschauen, und zwar gerade in der hier für seine Zeit erreichten Evidenz des Christentums als Protestantismus. Um 1550 wurde Melanchthon als „Praeceptor Germaniae“, als der Lehrer, Schul- und Universitätsbegründer Deutschlands bezeichnet; so lautet der Titel des klassischen Buches über ihn, das der Heidelberger Gymnasialprofessor Karl Hartfelder 1889 über ihn veröffentlicht hat.[4] Lehrmeister Deutschlands, das gilt für die Bildungswelt von den lateinischen Elementarschulen an bis an die süddeutschen katholischen Höfe, weswegen der Gründer der Gesellschaft Jesu, Ignatius von Loyola, den nach Deutschland entsandten Petrus Canisius 1554 anwies, nicht nur die habsburgischen Fürsten vor der Duldung dem Protestantismus zuneigender Räte zu warnen, sondern auch bei seinen katholischen Schulgründungen, diesem Mittel der einsetzenden Gegenreformation, keine der an sich guten philosophisch-artistischen Lehrbücher Melanchthons zuzulassen – damit nicht der Name des Autors über die Qualität des Inhalts der Häresie Zuzug bringe[5]. Melanchthons Lehrbücher der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Physik und Ethik wurden in Europa gelesen. Er war zum vorzüglichsten Praeceptor Germaniens geworden. Der Befehl des Ignatius war nicht nur wegen des Namens des Autors dieser Bücher berechtigt, sondern auch im Blick auf den Inhalt dieser Bücher; denn ihr physikalisch-psychologisches und ethisches Wissen war im Zusammenhang mit der evangelischen Heilslehre und zu deren Dienst formuliert. Dieselben antik-philosophischen Lehren, z.B. die Gottesbeweise oder die Vernunft als Abbild Gottes im Menschen, auch über das Maß seiner natürlichen Willensfreiheit, kehren in den späten Auflagen seiner berühmten Dogmatik und Anleitung

zum Schriftverständnis wieder, in den „hauptsächlichen theologischen Loci“ oder Grundbegriffen von 1559, die einem Teil der lutherisch-evangelischen Theologie für mehr als ein halbes Jahrhundert die Grundlage boten. Gleichzeitig mit dieser europaweiten Anerkennung um 1550 aber war Melanchthon unter den Theologen nach dem Tode Luthers ein Umstrittener und Angefeindeter, ein Verräter des wahren Erbes Luthers. Es waren die Kampf- und Leidensjahre nach dem Sieg des Kaisers über die Protestanten, 1547 bis 1552, in denen Melanchthon als kompromißbereiter Bekenner in bloßen Äußerlichkeiten, Zeremonien, Nachgiebigkeit zeigte. Er unterschied Wesentliches und Unwesentliches, „Adiaphora“, und nahm damit eine Unterscheidung auf, die er wie Luther schon Anfang der zwanziger Jahre aus Paulus entwickelt hatte, als es um die Durchsetzung der evangelischen Reform ging. Jetzt ging es um die Erhaltung dieser Reform – konnte man da wieder ebenso weitherzig sein wie damals, als man erst eine katholisch gewöhnte Bevölkerung von ihren Gewohnheiten losreißen mußte? Dem Praeceptor Germaniae und nachgiebigen Bekenner vergällte die rabies theologorum, der Fanatismus der Theologen im eigenen Lager, das letzte Lebensjahrzehnt; von ihr befreit zu werden, war eine der Hoffnungen auf die Ewigkeit, die er sich vor seinem Tod auf einen Trostzettel schrieb.[6]

II.

Wie war Melanchthon auf diese Höhe des Ruhmes und der Anfeindung gelangt, oder: wie konnte es dazu kommen, daß einerseits die Hoffnung auf eine universale protestantische Reform, oder die Angst vor ihr, sich vorzüglich an seine Leistung heftete, andererseits die Sorge, das Evangelium Luthers, die Reformation der Kirche, werde durch ihn so weit verwässert, daß die falsche, götzendienerische Kirche des päpstlichen Antichrist sie wieder in sich aufsaugen könnte?

A. Die Antwort liegt in dem klar zweiteiligen Bildungs- und Karrieregang Melanchthons, der humanistisch-erasmischen Schulung des 14- bis 21jährigen 1511-1518, und der lutherisch-pau-

linischen Lebenswende, die er 1518/19 erlebte, als er von Tübingen nach Wittenberg auf den neuen Lehrstuhl des Griechischen an der Artistenfakultät berufen wurde. Er mußte von Tübingen fort; denn im Unterricht für Knaben laufe er Gefahr, wieder zum Knaben zu werden, wie er seinem Gönner Reuchlin schrieb[7]; und dieser empfahl ihn dem sächsischen Kurfürsten und drängte ihn hinaus ins Exil aus der kulturell so viel höherstehenden Heimat, hinaus in die östliche Provinz, unter deren verhältnismäßiger Rohheit auch Luther oft gelitten hat. Wenn er weiterkommen wolle, müsse er gehen; denn „der Prophet gilt nichts im eigenen Vaterland“. Als Reuchlin den Zögling aber in den eben jetzt entstehenden reformatorischen Bruch geraten sah, versuchte er ihn wenig später nach Süddeutschland, Ingolstadt, zurückzuholen – vergeblich, denn Melanchthon hatte seine Entscheidung getroffen, und keiner der zahlreichen späteren Rufe brachte ihn mehr vom ungeliebten Wittenberg fort, das durch ihn neben Luther zur Pflanzstätte der erneuerten Kirche und Bildung, zu einem Zentrum der Besetzung von Pfarreien und Lehrerstellen in allen Richtungen Deutschlands, des Ostens und skandinavischen Nordens wurde. Auch den letzten befreienden Ruf 1552 nach England, der ihn in der Notzeit erreichte, lehnte er – anders als der Straßburger Reformator Martin Bucer – ab, zu seinem Glück; denn im nächsten Jahr erreichten ihn aus England die Nachrichten von den für die protestantischen Führer und Bischöfe aufgerichteten Scheiterhaufen; Bucer hatte das Glück des zeitigen Todes, nur sein exhumierter Leichnam wurde verbrannt.

B. Melanchthon entstammte einer Schicht süddeutsch-bürgerlicher Ehrbarkeit, dem Handwerkerpatriziat, und die freundschaftliche Nähe dieser Familie von der Seite der Großmutter her zu dem großen, in Florenz gebildeten Juristen und Hebraisten Johannes Reuchlin zeigt an, daß hier Wille zu Bildung und Nähe zum landesfürstlichen Regiment bestand; der Name Philipp wurde ihm nach dem pfälzischen Kurfürsten gegeben, in dessen Dienst der Vater als Waffen- und Rüstungsschmied gestanden hatte. Heidelberg, Stuttgart und Tübingen sind Bezugsorte der Jugend; ehrbare und ernste Frömmigkeit sind Elternerbe. Als den

Kindern beigebrachter Vers der Mutter ist ein Vers überliefert, den Melanchthon, als er lateinische Verse schmieden lernte, ins Latein übersetzt hat:

Wer mehr will verzehren,
denn sein Pflug kann ereren,
der wird zuletzt verderben
und vielleicht am Galgen sterben.

„Der muß an der Haustür betteln gehen, oder Diebstahl wird ihn an den Galgen bringen“, übersetzt Philipp.[8] Durch die Lateinkunst des Knaben wird Reuchlin auf ihn aufmerksam, bewegt ihn zum Griechischen, in dem er gleiche Fertigkeit erwirbt, und wenige Jahre später lernt er nach Reuchlins „Hebräischen Grundbegriffen“ so viel Hebräisch, daß er in Wittenberg die Hebräischvakanz vertreten kann. 14jährig wird er in Heidelberg Baccalaureus, 16jährig in Tübingen Magister der freien Künste und erwirbt sich durch klassische Editionsarbeit bald einen solchen Ruf als brillanter junger Humanist, daß Erasmus ein öffentliches Lob ausspricht. Und er gewinnt in Tübingen ältere Studentenfreunde, die wie er selbst wenige Jahre später, 1518, für Luther gewonnen und zu den großen Reformatoren in Süddeutschland gehören werden. Nichts davon ist vorgezeichnet: es ist eine moderne Studentenelite, die an Klassikern und humanistischen Studienzielen interessiert ist, Erasmus als Leitstern ansieht und mit ihm dem scholastischen Wesen der höheren Fakultäten, insbesondere der Theologie, mit Reserve gegenübersteht. Und selbstverständlich wird sie – wie übrigens auch Luther in Wittenberg – von der Anfeindung Reuchlins durch Kölner Dominikaner und von Reuchlins Anzeige in Rom berührt. Ausgangspunkt war Reuchlins Warnung vor Verbrennung der jüdisch-kabbalistischen, angeblich Christus lästernden Bücher. Verstockte ungebildete „Dunkelmänner“, die barbarisches Schullatein schrieben, in dem es von Sprach- und Gedankenfehlern wimmelte, standen gegen die mit Recht berühmten Männer der neuen klassischen Bildung, selbstverständlich alle auf Reuchlins Seite. Die Dinge sind bekannt, auch wie der Reuchlinprozeß selbstverständlich auf die öffentliche Parteinahme im Lutherprozeß ab 1518 einwirkte. Reuchlin, Lu-

ther, Erasmus – das schien 1518 eine Front zu sein. „Was Erasmus leise sagt, sagt Luther laut“, schrieb der Elsässer Martin Bucer 1518 nach der Heidelberger Disputation über die Theologia crucis und gloriae an den Sekretär des Erasmus im Elsaß.[9] Aus den alten biblischen und patristischen Quellen erneuertes Christentum, das war die unbestimmte Reformtendenz; Erasmus sprach von der einfachen „Philosophie Christi“, die ein jeder Getaufte, auch Bauer und Handwerker, nach und nach erlernen könnten; durch sie würden Menschenbildung, Tugend und Kirchenreform vorankommen. Man kann sich die Begeisterung dieser Studenten fürs Lateinische und Griechische der alten Autoren nicht groß genug vorstellen; darin lag Zukunft, und darin knüpften sie Freundschaft fürs Leben.

C. In diesem Herkunftsmilieu liegt übrigens schon eine gewisse soziale Verwandtschaft zu Luther, dem zum Juristen bestimmten sozialen Aufsteiger von hohem Intellekt und aus ähnlicher Ehrbarkeit; aber die humanistische Ausbildungrichtung berührte Luther doch nur beiläufig, er ging gleich in die Schultheologie – wuchs dann allerdings in die humanistischen Tendenzen hinein, als deren Meister er dann ab 1518 Melanchthon lebenslänglich neben sich hatte: eine produktive Symbiose und gegenseitige Befruchtung, die Wittenberg zum Zentrum des geistigen Lebens in Deutschland machte. Wenn Luther später einmal sagte: er, Luther, „habe die Sache des Evangeliums, Melanchthon auch die richtigen Worte für die Sache, Erasmus dagegen bloß die schönen Worte ohne die Sache zu treffen, und Karlstadt weder Worte noch die Sache“ (das letztere hätte er auch für Zwingli gesagt) – so meinte er das ernst, obwohl er sich selbst verkleinerte.[10] Melanchthon hat er nie der Abweichung vom Evangelium geziehen, auch nicht in der Frage von Abendmahl und freiem Willen, Melanchthons Sprache für die christliche Lehre hat er ihrer Klarheit und Deutlichkeit wegen bewundert. Erst die Ultralutheraner nach seinem Tode und die neuere Dogmengeschichte haben Melanchthon zum Abschwächer der Einsichten Luthers gemacht, nicht ohne Gründe, aber eben doch abweichend von Luthers eigenem Urteil. Das ist für die Interpretation beider nicht ohne Bedeutung. Wenn schon, so kann man hierin Grenzen erkennen, die beide hatten.

Auf noch eine im sozialen und kulturellen Charakter liegende Verwandtschaft der beiden kann man aufmerksam machen: die Abneigung, ja den Widerwillen beider Vertreter einer intellektuell disziplinierten bürgerlichen Ehrbarkeit gegen barbarisch ungeschliffenes und zur Zuchtlosigkeit neigendes Wesen, gegen den „rasenden Pöbel“, gegen die Verweigerung vor der Disziplin auch des modern sprachlich geschulten Denkens. Luther klagt 1525 einmal über mystisch ergriffene bäuerliche Gemeindeglieder Karlstadts in Thüringen, die vor lauter Geistergriffenheit auch „bürgerliche Zucht und Sitten“ vergäßen[11], und in ihrer Reaktion auf Thomas Müntzer und den Bauernaufstand gehen Luther und Melanchthon völlig überein. Thomas Müntzer hat etwas Richtiges gesehen, wenn er den Wittenbergern ihr Stadt- und Gelehrtenmilieu vorwarf. Freilich ist damit nicht entschieden, wer der wahre Freund des gemeinen Mannes war. Genug – daß Studium eine Sache geistiger Disziplin ist, Kirchenreform eine Sache geordneten Verfahrens, und erasmische Parolen vom Evangelium für alle eine billige Parole, wenn man nicht Sorge trägt, wie tatsächlich das Evangelium, keine Verwechslung desselben zu allen kommt, das hat Luther und Melanchthon in den Erfahrungen der zwanziger Jahre auch verbunden, das haben sie hier auch neu gelernt und es zeigt einen verwandten sozialen Typ an. Man mag ihn den Typ des intellektuellen Aufsteigers aus der bürgerlichen Stadtehrbarkeit mit enger Bindung an das fürstliche oder städtische Regiment nennen. Melanchthon hat übrigens seine Herkunftssphäre gewahrt, als er 1520 eine Wittenberger Bürgermeistertochter heiratete, wie Luther „nach oben“ geheiratet hat, als er eine „von Bora“ zur Ehe nahm, freilich eine entlaufene Nonne, die unterzubringen war, dennoch eine resolute Landadelstochter.

D. Die lebensentscheidende Wende ereignete sich für Melanchthon, als der brillante junge Humanist, der sein erasmisches Programm der artistischen Studienreform im August 1518 als den Weg zu Christus vorgestellt hatte, im folgenden Jahr, so muß man es sagen, im Wittenberger Bannkreis Luthers Christus als den Bringer persönlichen Gewissensfriedens verstehen lernte.

Das vollzog sich im Studium des Römerbriefes, dieses Schlüsseltextes der Reformation, den er mit den Augen des jetzt eben erreichten Standes der theologischen Klärung Luthers selbständig las. Erinnern wir uns: die schroffe Abrechnung mit der scholastischen Verdienst- und Gnadenlehre hatte Luther drei Jahre zuvor in seiner Römerbriefvorlesung vollzogen, ein Jahr zuvor universitätsöffentlich disputiert. Hinzugekommen war eben im Jahr 1518 durch den römischen Prozeß wegen des Ablasses die Zuspitzung des Evangeliums der reinen Glaubensgerechtigkeit auf die Behauptung der im persönlichen Vergebungswort begründeten persönlichen Vergebungsgewißheit, in der das Gewissen des Büßers Frieden findet. Das war die Vollendung im Verständnis der Glaubensgerechtigkeit; „das hat mich zum Christen gemacht", wie Luther sagte[12], und eben das, forderte im Oktober in Augsburg der Kardinallegat von ihm, habe er zu widerrufen; denn „in Furcht und Zittern", ohne solche absolute Gewißheit, habe der Christ, den Gnadenmitteln der Kirche vertrauend, zu „schaffen, daß er selig werde". Der Verdacht, in Rom regiere der endzeitliche Antichrist, der im Namen Christi das Evangelium verbiete, keimte in Luther auf. In diesem für die europäische Geschichte so folgenreichen Moment einer biblischen Auseinandersetzung lernte Melanchthon aus Paulus, daß Luther als christlicher Theologe recht habe. Christus ist nicht nur der Tugendlehrer und Beispielgeber der erasmischen „Philosophie Christi", er ist im Vergebungswort der Geber persönlichen Gewissensfriedens für den, der dies Evangelium als für ihn geltend glaubt. Dies aber hilft besser als Gebot und Beispiel zur Besserung des Lebens. Melanchthon wurde weiter 1519 zur grundsätzlicheren Traditionskritik befreit, als er fand, daß Luther auch mit dem Satz, Konzilien könnten auch irren, recht habe: früher als Luther wandte er das auf die von einem Konzil des Mittelalters verkündete Lehre von der Substanzaustauschung der Elemente in der Eucharistie und auf die Lehre vom unverlierbaren Stempel, den die Priesterweihe verleihe, an: biblisch unbegründete, bibelfremde philosophische Zutaten der Kirche. Sie können nicht verpflichtendes Dogma sein, sagt der 22jährige, als er den Grad eines Baccalaureus der Theologie erwirbt. „Kühn, aber wahr", kommentiert Luther, und übernimmt diese Thesen[13]. Melanchthon ist zum Geburtshelfer bei der traditions- und kirchen-

kritischen Entfaltung der reformatorischen Theologie geworden. Er hat, wie er in seinem Testament sagt, „von Luther das Evangelium gelernt“[14], und er hat der Entfaltung von Luthers Traditionskritik einen Schub nach vorne gegeben. Der Höhepunkt dieser Phase in Melanchthons Werden liegt in seiner Anleitung zum Schriftstudium aus Paulus, die er 1521 – Luther ist auf der Wartburg – in den „Allgemeinen theologischen Grundbegriffen“, den „Loci communes“ veröffentlicht hat, der ersten systematischen Zusammenfassung der reformatorischen Theologie, die Luthers vollen Beifall gefunden hat. Melanchthon ist hier so extrem Luther nah, daß er auch den selbst für Luther extremen philosophischen Satz aus einer Schrift von Ende 1520 übernimmt, daß „alles“ in der Welt „aus Notwendigkeit geschieht“[15], den Satz, der Erasmus das Stichwort zum offenen Widerspruch gegen Luther gibt und dem Melanchthon selbst später eine breite Entfaltung der Handlungsfreiheit der gottgegebenen Vernunft als des Bildes Gottes im Menschen in den Dingen des zivilen Lebens entgegengesetzt hat. Auch dies steht aber nicht im Widerspruch zu Luther, der die bürgerliche Handlungsfreiheit, das „göttliche“ Vernunftvermögen in Wissenschaften, Kunst und bürgerlichem Leben immer anerkannt, nur als „fast ein Nichts“ gegenüber dem theologisch entscheidenden Satz bezeichnet hat, daß der Mensch allein aus Glauben vor Gott gerecht werde[16] und daß hier, im Verhältnis zu Gott, also nichts in des Menschen Freiheit und Verdienst stehe. In der extremen Polemik sagt der frühe Luther nur: wenn man den Blick von der offenbaren Handlungsfreiheit im natürlichen Leben zu Gott erhebe, stehe auch diese Freiheit unter der Klammer der göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung. Melanchthon folgt ihm 1521 bis in dies Extrem; später differenziert er säuberlich, weil der begrenzten Freiheit, die der Mensch von Gott hat, in einer umfassenden Lebenslehre ihre gebührende Aufmerksamkeit auch zuteil werden muß. Der Mensch muß wissen, was er vermag und Gott von ihm fordert, und hierfür Anleitung empfangen, ebenso wie er wissen muß, was er vor Gott nicht vermag; das eine braucht das andere, wie das andere das erste braucht, soll die Welt der evangelischen Kirche nicht einer Kulturbarbarei verfallen, in der der rechte Glaube der wenigen der Faulheit und Bildungsunlust der vielen Vorschub leistet.

Ich habe damit schon das andere große Thema der theologisch-philosophischen Weiterentwicklung Melanchthons angedeutet, die sich schon ab 1524 andeutet und ihre ersten Impulse wohl bereits am Ende des Jahres der ersten Loci empfangen hat. Damals begegnete Melanchthon in Wittenberg dem enthusiastischen Geist prophetisch erweckter Christen, die ihn mit ihrer Behauptung, die Kindertaufe habe keinen Schriftgrund, in ernste Begründungsschwierigkeit brachten. Es folgten Müntzers Gottesreichkampf und der Bauernkrieg, die Erfahrungen auf dem Lande bei der Neuordnung der Kirchen, die Entwicklung des Täufertums mit dem Extrem des Täuferreiches zu Münster. Es folgte insgesamt die mühselige und jahrzehntelange Alltagsarbeit für Kirchen und Schulen in allen Landen in Zusammenbruch des Alten und einem Neubau, der sozial, politisch und kulturell lebensfähig und dem Wort Gottes gemäß sein sollte. Die Dinge spielten sich nicht in einem abstrakten sozialen Raum ab; der wahre Herzensglaube der wenigen wahrhaften Christen konnte nicht in einer separierten Kerngemeinde Gestalt gewinnen, er hatte sich in einer Welt von Getauften zu bewähren, die erzogen, gebildet werden mußte und in der die Chance, wahrhafte Christen lehrend zu bilden, nicht zu vertun war. Von der Universität und den Schulen beginnend, war das allgemeine Gesetz Gottes für alle Menschen lehrend und bildend zu entfalten als ein unabtrennbares Umfeld für die so andere Predigt des Evangeliums von der reinen Glaubensgerechtigkeit. Diese freilich konnte nicht aus dieser Lehre von der Kultivierung der gottgegebenen natürlichen Kräfte entstehen. Dialektik und Redekunst, Physik und natürliche Ethik und Politik mußten von der Trivialschule über das Gymnasium bis zur Hochschule eingeübt werden, und der beste Text hierfür wurde von Melanchthon wieder in dem Aristoteles entdeckt, dessen theologischen Mißbrauch er mit Luther angeprangert und dessen reine Textedition er sich einst vorgenommen hatte. Dazu etwas, was sich bei Aristoteles nicht fand: die Astronomie, der schon die Florentiner Renaissance Vorzeichen für den Lauf der irdischen Dinge am Ende der Zeiten entnommen hatte. Gott macht sich allen Menschen durch die mathematische Ordnung der Schöpfung, durch die organische Bildung der Natur, durch den Lauf der Gestirne, durch Aufstieg und Fall der Staaten in der Geschichte, durch die ins Herz geschriebe-

ne Unterscheidung von Ehrbar und Schändlich bekannt, unmißverständlich aber gibt er sich durch seine Gebote und das Wort des Evangeliums zu erkennen. Der Glaube erkennt Gottes Ordnung in Natur und Geschichte mit größerer Deutlichkeit als die Vernunft, aber er entdeckt, was schon die Vernunft wissen kann. Über allem ist Gott ein freier Herr seiner Werke, der in ihren Lauf eingreifen kann, wenn der bedrängte Fromme hierum zu ihm betet. Die ganze Natur dient der Ermahnung zur Frömmigkeit und zur Warnung vor Gottes Strafen. Sterne und Kometen, Mißgeburten, Angstträume und die Entdeckung der Heilquellen in Pyrmont sagen dem Frommen etwas, was er im Glauben ernst bedenkt, vor allem aber sagt ihm solches der schreckliche Lauf der Dinge in der zerrissenen Staatenwelt. Alles dient dazu, Glauben zu bewähren und treu zu arbeiten am lauteren Wort und an der menschlichen Kultur im kleinen. Zufluchtstätten dieser bedrohten Kultur sind in dieser gefährlichen Zeit die Städte, auf sie richtet sich die Hoffnung Melanchthons. Die Deutschen sind in ihrer Masse ein barbarisches und mörderisches Volk – dieser Ton kehrt vom jungen bis zum späten Melanchthon wieder; darum ist beides nötig, lautere Predigt von Buße, Gesetz und Evangelium und Schulbildung, das Evangelium des Trostes für die, die es recht fassen, das Gesetz für die, die es als Entschuldigung ihrer Faulheit mißverstehen, die getaufte Masse; die natürliche Bildung muß für alle und gerade auch fürs rechte Verständnis der christlichen Freiheit systematisch gelehrt werden. So fern ist das nicht selbst vom frühen Luther, der gesagt hatte, die „Groben“, fürs Evangelium Tauben müsse man mit dem Gesetz zwingen, äußerlich Ordnung zu halten.[17] Melanchthon war der Praeceptor, der das Gesetz in einfachen Schulunterricht hinein entfaltete. Den brauchen auch Christen und zukünftige Pfarrer.

III.

Melanchthons Lehrbücher der Artes und seine wissenschaftliche Darlegung der Schriftlehre in den „Loci“ haben nach seinem Tode – neben anderen Lehrbüchern – für mehr als ein halbes Jahrhundert gewirkt, aber schon im 17. Jahrhundert sind wenigstens

seine aristotelische Physik und seine Astronomie an dem Durchbruch experimenteller Wissenschaft und neuer Mathematik zerbrochen; seine Art der Gottesbeweise aus der Ordnung der Natur haben in der Aufklärung ein hundert Jahre längeres Leben gehabt, bis auch jedenfalls für die Wissenschaft sie zerbrachen. Immerhin sind das natürliche Sittengesetz im Innern und der gestirnte Himmel noch für Kant Bestätigung eines moralisch zu glaubenden Gottes, der nach ausgleichender Gerechtigkeit richtet. Melanchthons wissenschaftliche Grenze ist es, daß er im Stil des Mittelalters und des Humanismus die Welt nur nach, obzwar gereinigten, antiken Texten interpretiert. In der sprachlichen Bildung ist seine Nachwirkung eine viel längere, in der Heranziehung der Geschichte als Exempel leidet er wiederum daran, daß er Geschichte nur der Bibel und den Autoren entnimmt, sie nicht kritisch durch die Überlieferung hindurch sucht, wie es die Wissenschaft seit dem 17./18. Jahrhundert fordert. Dieselbe Grenze steht zwischen uns und einem Teil der Schriftauslegung Melanchthons. Das gilt aber auch für unser Verhältnis zu Luther. Als Beispiel diene nur die biblische Endzeitweissagung und die Rede vom Teufel und Antichrist.

Lassen wir Melanchthon aber in seiner Zeit, so schrumpft die Differenz zu Luther beträchtlich zum Terminologischen und zur Akzentuierung, und Melanchthons Sprache hat der Luthers gegenüber auch manches für sich. An Teufel und Antichrist hält er wie Luther und die Tradition fest, aber er sieht doch die Gegner, in denen Luther „des Teufels Larven“ sieht, mehr als dieser als Menschen, an deren Vernunft und Glauben man appellieren kann. Auch bei Luther übrigens entdeckt man in diesem Vergleich, daß die Rede vom Teufel oft etwas Polemisch-Uneigentliches hat. Der Teufel ist es, der das Evangelium in seiner Einfachheit vernichten will. Die Menschen, die dem dienen, sind es eigentlich nicht, nicht selbst jedenfalls.[18]

Es bleibt die von Heinrich Bornkamm gestellte Frage, ob Luther in Melanchthon nicht einen allzu sehr humanistisch zeitgebundenen „Philosophen“ gefunden hat, der die in die Neuzeit und Zukunft weisenden Elemente seines theologischen Denkens an eine

für uns vergangene Zeit gebunden hat. Er selbst hat dies jedenfalls nicht so gesehen[19]; in seiner Zeit war Melanchthon der Glücksfall für ihn und für die Ausbreitung des Evangeliums als einer erzieherischen Lehre für wahre Glaubende und für bloß Getaufte. Gottes Berufung ging an alle, auch wenn nicht alle sich als Auserwählte bewähren. Solange man erzieherisch wirken kann, muß man es auch mit allen Kräften tun. Diese Leistung ist keine geringe, und es ist – formal gesehen, nicht in allen Inhalten – eine bleibende Leistung, eine gegenwärtige Aufgabe. Die Universitäten leben unter schwierigen Verhältnissen – sie waren zur Zeit Melanchthons gewiß nicht leichter als sie es heute sind – von Lehrern seines Schlages.

Anmerkungen

Die folgenden Belege beschränken sich im ganzen auf Zitatnachweise.

1 Heinrich Bornkamm, Philipp Melanchthon, in: Ders., Das Jahrhundert der Reformation, Göttingen[2] 1966, S. 55-68; ders.: Humanismus und Reformation im Menschenbild Melanchthons, ebd. S. 69-88. Das letztlich kritische Urteil über die geistesgeschichtlichen Folgen der melanchthonischen Verständnisgrenzen im Verhältnis zu Luther verbindet sich bei Bornkamm mit der sorgfältigsten und wärmsten Würdigung Melanchthons als Person und Denker in seiner Zeit. Bornkamm hat die Ansätze seines Luther- und Melanchthonbildes ab 1921 in Berlin von Karl Holl empfangen, dem großen Kirchenhistoriker dieser Universität neben Harnack von 1906-1926; Holl seinerseits entwickelte Ansätze Albrecht Ritschls weiter, der Harnacks liberale Sicht der Dogmengeschichte inspiriert hatte.

2 Richard Nürnberger in der Einleitung zu seiner Ausgabe der humanistischen Schriften: Melanchthons Werke in Auswahl (Hg. R. Stupperich), Bd. 3, Gütersloh 1961, S. 9.

3 Adolf Harnack, Philipp Melanchthon...Rede in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin am 16. Februar 1897. In: Ders., Reden und Aufsätze I, Giessen 1904, S. 171-191.

4 Karl Hartfelder, Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Monumenta Germaniae Paedagogica 7), Berlin 1889.

5 13.8.1554. Monumenta Ignatiana Rom 1903-1948ff., Epp. VII, Nr. 4709. Ignatius von Loyola, Deutsche Werkausgabe I (Briefe und Unterweisungen, übersetzt von Peter Knauer), Würzburg 1993, S. 615.

6 Unten zitiert bei R. Hansen, Anm. 1.

7 „Repuerasco inter pueros“, 12.7.1518, Melanchthons Briefwechsel, Regesten I, Stuttgart 1977 Nr. 19 (Hg. Heinz Scheible); Werke in Auswahl 7,1 (Hg. Hans Volz), Nr. 3, S. 33.

8 CR 10 (Halle 1842), Sp. 470 (Nr. 1). „Is mendicando victum petat ostia pulsans,/ aut feret huic tristem crux laqueusque necem.“ „Ereren“ nach Grimm, Deutsches Wörterbuch, die den gleichen Vers anführen: exa rare, erackern.

9 1.5.1518 an Beatus Rhenanus. Martin Buceri Opera, ser. 3, Correspondance I, Hg. Jean Rott, Leiden 1979, S.61, Z. 55: „Quae ille (Erasmus) duntaxat insinuat, hic aperte docet et libere“.

10 Luther, WA TR 3, Nr. 3619 (1.8.1537): „Res et verba Philippus, verba-sine re Erasmus, res sine verbis Lutherus, nec res nec verba Carolosta-

dius“. Luther habe das mit Kreide auf seinen Tisch geschrieben, ebenso wie die Abendmahlsworte „Das ist mein Leib“ 1529 beim Marburger Gespräch mit Zwingli.

11 WA 18; 84,27 (Wider die himmlischen Propheten).

12 An Karlstadt 14.10.1518: „Ich will nicht zum Ketzer werden mit dem Widerspruch der Meinung, durch welche(n) ich bin zu einem Christen geworden“; WA Br 1, Nr. 100. S. 217,60.

13 An Staupitz 3.10.1519, WA Br. 1, Nr. 202, Z. 33. Melanchthons Baccalaureatsthesen in Werke in Auswahl I (1951), S. 24f.

14 von Harnack (oben Anm. 3) zitiert.

15 Luther übernimmt diesen Satz in seiner „Assertio“ seiner von Rom verurteilten 41 Sätze aus den vom Konzil zu Konstanz verurteilten Sätzen John Wyclifs; WA 6; 146,7. 1525 hat Luther selbst diesen Satz gegen Erasmus durchaus einschränkend interpretiert; er habe mit ihm nichts anderes sagen wollen, als auch Erasmus (im Widerspruch zu seiner eigenen Definition der Entscheidungsfreiheit zum Guten und Bösen) anerkenne, daß der Mensch nämlich ohne Gottes besondere Gnade das Gute weder wollen noch vollbringen könne. WA 18,667f.

16 Disputatio de homine 1536, WA 39 I, 175ff., Thesen 4, 11. 32.

17 Von den guten Werken 1520; WA 6; 213,35.

18 Kurt-Victor Selge, Die eschatologisch-apokalyptische Dimension in der Theologie Luthers, in: Storia e figure dell’Apocalisse fra ‘500 e ‘600 (Atti del 4o Congresso internazionale di studi gioachimiti...1994, hg. Roberto Rusconi), Rom 1996, S. 127-144.

19 Abgesehen von seiner Ablehnung des Glaubens Melanchthons an die Vorzeichen, die die Sterne geben.

Reimer Hansen

Melanchthon und die Friedensfrage in der Reformationszeit

Auf dem vielzierten kleinen Blatt, dem der sterbende Philipp Melanchthon die Gründe anvertraut hat, weshalb er den Tod nicht fürchte, steht auf der linken Seite: „Du scheidest von den Sünden. Du wirst von der Mühsal und von der Wut der Theologen befreit: *Discedes a peccatis. Liberaberis ab aerumnis, et a rabie Theologorum*“[1]. Diese beiden kargen Sätze haben, wann und wo auch immer sie ins Gedächtnis gerufen wurden, sympathetische Emotionen geweckt. Das gilt nicht minder für die Gedenkartikel und -reden, die in diesen Tagen aus der Distanz von mittlerweile gut 14 Generationen seinem 500. Geburtstag gewidmet sind, wie für jene Historiker, die sich die Selbstverpflichtung auferlegt haben, nicht anders als *sine ira et studio* schreiben zu wollen, namentlich für Leopold von Ranke[2]. Der heute wohl beste Kenner Philipp Melanchthons, Heinz Scheible, hat die „Vorstellung eines von wütenden Gegnern gehetzten alten Mannes“, der sich auf die Erlösung von der *rabies Theologorum* freue, als „einseitig“ bezeichnet und darauf verwiesen, daß seine letzte Lebenszeit zugleich ihre glücklichen Seiten gehabt habe[3]. Dennoch bleibt auch bei solcher Relativierung und Objektivierung der historische Befund eines bitterbösen Theologenstreits, der den Lebensabend Melanchthons bis aufs Sterbelager erheblich belastet und betrübt hat.

Eine andere, der *rabies Theologorum* gleichsam diametral korrespondierende bemerkenswerte Konstante in der Beurteilung Melanchthons ist die einhellige Betonung des bestimmenden irenischen Grundzugs seiner Persönlichkeit im Denken wie im Handeln. Nimmt man beides zusammen, so stellt sich geradezu selbstverständlich die Frage nach dem inneren Zusammenhang oder dem Spannungsverhältnis von irenischer Grundhaltung und offenem Streit, Konflikt oder Krieg sowie ihrer konkreten Gestaltung im Verlauf seiner Biographie. Ihr soll im fol-

genden unter der Themenstellung *Melanchthon und die Friedensfrage in der Reformationszeit* historisch und systematisch nachgegangen werden.

I.

Die Reformation bildete den Auftakt und die erste Teilepoche des übergreifenden Konfessionellen Zeitalters, das weiterhin auch die Kapitel: Gegenreformation, Katholische Reform, Konfessionalisierung und Glaubenskriege umfaßt. Im Konfessionellen Zeitalter der europäischen und namentlich der deutschen Geschichte war die Friedensfrage zentral mit der durch das öffentliche Auftreten Martin Luthers ausgelösten Glaubensspaltung der abendländischen Christenheit verknüpft. Luther selbst und der maßgeblich von ihm geprägten reformatorischen Bewegung war es um die grundlegende, allein an der Heiligen Schrift orientierte innere Erneuerung der Kirche Christi, keinesfalls jedoch um ihre Entzweiung oder gar ihren Zerfall in Konfessionen und Sekten gegangen. Papst und Kaiser hatten alles daran gesetzt, die Einheit der Christenheit und ihrer *Ecclesia universalis* zu erhalten und nach dem Bruch wiederherzustellen. Aber die Unvereinbarkeit der Zielsetzungen von Reformation auf der einen, Katholischer Reform und Gegenreformation auf der anderen Seite führte, nachdem sich keine von beiden in heftigen und erbitterten konfessionellen Konflikten und Kriegen hatte durchsetzen können, zur bleibenden Spaltung und Konfessionalisierung der europäischen Christenheit.

Dabei war der konfessionelle Konflikt von Anbeginn weit mehr als nur eine kirchliche oder theologische Angelegenheit. Er war auf das engste mit der Verfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und dem werdenden europäischen Staatensystem verflochten. Das Friedensproblem des Konfessionellen Zeitalters war zwar wesentlich vom tiefen Gegensatz der zerstrittenen Glaubensparteien bestimmt, aber es hätte sich nicht hinreichend im Wege eines spezifischen Religions-, richtiger: Konfessionsfriedens lösen lassen, da es zugleich in vielfältiger Wei-

se die inner- wie die zwischenstaatliche Friedensordnung, insonderheit den Reichslandfrieden und den europäischen Staatenfrieden mitbetraf.

Die Friedensfrage im Konfessionellen Zeitalter läßt sich indes auch in anderer Hinsicht nicht allein auf den Gegensatz und Konflikt der Glaubensparteien zurückführen. Wie anders, wenn nicht in den angedeuteten Zusammenhängen der Reichsverfassung, reichsständischer Interessen- und europäischer Mächtepolitik ließe sich – um nur einige Beispiele anzuführen – triftig erklären, daß der protestantische Reichsfürst Moritz von Sachsen im Schmalkaldischen Krieg gegen seine Konfessionsverwandten auf seiten des Kaisers stand oder der katholische König von Frankreich, der *Rex christianissimus*, sich mit den protestantischen Reichsständen gegen den katholischen Kaiser und gar mit dem türkischen Sultan gegen den *Rex catholicus*, den König von Spanien, zusammentun konnte, wie die Verbindung des Hauses Habsburg mit den iranischen Safaviden oder schließlich die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den osmanischen Türken? Diese wenigen Hinweise müssen hier angesichts der bemessenen Zeit meines Referats genügen, um die Komplexität und Interdependenz der Friedensfrage im Konfessionellen Zeitalter wenigstens anzudeuten, bevor das eigentliche und engere Thema, Melanchthons Haltung und Verhältnis zur Friedensfrage in der Reformationszeit, ausgeführt werden soll.

II.

Die von Wittenberg ausgehende Reformation hat sich dem öffentlichen Gedächtnis unter dem beherrschenden Eindruck der historischen Gestalt Martin Luthers eingeprägt. Wenn hier aus gegebenem Anlaß sein engster Weggefährte und Freund behandelt werden soll, sind damit keine Abstriche an seiner überragenden Bedeutung verbunden, wohl aber eine selektive Erörterung und die individuelle Würdigung der bedeutendsten Persönlichkeit neben ihm. Bei der Formulierung des gestellten Themas schien dies geradezu selbstverständlich, da neben Martin Luther auch Philipp

Melanchthon eigene wegweisende Antworten auf die Friedensfrage der Reformationszeit wie des Konfessionellen Zeitalters gegeben und überdies in bemerkenswerter Übereinstimmung von Denken und Handeln gleichsam verkörpert hat. Melanchthon war 1518 im Alter von 21 Jahren auf den Lehrstuhl für Griechisch an die Universität Wittenberg berufen worden und dort alsbald zum überzeugten Anhänger und engen Vertrauten Luthers geworden, der gerade erst seinen Weg als Reformator begonnen hatte. Anders als Luther stand Melanchthon unter dem bleibenden Einfluß der humanistischen Lehren des Erasmus von Rotterdam. Erst durch den Anschluß an Luther hat er zur Reformation gefunden, ist der Erasmianer zum Lutheraner, der Humanist zum Reformator geworden.

Martin Luther sah die menschliche Natur durch den Sündenfall derart verdorben, daß sie nur unter der Schwertgewalt der weltlichen Obrigkeit äußeren Frieden halten könne, *gleych wie man eyn wild böße thier mit keten und banden fasset, das es nit beyssen noch reyssen kan nach seyner artt,* schreibt er 1523 in seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.* Wenn daher jemand die Welt nach dem Evangelium regieren und alle Obrigkeit mit der Begründung aufheben wolle, sie sei unter getauften Christen nicht mehr vonnöten, würde er nur *den wilden bößen thieren die band und keten aufflößen, das sie yderman zu ryssen und zu byssen.* So würden sie unter dem christlichen Namen die evangelische Freiheit mißbrauchen, wie es jetzt schon etliche trieben. Gott habe die weltliche Obrigkeit verordnet, weil sonst einer den anderen fressen würde, *das niemant kund weyb und kind zihen, sich neeren und Gotte dienen*[4].

Melanchthon stimmte darin grundsätzlich mit Luther überein, daß das weltliche Regiment vornehmlich dazu diene, für Frieden zu sorgen, damit man – wie er bereits in seiner frühen Schrift *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* aus den Jahren 1521 oder 1522 ausführte – Kinder erziehen, Nächstenliebe üben und Gott dienen könne[5] oder – wie es ausführlicher in seiner Schrift von anrichtung der Latinischen Schuel aus dem Jahre 1543 heißt – *nicht allein ein sanfft Leben habe, sondern das*

man in solchem Friede Gott erkennen lerne, die jugend auffzihe zu Gottes erkenntnis vnd guter tugend. Dies alles werde in vnfrieden vnd Kriegen seer verhindert[6]. Beide berufen sich dabei immer wieder auf Paulus, insonderheit seinen Brief an die Römer, Kapitel 13.

Melanchthon teilte allerdings nicht Luthers anthropologischen Pessimismus. Dieser merkliche Unterschied dürfte kaum zufällig sein, da er den christlich zivilisierten Menschen auch in Anbetracht des Dogmas von der Erbsünde – in der Terminologie des klassischen Altertums und seiner humanistischen Renaissance – für fähig hielt, Wildheit und Barbarei durch die fortwährende Anstrengung umfassender Bildung dauerhaft zu überwinden, denn dem Menschen sei, wie er in der frühen Schrift über den Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Frömmigkeit ausführt, von Gott Vernunft und Verstand eingepflanzt worden, *das er helt, man sol niemant beschedigen, man sol gemeynen frid erhalten, man sol zucht erzeygen vor yedermann. Also weyt streckt sich menschliche fromkeyt, als weyt menschliche vernunfft von yhr selb sehen mag*[7]. Erziehung und Schule, Unterricht und Studium der Wissenschaften würden ihn in den Stand setzen, die geradezu entelechisch verstandene, von Gott eingepflanzte Befähigung zu Frieden und Zucht durch Edukation und Zivilisation wirksam zu entfalten. Als Humanist war er zutiefst davon überzeugt, daß Wissenschaft die Menschen und ihre Lebensumstände bessere, daß sie zu Menschlichkeit führe, daß Humanismus Humanität hervorbringe. „Du weißt sehr wohl“, schrieb er 1520 an den Hofkaplan und Geheimsekretär Friedrichs des Weisen, Georg Spalatin, „welche Verwüstung alles Guten dem Untergang der Wissenschaften folgt. Durch Unkenntnis der Wissenschaften geraten Religion, gute Sitten und alles, was wahrhaft menschlich und göttlich ist, ins Wanken: *quae rerum omnium bonarum vastitas literarum ruinam sequatur. Religionem, mores, humana divinaque omnia labefactat literarum inscitia“*. Ja, dann werde schließlich die Barbarei wieder hereinbrechen: *rursus obruet barbaries.* Melanchthon beurteilte die Unwissenheit als die gefährlichste aller Seuchen.Und so schloß er seinen eindringlichen Appell an den maßgeblichen Ratgeber seines Landesherrn: *nullam esse inscitia capitaliorem pestem*[8].

III.

In seinem humanistischen Optimismus stand Philipp Melanchthon bezeichnenderweise Erasmus von Rotterdam besonders nahe, der über Edukation, Erudition und Zivilisation hinaus sogar dem Krieg eine positive Bedeutung beimessen konnte, wenn – wie er in seiner *Querela Pacis* ausführte – heidnische Tyrannen auf diese Weise barbarische und wilde Stämme gezähmt hätten: *Barbaras atque efferas nationes subigebant*[9]. In der zivilisierten Christenheit galt diese Doktrin indes nicht, hatte der gottgewollte und vernunftgegebene Frieden zu herrschen. Melanchthon sah es daher als Pflicht der weltlichen Obrigkeit an, Aufruhr und ungerechtfertigter Gewalt mit dem Schwert entgegenzutreten. Der Bauernkrieg und das Täuferreich zu Münster waren ihm warnende, abschreckende Beispiele, in denen er freilich nicht nur zuchtlosen Aufruhr, menschliche Unzulänglichkeit und Unwissenheit, sondern auch – in wechselnder Ansicht und Argumentation – den Teufel oder die strafende Hand Gottes am Werke sah. Der Schmalkaldische Krieg erschien ihm dagegen aus protestantischer Sicht als gerechtfertigte Not- oder Gegenwehr zur Verteidigung des Evangeliums. *Dieweil denn gewißlich die fürnemste Ursach ist dieses Kriegs, daß Bapst, Bischove und Münch ihre Abgötterey und Irrthum stärken wollen, und dazu den Krieg erstlich beschlossen haben,* schrieb er 1546 nach Ausbruch der Kampfhandlungen, seien sie *also Anfaher, so sind wir gewiß, daß die Gegenwehre recht ist, ... und ist natürliche Gegenwehre ein recht Werk, das Gott in die Natur gepflanzt hat, und sind sehr weit zu unterscheiden Gegenwehr und Aufruhr*[10]. In einem Brief an König Christian III. von Dänemark aus dem Frühjahr 1547 nennt er auch die Politik Karls V. als Ursache und beklagt, daß *der Keiser durch diesen erbärmlichen Krieg Kirchen und Reich mehr zerrissen habe, als sie zuvor gewesen seien..Mit Waffengewalt werde er die Christenheit und das teutsche Reich nicht zufrieden bringen*[11].

Melanchthon lebte angesichts fortgesetzter Anfeindungen in den konfessionellen Auseinandersetzungen, wie er dem Kardinal und Kurfürsten, Reichserzkanzler per Germaniam und Erzbischof zu

Mainz Albrecht von Brandenburg 1532 in der Widmung seines Kommentars zum Römerbrief schrieb, in der wachsenden Furcht, die fanatischen Wortführer gegen die Reformation, *homines indocti et imperiti rerum Christianarum*, könnten schließlich mit ihren Versuchen, einen Bürger- und Vertilgungskrieg (in der klassischen Diktion Ciceros: *civile et infinitum bellum*) in Deutschland zu entzünden, Oberhand gewinnen und durch solche Barbarei und Grausamkeit der Natur den Untergang des Vaterlandes und die Verwüstung der Kirche heraufbeschwören. „Du siehst", führte er aus, „wie nötig der Friede ist. ... Die Zeiten verpflichten in der Tat, die Sorge darum zu verschärfen"[12]. Ähnlich heißt es ein Jahrzehnt später in einem Brief an den lutherischen Herzog Albrecht von Preußen, würden die hohen Regenten die Studien nicht retten, so sei „eine große jämmerliche Barbarei, Verwüstung der Kirchen und anderer schöner nützlicher Künste Untergang zu besorgen"[13].

IV.

Um den drohenden Rückfall in Barbarei und Krieg zu vermeiden, hat er in den Verhandlungen über die Glaubensfrage auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 und in den nachfolgenden Religionsgesprächen aus tiefer Sorge um Frieden und Eintracht in der Christenheit nach Möglichkeit und Gelegenheit alles unternommen, was einer Verständigung mit der katholischen Seite hätte dienen können. Aus solcher auf Ausgleich und Versöhnung bedachten irenischen Grundhaltung konnten - insbesondere in den großen Auseinandersetzungen zwischen der katholischen und der protestantischen Seite über die fundamentalen Glaubensfragen - persönliche Spannungen unter den Wittenberger Reformatoren erwachsen, wenn Luther bereits im Interesse der rechten evangelischen Lehre gegenüber seinen Kontrahenten in fester Unnachgiebigkeit verharrte, Melanchthon aber aus Sorge um die Einheit von Kirche und Bekenntnis immer noch darauf bedacht war, im Wege vernünftiger Argumentation und vertretbarer Kompromißbereitschaft auf dem Fundament der Heiligen Schrift eine Verständigung mit den Gegnern zu ereichen.

Luther konnte dem Freund dann sogar mangelnde Glaubenszuversicht und falsche Nachgiebigkeit vorhalten. Als Melanchthon 1530 in den Augsburger Verhandlungen über die Glaubensfrage nichts unversucht lassen wollte, um im Wege des Entgegenkommens und der Besinnung auf die Gemeinsamkeiten eine Einigung mit der katholischen Seite erreichen zu können, sah Luther die Sache der Reformation zu ängstlich, zu wankelmütig und zu nachgiebig vertreten. Von der sicheren kursächsischen Veste Coburg appellierte der mit Acht und Bann Belegte an den Freund: „Ich bitte Dich, der Du in allen anderen Dingen ein Streiter bist, kämpfe auch gegen Dich selbst, Deinen größten Feind, der Du dem Satan so viel Waffen wider dich zureichst“[14]. Dabei war Philipp Melanchthon anstelle Martin Luthers auf den Reichstagen und in den Religionsgesprächen die führende theologische Autorität und Persönlichkeit auf seiten der Protestanten. Ihre auf dem Reichstag zu Augsburg entstandenen Bekenntnisschriften, die „Augsburgische Konfession“ oder *Confessio Augustana* und ihre Verteidigung, die *Apologie*, sind auf das engste mit seinem Namen verbunden. Die „Augsburgische Konfession“ war 1530 von den lutherischen Ständen auf dem Reichstag zu Augsburg als ihr gemeinsames Glaubensbekenntnis angenommen und vor Kaiser und Reich feierlich verlesen worden. Auch wenn andere an ihr mitgewirkt hatten, war sie doch das eigentliche Werk Philipp Melanchthons. Er hat sie auch nicht anders betrachtet und trotz ihres offiziellen Charakters als Bekenntnisschrift der evangelischen Reichsstände vor Druckausgaben mit zum Teil erheblichen Änderungen versehen. Zusammen mit der *Apologie*, die Melanchthon zu ihrer Bekräftigung, Erläuterung und Verteidigung verfaßt hatte, ist sie 1580 in das Konkordienbuch, den Kanon der verbindlichen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche aufgenommen worden.

Er ist indes nicht nur von Luther, er ist auch von anderen Zeitgenossen wegen seiner geradezu unermüdlichen Bereitschaft zum Ausgleich kritisiert worden. Und in der protestantischen Geschichtsschreibung ist bis in unsere Tage immer wieder der Vorwurf mangelnder Standfestigkeit und schwächlicher Nachgiebigkeit, ja: menschlichen Versagens gegen ihn erhoben worden.

Solcher Vorwurf wäre wohl berechtigt, wenn Melanchthon lediglich persönlichen Schwächen nachgegeben und damit der Sache des Protestantismus leichtfertig Schaden zugefügt hätte. Aber seine Mäßigung, seine Verständigungs- und Kompromißbereitschaft sollte ja gerade der protestantischen Seite, mehr noch: dem Frieden im Reich und in der Christenheit dienen. Er wisse, schrieb er wiederholt zur Rechtfertigung seines Verhaltens auf dem Augsburger Reichstag 1530, daß seine Mäßigung in der Bevölkerung getadelt werde; er dürfe sich jedoch nicht an an das Geschrei der Menge halten, sondern müsse auf den Frieden und die Zukunft sehen. Wenn in Deutschland die Eintracht wieder hergestellt werden könne, sei es für alle ein großes Glück[15].

Melanchthon wußte nur zu gut, daß ein Scheitern der Ausgleichs- und Einigungsbemühungen unter den beiden zerstrittenen Glaubensparteien die Waffen auf den Plan rufen würde. Deshalb wollte er nichts unversucht lassen, was dazu hätte beitragen können, die Einheit und den Frieden der Christenheit auf dem gemeinsamen Glaubensgrund des Evangeliums wieder aufzurichten. Und deshalb hat er auch, nachdem der Augsburger Reichstag keine Einigung in der Glaubensfrage erbracht hatte, immer wieder an Religionsgesprächen zwischen Vertretern beider Konfessionen teilgenommen, die allesamt das gleiche Ziel erstrebten, eine Einigung in der Lehre oder ein gemeinsames christliches Bekenntnis zu Stande zu bringen und damit die Einheit des Glaubens und der Kirche wiederherzustellen. Melanchthon ließ sich dabei von der Überzeugung leiten, daß die Spaltung der Christenheit in Katholiken und Protestanten auf dem Gebiet der Glaubenslehre, also in der dogmatisch-theologischen Verständigung beider Konfessionen überwunden werden könne. Hierin sollte er sich freilich täuschen, denn die Glaubensfrage war längst auf vielfältige Weise unlösbar mit den großen Auseinandersetzungen im Reich und in Europa verknüpft, konnte somit letztlich nicht isoliert, sondern nur in ihren Zusammenhängen gelöst werden.

Wie sehr Melanchthon davon überzeugt war, das Ziel einer Einigung beider Konfessionen im Wege einer Verständigung er-

reichen zu können, möge der Ausgang des Wormser Religionsgesprächs 1540/41 veranschaulichen. Als man sich nach langen, zeitweise sehr scharfen Auseinandersetzungen schließlich auf eine gemeinsame dogmatische Bekenntnisformel geeinigt hatte, umarmten sich die Teilnehmer des Gesprächs, das vor allem von Melanchthon und Eck, dem alten Kontrahenten der lutherischen Sache geführt worden war, küßten sich und weinten vor Rührung und Freude über das Erreichte, richtiger: über das scheinbar Erreichte, denn in dem nachfolgenden Religionsgespräch auf dem Reichstag zu Regensburg sollten die alten konfessionellen und politischen Gegensätze rasch wieder aufbrechen und die theologische Einigung zunichte machen. Dort sollten übrigens auch Befürchtungen auf Seiten der Protestanten zerstreut werden, Melanchthon könne der katholischen Partei zum Schaden der eigenen zu große Zugeständnisse machen. Denn er war nicht zu bewegen, einer Einigung beider Konfessionen zuzustimmen, die mit Einbußen an der Substanz der evangelischen Lehre oder auch nur mit dogmatischen Zweideutigkeiten verbunden gewesen wäre. Er habe sich - führte er rückblickend aus - solchem Ansinnen widersetzen müssen, weil er und seinesgleichen schuldig seien, die christliche Lehre recht und rein zu lehren[16].

Überall dort jedoch, wo ihm die evangelische Kernsubstanz nicht beeinträchtigt schien, hat er um des Friedens und christlicher Eintracht willen Entgegenkommen und eine Kompromißbereitschaft demonstriert, die nicht selten weit über Luther und die Wittenberger Reformation hinausging. So war er bereit, die hochkirchlich-bischöfliche Verfassung einschließlich des Papsttums zu erhalten, wenn damit eine evangelische Erneuerung, Frieden und Einigkeit der Christenheit verbunden gewesen wären. In dieser Haltung und Gesinnung hat er 1537 Luthers Schmalkaldische Artikel mit dem Vorbehalt unterschrieben, *vom Bapst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und kunftig sein möchten, sein Superiorität uber die Bischofe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen und zu geben sei*[17].

V.

Luther knüpfte an das Religionsgespräch mit der katholischen Seite nicht so große Hoffnungen wie sein Freund Philipp Melanchthon. Er konnte angesichts wachsender Spannungen unter den Glaubensparteien gelegentlich sogar offene Verachtung gegenüber dem – wie er meinte – „so unnützen, vergeblichen, nichtigen Religionsgespräch“ zum Ausdruck bringen, „in dem sie uns nur verspotten und wir Zeit und Geld verlieren“[18]. Die Freundschaft der beiden Reformatoren haben solche Differenzen gleichwohl nicht ernstlich zu trüben vermocht. Auch gewisse begrenzte Abweichungen des älteren Melanchthon von der Theologie Luthers, insbesondere in der Abendmahlslehre, haben kaum mehr als ein vorübergehend gespanntes Verhältnis, nie aber ein bleibendes Zerwürfnis ausgelöst. Ihr gegenseitiges Vertrauen und ihre gemeinsame Gewißheit im evangelischen Glauben sollten sich stets stärker als alle Belastungen erweisen, denen sie ausgesetzt waren.

Wie wichtig die Gemeinschaft mit Luther für Philipp Melanchthon war, sollte sich zeigen, als er 1521/22 vorübergehend und dann nach Luthers Tod endgültig vor der Aufgabe stand, das gemeinsame reformatorische Werk ohne den Freund vertreten und fortführen zu müssen. Beide Male ist ihm die Führung der Wittenberger Reformation gleichsam wie von selbst zugefallen, beide Male ist er in äußerst heftige Auseinandersetzungen im reformatorischen Lager verwickelt worden, und beide Male ist er den extremen Belastungen, denen er dadurch ausgesetzt war, nicht gewachsen gewesen. Das erste Mal, als sektiererische Schwärmer und Spiritualisten die Wittenberger Unruhen ausgelöst hatten, konnte die Situation durch Luthers Rückkehr von der Wartburg rasch gemeistert werden. Das zweite Mal, als die sogenannte lutherische Orthodoxie der „Gnesiolutheraner“ Melanchthon und die Wittenberger Theologische Fakultät mit feindseliger Schärfe und starrsinniger Rechthaberei der Abkehr von der Lehre Luthers und damit der Irrlehre bezichtigte, führten die Auseinandersetzungen zu heilloser Zerstrittenheit und gefährlicher Lähmung des Luthertums.

Nun war Melanchthon, insbesondere in der Ausgabe der „Augsburgischen Konfession“ von 1540, der *Confessio Augustana variata*, tatsächlich in einigen Punkten – wie der Frage des Abendmahls oder der Rechtfertigung – eigene theologische Wege gegangen, die sich von der Lehre Luthers entfernt und den Auffassungen der oberdeutschen und schweizerischen Reformation, namentlich der von Johannes Calvin begründeten reformierten Konfession angenähert hatten. Das hatte bereits Luthers Mißbilligung und Verärgerung hervorgerufen. Mit seinen begrenzten Abweichungen von Luther hat Melanchthon jedoch nicht – wie seine Widersacher ihm vorwarfen – die Fundamente der lutherischen Theologie verlassen, geschweige denn mit dem gemeinsamen reformatorischen Werk gebrochen. Man wird gewisse Unterschiede in den Antworten Luthers und Melanchthons auf theologische Streitfragen der Reformation denn auch schwerlich mit der Konstruktion prinzipieller Gegensätze im Spätwerk der beiden Reformatoren erklären können. Die Ursachen dürften vielmehr in Melanchthons unermüdlicher Bereitschaft zu suchen sein, überall dort, wo es ohne Einbußen an der Substanz der evangelischen Lehre möglich schien, in Glaubensstreitigkeiten zu vermitteln, Frieden und Versöhnung zu stiften und ebenso wie gegenüber der katholischen Seite auch im protestantischen Lager auf Annäherung, Verständigung und Ausgleich hinzuwirken. Melanchthon ist in dieser Funktion im innerprotestantischen wie im interkonfessionellen Glaubensgespräch gern und völlig zu Recht als Brückenbauer bezeichnet worden.

Die jüngere einschlägige Forschung hat die von Melanchthon geradezu verkörperte grundsätzliche Anerkennung des anderskonfessionellen Partners im Religionsgespräch als Mitchristen einleuchtend auf die Prägung durch den Erasmianismus zurückgeführt. Das war hinsichtlich der allgemeinen Zielsetzung, die Einheit und den Frieden der Christenheit auf dem gemeinsamen Glaubensgrund des Evangeliums wieder aufzurichten, ein erheblicher Fortschritt gegenüber dem schließlich im Abschied des Augsburger Reichstags vom 25.9.1555 vereinbarten Konfessionsfrieden, der – wie Hans R. Guggisberg treffend urteilt – im Grunde nur eine Kompromißlösung war, „die dem Pluralismus

auswich“[19]. Da er sich überdies nur als mittelfristige Regelung bis *zu Christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der spaltigen Religion*[20] verstand, bewirkte er kaum mehr als die widerwillige friedliche Koexistenz der Augsburgischen und der altgläubigen Konfession. Melanchthon hat ihn bei aller Kritik am „Geistlichen Vorbehalt“, den er mit einer erneuten Protestation wie einst auf den zweiten Reichstag zu Speyer 1529 beantwortet wissen wollte, gleichwohl insgesamt als *etwas gelinder denn die andern Abschiede auf den Reichstägen* seit 1521[21] bezeichnet.

Gewiß, die Bändigung des konfessionellen Konflikts durch den sogenannten Religionsfrieden und die Exekutionsordnung des Reichslandfriedens war, gemessen an der voraufgegangenen Entwicklung im Reich vom Schmalkaldischen Krieg bis zum Passauer Vertrag und gegenüber den konfessionellen Bürgerkriegen, die Frankreich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschütterten, auch eine merkliche Verbesserung in den Bemühungen um die Lösung der akuten Friedensfrage. Sie sollte freilich nur von mittelfristiger Dauer sein und jenseits der Jahrhundertwende ihre Funktionstüchtigkeit wieder einbüßen, bekanntlich nicht, um die langfristige Zielsetzung endgültiger Friedensstiftung im Glaubensstreit einzulösen, sondern der größten Katastrophe des Konfessionellen Zeitalters, dem Dreißigjährigen Krieg, den Weg zu bereiten. Beides war indes in ihm angelegt. Konfessionelle Koexistenz hätte nicht unausweichlich zu Krieg, sie hätte auch, wäre sie mit der irenischen Grundhaltung Kaiser Maximilians II., der religiösen Duldsamkeit Wilhelms von Oranien oder der politischen Klugheit König Heinrichs IV. von Frankreich erfüllt worden, zu konfessioneller Pluralität und wechselseitiger Akzeptanz, zu christlicher Glaubensfreiheit und Toleranz führen können.

VI.

Philipp Melanchthon war keine kämpferische Persönlichkeit. Ihm fehlten die charismatische Autorität und die streitbare Entschiedenheit, womit Martin Luther seinen Widersachern entge-

genzutreten pflegte. Und so war er den unversöhnlichen Auseinandersetzungen und Anfeindungen um die rechte lutherische Lehre nahezu hilflos ausgeliefert. Welch eine Disziplin er sich dabei auferlegte, scheint gelegentlich in der Korrespondenz durch, wenn er zum Beispiel sein Verhalten auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 umreißt: ohne ungerechten Urteilen Beachtung zu schenken, habe er sich im Interesse der kirchlichen Lehre auf die Sache konzentriert: „die nötigen Themen möglichst angemessen erläutert, viele unnütze Fragen abgeschnitten und einige Hindernisse umgangen, damit nicht größerer Zwist entfacht würde“[22]; oder wenn er 1537 dem Württemberger Reformator Johannes Brenz rät, sich an die Philosophie des Odysseus zu halten: man müsse „vieles ertragen und vieles mit Schweigen übergehen, immer mit dem Ziel, zu nützen und die Ärgernisse nicht zu verschlimmern. Aus diesem Grundsatz, lieber Brenz, stecke ich viele Schläge ein und heile zuweilen auch die Herzen anderer“[23].

Sein vielseitiges und umfangreiches humanistisches und reformatorisches Werk hat weit über seinen Tod hinaus fortgelebt und weitergewirkt. Vor allem sein Reform- und Organisationswerk für Kirche, Universität und Schule war so zukunftsträchtig, daß es bis ins 19. Jahrhundert hinein überdauert hat, ja, teilweise sogar, wenn auch in veränderter und anonymer Gestalt, bis heute nachwirkt. Es wäre lohnend, den weitgehend vergessenen oder verschütteten Melanchthon in Kirche, Universität und Schule wieder aufzuspüren und bewußt zu machen. Fragt man nach der geschichtlichen Bedeutung der Antworten Philipp Melanchthons auf die Friedensfrage der Reformationszeit, so gilt es zunächst festzuhalten, daß die konkreten Probleme seiner Gegenwart nicht mehr die unseren sind, daß wir von ihm also schwerlich Antworten auf die aktuellen und akuten Fragen unserer Zeit erhalten können. Das heißt freilich nicht, daß er uns nichts mehr zu sagen hätte. Ohne die Kenntnis seines Lebens, seines Werks und seiner Wirkung würde uns die Kirchen-, Geistes- und Bildungsgeschichte des Protestantismus zu großen Teilen unverständlich bleiben, würden wir unseren Standort in ihr nicht zuverlässig erkennen und bestimmen können. Indem wir

uns also mit seiner Geschichte beschäftigen, lernen wir auch unsere besser verstehen, die uns, ob wir uns dessen nun bewußt sind oder nicht, untrennbar mit ihm verbindet.

Darüber hinaus verdanken wir ihm einige richtungweisende Grundorientierungen, die auch heute noch Gültigkeit beanspruchen dürfen. Wir teilen nach den bestürzenden Erfahrungen unseres Jahrhunderts sicherlich nicht mehr seine optimistische Überzeugung, daß die Pflege der Wissenschaften von vornherein schon Humanität bewirke. Deshalb bestehen wir ja um so nachdrücklicher darauf, daß sie es gleichwohl solle, daß Wissenschaft dem menschlichen Leben zu dienen habe. Hierin aber können wir uns wieder ausdrücklich auf Philipp Melanchthon berufen. Er hat nämlich keinen Zweifel daran gelassen, sich mit den Wissenschaften – insonderheit der Theologie – je anders als um der Menschen willen beschäftigt zu haben. Er, der im Alter so sehr unter der *rabies Theologorum* zu leiden hatte, war sich, wie er einmal bekannte, stets „bewußt, niemals aus einem anderen Grunde Theologie getrieben zu haben, als um das Leben zu verbessern“[24]. Weiterhin hat er durch die enge Verbindung von Humanismus und Reformation entscheidend daran mitgewirkt, daß die evangelische Kirche von Anfang an ein positives und produktives Verhältnis zu den Wissenschaften gefunden hat und daß ihr jene Konflikte erspart geblieben sind, die das Verhältnis der katholischen Kirche zur neuzeitlichen Wissenschaft so schwer belastet haben.

Von ähnlich richtungweisender Bedeutung war Melanchthons ökumenische Grundorientierung. Er hat sie nicht nur gegenüber der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche wie der oberdeutschen und schweizerischen Reformation, sondern auch gegenüber der griechisch-orthodoxen Kirche zum Ausdruck gebracht. In einem Schreiben an den ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel aus dem Jahre 1559 betonte er die christliche Einheit der „heiligen Kirchen“ und die grundlegende dogmatische Übereinstimmung der Wittenberger Reformation mit der griechischen Kirche[25]. Hierin trat bereits ansatzweise ein innerchristlicher Pluralismus in Erscheinung, der die faktische Spaltung der Kirche Christi in Konfessionen zur Kenntnis nahm. Nach Luthers fester

Überzeugung konnten dem einen Evangelium nur eine wahre christliche Lehre, nur ein Bekenntnis und eine Kirche entsprechen. Melanchthon dagegen schien bereit, sich notgedrungen mit der Realität abzufinden und der ökumenischen Vielfalt der „heiligen Kirchen“ des christlichen Glaubens auf dem gemeinsamen Fundament des Evangeliums Rechnung zu tragen. Von seiner ökumenischen ist seine friedliche, nach Frieden strebende Grundorientierung nicht zu trennen. Sie hat sein Denken und Handeln zutiefst bestimmt und wird heute, nachdem historische Erfahrungen uns auf das eindringlichste bewußt gemacht haben, daß es keine verantwortbare Alternative zum Frieden mehr gibt, vielleicht besser verstanden als von seinen Zeitgenossen. Im *Unterricht der Visitatoren* aus dem Jahre 1528 heißt es: *Man sol auch die leute vnterrichten, wie ein gut köstlich ding Frid sey, Denn ynn krieg künnen die armen nicht narung suchen, Auch kan man nicht kinder zihen, Es werden iungfrawen vnd weiber geschwecht, Geschehen allerley mutwillen, nicht allein von feynden, sondern auch von freunden, Recht vnd gericht, alle zucht vnd Gottes dienst gehen vnter ynn kriegen. Darümb solt man Gott billich teglich bitten, das er vns nicht mit dieser scharffen ruten straffe. Von solchen dingen ists nütze offt predigen*[26]. Hierin ist uns Philipp Melanchthon so nahe geblieben, als wäre er unser Zeitgenosse.

VII.

Der Friede auf Erden war nach der evangelischen Lehre der Wittenberger Reformation weltlicher Obrigkeit von Gott anvertraut worden. Philipp Melanchthon hat nicht nachgelassen, ihr hierin rastlos und nicht selten bis zur Erschöpfung mit seinen überreichen Gaben und bemessenen Kräften in Lehre und Bildung, Unterrichts- und Universitätsreform, Kirchenordnung und Religionsgespräch zu dienen, die Christen zu Eintracht und Verständigung zu ermahnen und Gott um die Gnade seines Friedens zu bitten. Er war sich der Unzulänglichkeit aller menschlichen Mühen bewußt und hat, als er ihre Vergeblichkeit in der andauernden Friedlosigkeit seiner Zeit erfahren mußte, anstelle des unerreichbaren irdischen den ewigen und vollkommenen Frieden Gottes

herbeigesehnt, von dem er mit der Erlösung Erfüllung und Vollendung im Glauben und in der Erkenntnis erwartete. Auf der rechten Seite des eingangs zitierten kleinen Blattes, auf dem der Sterbende die Gründe notiert hatte, weshalb er den Tod nicht fürchte, steht: „Du kommst zum Licht, du wirst Gott und seinen Sohn schauen, du wirst die wunderbaren Geheimnisse erkennen, die du in diesem Leben nicht begreifen konntest: warum wir so geschaffen sind und nicht anders und worin die Vereinigung der beiden Naturen in Christus besteht“[27]. Die knapp und konzentriert formulierten „Gründe“ sind ein eindrucksvolles, bewegendes Zeugnis der tiefen christlichen Frömmigkeit Melanchthons, nicht nur seiner deprimierten seelischen Verfassung während der letzten Lebenszeit, denn mit der Glaubensgewißheit, von der Sünde, von den Sorgen und der Wut der Theologen endlich befreit zu werden, spricht aus ihnen auch der ungestillte Wissensdurst, der starke Drang nach Erkenntnis, der das Wirken des Humanisten Philipp Melanchthon zeitlebens geleitet hatte: was seinen diesseitigen Anstrengungen im Denken und Glauben verborgen bleiben mußte, im Jenseits – ist er überzeugt – wird er es erkennen, erfahren und begreifen können.

„Das menschliche Herz“, schrieb Paul Tillich zu Beginn der 60er Jahre dieses Jahrhunderts, „sucht das Unendliche, weil das Endliche im Unendlichen ruhen will“[28]. Er umschrieb diesen elementaren Antrieb des Glaubens, der erst in Gott zur Ruhe komme und Frieden finde, auch weniger abstrakt als „Unruhe des Herzens“[29]. Mir scheint, daß diese gleichsam zeitlose, allgemeine Einsicht vorzüglich geeignet ist, uns das Verständnis der religiösen Biographie Philipp Melanchthons und der tiefsten Motive seiner irenischen Grundhaltung zu erschließen. Melanchthon selbst war sie nicht nur als persönliche Erfahrung seiner religiösen Existenz, sondern auch als frühe geistliche Erkenntnis der Christenheit vertraut, denn gut anderthalb Jahrtausende vor Tillich hatte sie bereits der Heilige Augustinus in seinen „Bekenntnissen“ in die an Gott gerichteten eindringlichen Worte gefaßt: „Du hast uns zu Dir erschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir: *fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*“[30].

Anmerkungen

Die Anmerkungen sind auf das nötigste reduziert worden und beschränken sich auf Belege. Melanchthon wird zitiert nach: Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia. Hg. v. Carl Gottlieb Bretschneider u. Heinrich Ernst Bindseil, 28 Bde. (= Corpus Reformatorum 1-28), Halle, Braunschweig 1834-1860, Reprint Frankfurt/M. 1963, abgekürzt CR; Melanchthons Werke in Auswahl. Hg. v. Robert Stupperich, 7 Bde., Gütersloh 1951-1975,[2] 1978-1983, abgekürzt MW; Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Hg. v. Heinz Scheible, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff, abgekürzt MBW; Luther nach: Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe, Schriften, 58 Bde., Briefe, 14 Bde., Weimar 1883-1971, abgekürzt WA und WAB. Die Zitate werden im folgenden durch die jeweilige Abkürzung, Band- und Seiten- oder Spaltenzahl belegt. Im übrigen kann hier nur auf einige wenige Literaturangaben verwiesen werden: Robert Stupperich, Melanchthon, Berlin 1960; ders., Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht, Stuttgart 1961; Peter Meinhold, Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche, Berlin 1960; Wilhelm Maurer, Melanchthon-Studien, Gütersloh 1964; ders., Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, 2 Bde., Göttingen 1967, 1969; Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages, dargeboten in Wittenberg 1960. Hg. v. Walter Elliger, Berlin 1961; Heinz Scheible, Melanchthon und die Reformation. Hg. v. Gerhard May u. Rolf Decot (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 41), Mainz 1996; ders., Melanchthon. Eine Biographie, München 1997; dort u.: ders., Philipp Melanchthon (1497-1560), in: Theologische Realenzyklopädie 22(1992), S. 371-410, eine Fülle weiterführender Literaturhinweise. Der Vortrag folgt zum Teil meiner Abhandlung: Philipp Melanchthon. Lehrer des Friedens, in: Grenzfriedenshefte 1981, S. 73-89, 169.

1 CR 9, 1098
2 Leopold von Ranke, Über die Zeiten Ferdinands I. und Maximilians II., in: Rankes Meisterwerke 10: Kleinere Schriften, München, Leipzig 1915, S. 286 f
3 Heinz Scheible, Philipp Melanchthon, in: Gestalten der Kirchengeschichte. Hg. v. Martin Greschat, Bd. 6: Die Reformationszeit II, Stuttgart 1981, S. 99
4 WA 11, 251
5 MW 1, 174

6 Ein schrifft Philippi Melanchthonis an ein erbare Stadt / von anrichtung der Latinischen Schuel / Nützlich zu lesen, Wittemberg 1543 (= Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts. Hg. v. August Israel, 9, Zschopau 1881), S. 4
7 MW 1, 172
8 CR 1, 207 f; MBW Textedition 1, 221 f
9 Qverela pacis vndique gentivm eiectae profligataeque. Avtore Erasmo Roterodamo, Basel 1517, S. 22
10 CR 6, 195
11 CR 6, 381
12 CR 2, 613 f
13 Europäische Briefe im Reformationszeitalter. Zweihundert Briefe an Markgraf Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Herzog in Preußen. Hg. v. Walther Hubatsch, Kitzingen/Main 1949, S. 124
14 WAB 5, 400
15 Hierzu besonders: CR 2, 430-434
16 CR 4, 725
17 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. Aufl., Göttingen 1967, S. 463 f
18 WA 11, 259
19 Hans R. Guggisberg, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. Hg. v. Heinrich Lutz (= Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, S. 466
20 Abschied des Augsburger Reichstages vom 25.9.1555, § 25: Quellen sammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit. Bearb. v. Karl Zeumer (= Quellensammlungen zum Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht 2), Tübingen[2] 1913, S. 346
21 CR 8, 652
22 CR 6, 882
23 CR 3, 340
24 CR 1, 722
25 CR 9, 921-924
26 MW 1, 264
27 CR 9, 1098
28 Paul Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens (= Weltperspektiven 8, Ullstein Buch 318), Frankfurt/Main, Berlin[2] 1969, S. 22
29 Ebd., S. 18
30 Confessiones I 1

Christof Gestrich

Zur Rezeption Melanchthons und Luthers im 19. und 20. Jahrhundert

I. Wichtigste Aspekte des Melanchthonbildes

Melanchthon wurde in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts überwiegend hoch geschätzt, gelegentlich sogar Luther gegenüber bevorzugt. In der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts wurde Melanchthon jedoch überwiegend sehr kritisch beurteilt als ein Verkürzer der evangelisch-reformatorischen Einsichten Luthers, dessen Theologie bei vielen nun die höchste Anerkennung genoß (Lutherrenaissance). Erst neuestens, im Umfeld des 500. Geburtstags Melanchthons, zeigte es sich, daß sich das evangelische Melanchthon-Bild zum Ende des 20. Jahrhunderts hin überraschend geglättet und gelichtet hat. Viele Vorwürfe gegen ihn wurden in den letzten Jahren im Sinne einer *Rehabilitierung* zurückgenommen, und das gesellschaftliche Interesse an Melanchthon fiel im jetzigen Gedenkjahr 1997 größer aus, als es zu erwarten gewesen war. Noch nie in unserem Jahrhundert wurde so günstig über Melanchthon geurteilt wie gerade jetzt.

Im Gegensatz zur evangelischen Rezeptionsgeschichte war die römisch-katholische Bewertung Melanchthons und seiner Theologie während des 19. Jahrhunderts extrem negativ. Sie begann aber unter der Wirkung von Impulsen, die vor allem von Joseph Ratzinger, dann aber auch von Heinrich Fries, Karl Rahner, Vinzenz Pfnür und Siegfried Wiedenhofer ausgingen, schon früher als in der evangelischen Theologie selbst sich zum Besseren und sogar zum Besten hin zu wenden. Melanchthon wird in der aktuellen katholischen Theologie aus *ökumenischen Gründen* manchmal Luther gegenüber bevorzugt.

Gehen wir jedoch noch einmal zurück zum evangelischen Melanchthonbild im 19. Jahrhundert! Die damalige liberale, wis-

senschaftsfreudige evangelische Theologie erinnerte gern und oft speziell an des Reformators Melanchthon Gründungstaten für die Entstehung einer nicht mehr mittelalterlichen humanistischen Bildung und einer für das Werden der Neuzeit förderlichen protestantischen Kultur. Diese liberale Theologie fühlte sich darüber hinaus der Vermittlungstheologie Melanchthons im Grunde näher als der Dogmatik Luthers, der freilich trotzdem als der eigentlich "schöpferische" Reformator galt. Melanchthons die Ethik betonendes und mehr vom Menschen ausgehendes theologisches Denken schienen schon auf Schleiermachers Neubegründung der evangelischen Theologie vorauszuweisen. Lediglich Albrecht Ritschl, das Schulhaupt der liberalen Theologie im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, bemängelte an Melanchthon – obwohl dieser Ritschls eigener Lehre besonders nahekam – die Erneuerung einer als Unterbau der Theologie gedachten Metaphysik und die Grundlegung einer protestantisch-theologischen Orthodoxie.

Immer aber wurde – sei es im 19., sei es im 20. Jahrhundert – Melanchthons *christlicher Humanismus* besonders hervorgehoben. Oft wurde er gerühmt, aber nicht selten auch getadelt als eine Bemühung um fragwürdige Synthesen zwischen Vernunft und Offenbarung und um eine "anknüpfende" natürliche Theologie. Was der christliche Humanismus Melanchthons aber als echter Impuls für die gegenwärtige theologische Arbeit bedeuten könnte, wurde auch von denjenigen, die ihn lobten, nicht deutlich erschlossen. Somit ist hier ein Desiderat an theologischer Reflexion bis jetzt unerfüllt geblieben. Hierauf wird am Schluß des Vortrags zurückzukommen sein.

Vielleicht gelingt es in nächster Zukunft, Melanchthons ökumenische Kraft und Melanchthons Verwendung von zur Theologie hinführenden philosophisch-humanistischen Brücken zu einem Impuls mit heute aktueller Bedeutung zu verbinden. Denn am Ende des 20. Jahrhunderts stellt sich weniger die alte Frage nach dem Verhältnis der Glaubenswahrheit zur Vernunftwahrheit als ein der Lösung harrendes Problem, sondern die aus ökumenischen Gründen wichtige Frage nach der Vernunft *innerhalb* der theologischen Dogmatik, somit die hermeneutische Frage

nach dem *modus bene loquendi* in der Theologie, durch den Menschen mit anderer Denkart nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Noch auf ein zweites, großes Thema ist jetzt hinzuweisen: Melanchthon neben Luther - das bedeutete gerade im 19. Jahrhundert, was es auch zuvor bedeutet hat, nämlich das Aufbrechen der *Frage nach der Einheit der Wittenberger Reformation*. Das war und ist nicht nur eine historische Frage. Denn unsere Theologie ist beunruhigt durch das Problem, ob es eine einheitliche Signatur des Evangelischen, des Protestantischen oder eben der Reformation überhaupt gibt. Wie schwierig diese Frage im 19. Jahrhundert zu lösen war, zeigen uns die beiden Urteile von Heinrich Heppe und von Ferdinand Christian Baur. Heinrich Heppe meinte, das Luthertum als historische Größe sei überhaupt Melanchthons Werk. Philippus, nicht Martinus zog die Grenzen dessen, was als lutherisch zu gelten hat. Baur hingegen behauptete, daß Melanchthon gegenüber der Lehre Luthers eine zweite, eigene Erscheinungsweise des Evangelischen bzw. des Reformatorischen bedeute, die man freilich als eine schon im Ursprung "gleich berechtigte Form des deutschen Protestantismus" zu verstehen habe. (F. Chr. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 3. Aufl. Leipzig 1867, 287). Aber kann der deutsche Protestantismus, wenn Baurs Urteil richtig ist, mit zwei schon im Ursprung voneinander abweichenden evangelischen Wurzeln leben? Daß dies auch zur Überforderung werden kann, zeigt die Melanchthon- und Lutherrezeption im 20. Jahrhundert, innerhalb derer latente theologische Spannungen in früheren Rezeptionen als schroffe innerevangelische Gegensätze weit aufbrachen.

II. Melanchthon – Verderber der Theologie Luthers?

Melanchthon selbst fand im 20. Jahrhundert nur noch wenige evangelische Fürsprecher oder Liebhaber seiner theologischen Lehrart. Als z.B. in den zwanziger Jahren Gustaf Aulén Melanchthon angriff als Repräsentanten einer schon in die Reformation eingebauten „scholastischen Reaktion", wurde Melan-

chthon zwar in den dreißiger Jahren vom Zürcher Kirchenhistoriker Walter Köhler, einem Liebhaber der humanistischen Elemente innerhalb der Reformation, vehement gegen Aulén verteidigt. Doch nahm sich Köhlers Apologie, die auch den christlichen Humanismus Huldrych Zwinglis mit einschloß, in dieser Zeit eher abseitig und unzeitgemäß aus.

Die Leitlinien der Einschätzung Melanchthons und Luthers wurden für unser Jahrhundert vor allem aus der Schule Karl Holls vorgegeben. Schon 1937 hatten diese Leitlinien sich zu Urteilen verfestigt, wie sie aus den bekannten und charakteristischen Überschriften in E. Hirschs "Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik" ersichtlich sind. Dort lesen wir über Melanchthon z.B. "Die synergistische Erweichung der Lehre Luthers: Loci, tertia aetas"; Melanchthons "Polemik gegen Luther: Loci, tertia aetas"; "Melanchthons Verkürzung der Christologie Luthers"u.s.w. (Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Tübingen 1937, 44. 159. 160). Die zentrale Differenz zwischen Luthers und Melanchthons Theologien erblickten die meisten der im 20. Jahrhundert mit diesen Differenzen befaßten Reformationshistoriker in der *Rechtfertigungslehre*. Diese war im 19. Jahrhundert noch keineswegs als ein strittiger Punkt zwischen Luther und Melanchthon aufgefallen. Als aber wenige Jahre nach dem Bekanntwerden des Manuskripts von Luthers Römerbriefvorlesung aus den Jahren 1515/16 Luthers Rechtfertigungslehre von Karl Holl neu untersucht wurde, gelangte der Berliner Gelehrte zu dem unverblümten Urteil: „Melanchthon hat die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben, indem er die Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit abschwächte. Er hält diese Lehre wohl aufrecht bei der Schilderung der Entstehung des Glaubens. Aber er vermag nicht ebenso wie Luther das ganze neue Leben als ein zusammenhängendes Gotteswerk, als das Ziel, auf das Gott mit der Rechtfertigung hinstrebt, zu begreifen. Bricht man aber dieses Stück aus, so wird alles bei Luther schief. Was Melanchthon aus eigenen Kräften beisteuerte, war ein übler Ersatz für den angerichteten Schaden. Denn seine Imputationslehre gibt folgerichtig dem Glauben die Bedeutung eines Verdienstes. Sie führte unvermeidlich auf die Frage, warum Gott das Verdienst Christi nicht allen,

sondern nur einem Teil zurechne. Die Antwort konnte immer nur lauten: weil die einen glauben und die andern nicht. Das hieß aber nichts anderes, als daß der vom Menschen geleistete Glaube für Gott der Grund wird, ihm die Gerechtigkeit Christi zugute kommen zu lassen. Und damit war man bei dem Verdienst angelangt. Alle Anstrengungen Melanchthons und seiner 'lutherischen' Nachfolger, diesem Schluß zu entgehen, sind vergeblich gewesen." Holl fügte sogar noch hinzu: „Auch Calvin hat nicht die ganze Höhe Luthers erreicht, obwohl er in seinem Gottesbegriff die Voraussetzungen dafür besaß. Selbst ihn haben Melanchthons Formeln niedergezogen" (Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1921, 107).

Hier wurde Luthers Theologie zur Meßlatte des echten evangelischen Glaubens erklärt: zum Verdruß vor allem der nicht-lutherischen Evangelischen. Außerdem wurden nun Zug um Zug noch neue Schwächen oder Verirrungen in der Theologie Melanchthons entdeckt bzw. entsprechende Kritiken aus dem 16. Jahrhundert wiederholt. Ich nenne nur wenige Beispiele: Friedrich Hübner stellte "natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei" beim späteren Melanchthon fest. Hans Joachim Iwand kritisierte die Luther selbst fremde Art, wie Melanchthon systematisch-theologisch das Gesetz und die Verheißung einander gegenüberstellte, nämlich: in der Weise einer Entgegensetzung, die leider nicht noch einmal vom Evangelium umgriffen wurde, wodurch es zu einer theologischen Unterbestimmung insbesondere des Gesetzes gekommen sei. Rolf Schäfer bemängelte das Auseinanderreißen von Glauben und Sittlichkeit beim jungen Melanchthon, in dessen Theologie auch schon die Heilsbedeutung Christi eine andere als bei Luther sei, weil Christi Heilstat nur als Versöhnung des Zornes Gottes, nicht aber zugleich auch als lebenserneuernde Einwohnung Christi in der Person der Gläubigen aufgefaßt wurde.

Die Gesamtheit solcher kritischen Feststellungen wurde freilich in der Melanchthonforschung der letzten Jahrzehnte auch wieder relativiert oder zurückgewiesen. Mehr und mehr wurde die eben doch auszusagende Nähe und *Vereinbarkeit zwischen Luthers und*

Melanchthons Rechtfertigungslehre erneut herausgestellt! Eine sachliche Grundlage hatte diese Wiederannäherung der Theologie Melanchthons an diejenige Luthers z.B. bereits in H.E. Webers viel beachtetem Vorschlag, die *Einheit der Reformation* und den *Maßstab des Reformatorischen* (der dann auch die altprotestantische Orthodoxie mit umgreift) in folgender Weise festzustellen: „Die reformatorische Theologie verkündet die Rechtfertigung aus Glauben durch das Wort von Christus als das Wort der Sündenvergebung“. Hierdurch scheint auch Melanchthons reformatorische Gültigkeit und Dignität gesichert. Eine weitere Grundlage für die neue Wahrnehmung der Konvergenz zwischen Melanchthon und Luther bietet die derzeitige katholische Erforschung der Vorgeschichte der *tridentinischen Beschlüsse* zur Rechtfertigungslehre (Vinzenz Pfnür).

III. Der ‘Luther der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts’ – ein noch kaum begriffenes Phänomen

Im 20. Jahrhundert veränderte sich weitgehend und auffällig die *kirchengeschichtliche Untersuchungsart* in bezug auf die Reformationstheologie. Hauptsächlich unter der Einwirkung der *dialektischen Theologie* wurde die Reformation vielen Evangelischen zur ‘verlorenen Heimat’, von der sich der neuere Protestantismus unziemlich weit entfernt habe. Man versuchte jetzt, die eigene systematische Theologie im Geiste der Reformation zu erneuern. Auch die etwa ab 1917 sichtbar gewordene Erscheinung der *Lutherrenaissance* drängte zu diesem Ergebnis hin. Insgesamt kam es zu einer, wie ich es nennen möchte, *‘rezeptionshistorischen’ Beschäftigung mit den Reformatoren*, die sich zwar des wissenschaftlichen Instrumentariums moderner Geschichtsforschung bediente, jedoch unmittelbar am *Vorbild der Lehre der Reformatoren* – mit Blick auf eine hieraus zu ziehende eigene Theologie – interessiert war. Der Umgang mit der Reformationstheologie wurde zunehmend von besonderem existenziellem Ernst und oft auch von Polemik gegen Theologen mit einer anderen Systematik begleitet. Das gilt besonders, sofern die

Untersuchungen auf Luthers Theologie bezogen waren. Denn Luther – merkwürdigerweise er *allein* unter den Reformatoren – wurde für die systematische Theologie (und sogar für Teile der Philosophie) im 20. Jahrhundert von innovierender Bedeutung. Worauf aber bezieht sich diese besondere Bedeutung Luthers? Die Antwort ist klar: Vor allem auf Luthers Wortverständnis. Kein anderer Reformator hat so wie Luther die Erlösung ganz aufs zugesprochene *christusförmige Wort* und auf den diesem Wort entsprechenden Glauben gestellt. Das *Wort* wurde jedoch als 'soteriologische Kategorie' im 20. Jahrhundert auch in der Philosophie wiederentdeckt. Worum es geht, zeigten nach dem Ersten Weltkrieg Ferdinand Ebner und Martin Buber: Die bisherigen neuzeitlichen Denkweisen waren 'du-vergessen', folglich 'ich-einsam' und undialogisch. Ebner maß dem *Wort* die soteriologische Kraft bei, die 'Ich-Einsamkeit' aufzubrechen und *Geistwirkung* zu vermitteln.

Nun sind aber Luthers Wortverständnis und Luthers Hermeneutik, die im 20. Jahrhundert als überaus anregend empfunden wurden, nicht ablösbar von Luthers Gottesverständnis und von Luthers Glauben. Eben dies gab den Theologen die Chance, ihre theologische Sache im Anschluß an Luther als das *heute eigentlich in die Zukunft Weisende* darzustellen. Sie konnten in den politisch-ideologischen Wirrungen des 20. Jahrhunderts mehrfach unter Beweis stellen, wie geistig überlegen und wie fortschrittlich ein reformatorisches Bekenntnis, ein Bekenntnis zu Christus, sein konnte, wie es z. B. 1934 von der Bekennenden Kirche in Barmen abgelegt wurde. Auch die gesamte 'dialektische Theologie' war ein Versuch des Wiederanknüpfens an die Reformation, um die christliche Glaubenslehre von neuzeitlichen Fehlentwicklungen zu reinigen und um die Kirche für ihre heutigen und künftigen Aufgaben zu stärken.

Nicht *alle* dialektischen Theologen meinten zwar, daß heute gerade nur die Lehre Luthers weiterhelfe. Bekanntlich gaben die Schweizer Karl Barth und Emil Brunner mindestens dem Reformator Calvin denselben Rang wie Luther. Barth hielt Calvin für den besseren theologischen Lehrer, der gewußt ha-

be, daß unser menschliches *Predigtwort* nicht einfach mit Gott und seinem Wort gleichzusetzen sei (finitum non capax infiniti). Dennoch ist auch für Barth Luther insgesamt deutlich einflußreicher als Calvin gewesen. Und für die beiden deutschen dialektischen Theologen Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten war es ohnehin *allein* Luther, von dem sie Impulse für eine im 20. Jahrhundert zeitgemäße Theologie empfingen. Der Lutheraner Bultmann hielt das Wort der Evangeliumspredigt für heilig bzw. sakramental, und weiterer Sakramente bedurfte es für ihn im Grunde nicht. Gogarten, der grundlegend an Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientiert war, schrieb der Evangeliumsverkündigung die Aufgabe zu, die Dinge der Welt davon zu entlasten, daß sie von uns überhöht und wie eine Quelle des Heils beansprucht bzw. mißbraucht werden. Diese Freigabe des Weltlichen nannte Gogarten in positivem Sinn eine schon durch Luther selbst vorangebrachte *Säkularisierung*. Luther habe dazu beigetragen, das Weltliche weltlich bleiben zu lassen und ihm in dieser Bescheidung seine eigene Dignität zurückzugeben. Doch diese echte Säkularisierung ist, daran erinnerte Gogarten, nur aus dem Glauben heraus zu gewinnen. Denn ohne Glauben benützt der Mensch das Weltliche für die eigenen soteriologischen Bedürfnisse, ja, er vermenschlicht, er entleert alles und gelangt – statt zur positiven Säkularisierung – nur in einen schlechten *Säkularismus* hinein. Folglich müßte der Mensch durch die "Verkündigung Jesu Christi" in der Differenz zwischen anderswoher (nämlich: aus Gott) gewonnener persönlicher Gewißheit und Rechtfertigung einerseits und Welt anderseits *gehalten* werden. "Nur mit der nicht weltlich gewonnenen, sondern theologisch begründeten Gewißheit kann der Mensch die Welt, aber auch sich selbst, Welt sein lassen. Er steht so 'zwischen Gott und Welt'."
(W. Mostert, Artikel "Luther III [Wirkungsgeschichte]", TRE Bd. 21, Berlin/New York 1991 [567-594], 584).

Gogartens Zuordnung von Luthers Rechtfertigungslehre und von Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu den Anfängen einer neuzeitlichen säkularen Kultur entsprach der ver-

breiteten Ansicht, Luthers Theologie habe genau diese Anfänge echter neuzeitlicher Kultur *freigesetzt*. Somit wurde die frühere Einschätzung, Melanchthon habe durch seinen Humanismus eine Brücke von der Reformation zur neuzeitlichen Aufklärung geschlagen, überholt durch den Aufweis einer vom biblisch-theologischen Zentrum der *Lehre Luthers* her sich erschließenden Säkularisierungskultur. Die Frage, ob die neuzeitliche Aufklärung doch erst nach der Reformation eigenständig und als faktisches Ergebnis des Konfessionenstreits aufgetreten sei oder ob sie durch Luthers Absetzbewegung vom scholastischen Denken des Mittelalters entbunden worden sei, beschäftigte die Lutherforschung im 20. Jahrhundert ungemein. Sollte Luthers Theologie, so wurde überlegt, tatsächlich am Anfang neuzeitlicher Freisetzungen einer *positiv zu wertenden Säkularisierung* stehen (wie dies sogar schon am Anfang des 19. Jahrhunderts Hegel und Feuerbach angedeutet hatten), dann muß angesichts der heute erkannten Zwiespältigkeit und 'Dialektik' der historischen Aufklärung Luthers Theologie sogar als das geistige Heilmittel für unsere in eine säkularistische Entfremdung hineingeratene moderne Welt neu entfaltet werden. Theologie und Philosophie hätten Luthers Theologie gemeinsam noch vor sich, sie stünden vor der Aufgabe, Luthers Theologie endlich ganz und unentstellt einzuholen. Diese Überlegung trifft den von mir als 'Luther der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts' bezeichneten Gegenstand am genauesten.

IV. Luther, Melanchthon und heutige ökumenische Aufgaben

Wo stehen wir heute mit diesen Fragen? Wie steht Luther, wie steht Melanchthon mittlerweile zu uns? Sind wir heute wieder zu etwas distanzierteren Bezugnahmen auf die Theologie der Reformatoren fähig? Wie können wir mit der nicht mehr bestreitbaren *Uneinheitlichkeit der Wurzeln der Reformation* – es gab im Grunde mehrere Reformationen, unter denen auch die deutlich in die Zeit der Moderne vorausweisende *täuferische Reformation* heute nicht mehr vernachlässigt werden darf – zurechtkommen? Können wir Luther und Melanchthon theologisch wieder näher

zusammenbringen, obwohl zahlreiche von der Forschung des 20. Jahrhunderts sichtbar gemachte Differenzen zwischen beiden auch jetzt nicht einfach wieder verdrängt oder weggeredet werden dürfen?

Folgende Antwort auf diese Fragen scheint richtig und angemessen: Jetzt, am Ende des 20. Jahrhunderts, wird das Fragen nach der vorhandenen oder nicht vorhandenen historischen Einheit der Reformation zunehmend überholt von der offensichtlich mehr interessierenden Frage, was das theologisch *Wesentliche* an der *historischen Reformation* gewesen sei. Diese Frage läßt sich allerdings so beantworten, daß alle Reformatoren theologisch nahe beieinander erscheinen. Die *Reformation* wollte selbstverständlich nicht bestimmte einzelne protestantische Konfessionen oder Kirchen gründen, denn ihr wesentlicher Impetus war ein kritisches, aber gerade so *theologisch aufbauendes Geschehen an der vorhandenen Gesamtkirche*. Die Reformatoren sind vereinigt in der Bemühung, *in der christlichen Kirche menschliches Wort und menschliche Autorität nicht mit Gottes Wort und göttlicher Autorität zu verwechseln!* Reformation ist wesentlich – und insofern auch einheitlich – die Einübung in die glaubensnotwendige und deshalb für die ganze Christenheit bleibend bedeutsame *Unterscheidung* zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, zwischen dem wahrhaft Heiligen und dem in Wahrheit Profanen.

Was sich derzeit am Bild Luthers im besonderen und am Bild der Reformation im allgemeinen aktuell zu verändern scheint, ist, daß die Frage nach ihrem Anteil an der Entstehung der neuzeitlich-säkularen Geschichte und Kultur an Interesse einbüßt, wohingegen das Interesse an ihrem Anteil an der Befreiung der Kirche aus ‘schlechter Verweltlichung’ und am reineren Hervortreten der Heiligkeit der Kirche deutlich zunimmt. Die zurückliegende Verwertung Melanchthons und Luthers aber für die Rekonstruktion des Werdens der säkularen Neuzeit mit ihren philosophischen Denkweisen hat – aus heutiger Sicht – einen zu großen und zu wenig ergiebigen Kraftaufwand gefordert. Sie hat der ökumenischen Erneuerung der heutigen Kirche bislang nichts genützt, sogar von ihr abgelenkt. Sie war insofern ein ‘Holzweg’, als sie die

Reformation und die Kategorie des Evangelischen in der einen oder anderen Form an das Werden der neuzeitlichen Säkularisierung band, statt an die Bemühung um die kirchliche Respektierung des Heiligen, des Göttlichen. Jetzt, am Ende unseres Jahrhunderts, erweist sich ‚Reformation' allerdings als gemeinsame und bleibende Aufgabe der ganzen Christenheit und als ein Impetus, der nicht etwa auf unsere zivilisatorische Höherentwicklung, in einem neuzeitlich-aufgeklärten weltlichen Denken hinzielt, sondern auf die unversehrte *Erscheinung des Heiligen*.

Dem entspricht es, daß die Fragen, die uns jetzt in bezug auf Luther und Melanchthon theologisch am meisten beschäftigen, *ökumenischer Natur* sind. Dabei denkt kein Einsichtiger heute mehr daran, Melanchthon gegen Luther (oder diesen gegen jenen) auszuspielen. Vielmehr werden wir durch das Nebeneinander der Theologien beider zu einer Vertiefung und Verbesserung unseres eigenen Theologieverständnisses angeregt. Wir lernen gerade aus dieser Konstellation, daß die der Kirche heilsame Theologie immer zugleich einen Neues eröffnenden, prophetischen Brennpunkt und einen nachprüfenden, verarbeitenden d.h. die Predigt und Lehre mit der gesamtchristlichen Erkenntnis und Tradition vergleichenden Brennpunkt benötigt. Oswald Bayer hat unlängst in seiner Monographie "Theologie" (HST Bd.1, Gütersloh 1994, 530f) diesen unhintergehbaren Doppelcharakter der Theologie umfassend aufgezeigt: Theologie als Wissenschaft muß einerseits herausbringen, was sie zur Theologie, andererseits, was sie zur Wissenschaft macht. Anders ausgedrückt: Sie muß das Evangelium - wenn es geht mit prophetischer Inspiration - für eine gegebene Zeit und Situation auslegen; und sie muß diese neue Auslegung im Prozeß ihres Rezipiertwerdens prüfen und insbesondere mit dem Neuen Testament abgleichen. Hierfür müssen die neuen Formulierungen in eine Form gebracht werden, in der begrifflich-logische Arbeit an ihnen möglich ist. Nur so können die prophetischen Neuformulierungen der 'Botschaft' erwogen und als 'Stimme der Wahrheit' angeeignet werden. Mit Recht hat Melanchthon in seinen späteren Jahren anerkannt, daß die Theologie für diese letztere Aufgabe philosophische Denk- und Sprachmittel benützen muß. Luther, der mehr prophetisch wirk-

same Reformator, und Melanchthon, der wissenschaftlich arbeitende evangelische Lehrer, waren bekanntlich Freunde. In Wittenberg ist während dreier Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts aus nur zwei Schreibfedern, die sich ergänzten, eine der Aufgabe der Theologie gerecht werdende, hinreichend umfassende Kirchenlehre hervorgegangen. So gesehen, verkörpern Luther und Melanchthon nicht zwei theologische Stimmen, die sich wechselseitig ausschließen, sondern solche, die sich wechselseitig benötigen.

In Melanchthons theologischer Art erkennen sich heute akademisch ausgebildete evangelische Laien offenbar eher wieder als in Luthers Lehre. Dennoch ist es abwegig, Melanchthon selbst als theologischen Laien zu bezeichnen. Er war Fachtheologe mit besonders vielen einschlägigen Kenntnissen und mit herausragender altphilologischer Bildung. Sein 'Humanismus' aber stand seiner Theologie nicht direkt im Weg, wie so oft pauschal behauptet wurde. Er war ihm im Gegenteil sehr förderlich in den ihm auferlegten Versuchen, theologische Verständigungsprozesse einzuleiten. Die anregende Bedeutung des Melanchthonschen Humanismus sollte heute nicht mehr in angeblich in ihm liegenden Kräften gesehen werden, Vernunftswahrheit und Glaubenswahrheit irgendwie zu einer Synthese zu bringen. Sondern die Bedeutung des sog. *humanistischen Elements* liegt aus heutiger Sicht z.B. in seiner Hilfestellung, das in den Lehren der Kirchen theologisch zu Sagende mit sauberen sprachlichen Mitteln konsistent, durchsichtig und in inklusiven, das heißt Menschen mit anderen Voraussetzungen nicht ausschließenden Formen vorzubringen.

Die heutige evangelische und die heutige katholische Kirche sind dabei, zu lernen, daß sie nicht eine relativ spracheinheitliche Innenwelt darstellen, der eine nichtkirchliche Außenwelt gegenübersteht, sondern daß sie in ihrem Innern die pluralistische Vielfalt der heutigen Welt widerspiegeln. Darum müssen sie, was sie nach außen einer nicht christlichen Welt oder einer anderskonfessionellen Christenheit sagen wollen, genauso auch sich selbst nach innen sagen. In dieser Weise hat sich das Problem der Öku-

mene mittlerweile zugespitzt. Theologie muß somit heute vor allem dazu helfen, mit der Verständigung über die christliche Wahrheit *unter den Christen einer Kirche selbst* voranzukommen. Dadurch wird die Sache der Theologie dann in einem weiteren Schritt auch über den Kreis der Kirche hinaus wieder besser verstanden werden.

‚Christlicher Humanismus' bedeutet dann nicht mehr ein Programm, um mit dem Gegenstand der Theologie auch außerhalb der Kirche im Bereich eines (angeblich) 'allgemeinen Denkens' wenigstens verstanden zu werden. Sondern es könnte und sollte jetzt viel eher das Programm einer Toleranzgewährung und Freiheitsrespektierung im kirchlichen Innern bedeuten: Eine ökumenische Inklusivität innerhalb der Kirche. Jede Kirche sollte heute das theologische Bedürfnis haben, sich in ihrem Innern nicht von weltlichen Instanzen an Aufgeklärtheit, an Toleranz, an Förderung der Freiheit übertreffen zu lassen. Eben hierdurch ließe sich im Ergebnis auch ein wirkungsvolleres ökumenisches Aufeinanderzugehen der Kirchen erhoffen. Denn der so wirksam werdende christliche Humanismus bedeutet gerade die Erneuerung jener *Katholizität*, die Luther nie preisgab und die Melanchthon durch seine reformatorisch geprüfte evangelische Lehre ausdrücklich zu wahren und zu retten bestrebt war. Melanchthons neben Luthers zu gedenken, wird dann allerdings künftig nicht mehr ein schon vorprogrammiertes Abwerten bedeuten, sondern das wird ein kluger Vorgang sein, der theologisch inspirieren und erneuern kann.

Literatur

Ahrbeck, H.: Melanchthon als Praeceptor Germaniae, in: *W. Elliger* (Hg.): Philipp Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung (Münster, 8.-13. August 1960), Göttingen 1961, S. 56ff.
Altmann, W.: The reception of Luther's Concept of Freedom in Latin American Liberation Theology, in: LuJ 62, 1995, 167-188.
Assel, H.: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance - Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), Göttingen 1994.
Aulén, G.: Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung, 1932, bei W. Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Zürich und Leipzig 1938.
Bauer, C.: Melanchthons Naturrechtslehre, in: ARG 42, 1951, 64-98.
Bauer, C.: Melanchthons Wirtschaftsethik, in: ARG 49, 1958, 115-160.
Bauer, K.: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, Tübingen 1928.
Baur, F.Chr.: Das Prinzip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung, in: Theol. Jahrbücher 1855, 1ff.
Baur, F.Chr.: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 3. Aufl. Leipzig 1867.
Bayer, O.: „Die Kirche braucht liberale Erudition." Das Theologieverständnis Melanchthons, in: KuD 36, 1990, 218-244.
Bayer, O.: Theologie (HST Bd. 1), Gütersloh 1994.
Becker, D.: Karl Barth und Martin Buber - Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths (FSÖTh 51), Göttingen 1986.
Becker, J. (Hg.): Luthers bleibende Bedeutung, Husum 1983.
Benz, E.: Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg 1949.
Bizer,E.: Theologie der Verheißung. Studien zur Theologie des jungen Melanchthon (1519-1524), Neukirchen 1964.
Blatter, A.: Die Tätigkeit Melanchthons bei den Unionsversuchen 1539-41, Phil. Diss. Bern 1899.
Bornkamm, H.: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 2. Aufl. Göttingen 1970.
Bornkamm, H.: Melanchthons Menschenbild, in: *W. Elliger* (Hg.): Philipp Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung (Münster, 8.-13. August 1960), Göttingen 1961, S. 76ff.

Bräuer, S.: Das Luther-Gedenkjahr 1983 und die Kirche in der DDR., in: *H. Süssmuth* (Hg.): Das Luther-Erbe in Deutschland, Düsseldorf 1985, 41-66.
Brandenburg, A.: Martin Luther in katholischer Sicht, in: *L. Grane* und *B. Lohse* (Hg.): Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresse für Lutherforschung (Lund, Schweden 14.-20. August 1977), Göttingen 1980, S. 97-104.
Brüls, A.: Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518-1535, Bielefeld 1975.
Brosseder, J.: Lutherbilder in der neuesten Literatur zum Thema: Martin Luther und die Juden, in: *S. Heine* (Hg.), Europa in der Krise der Neuzeit, Wien-Köln-Graz 1986, 89-111.
Buber, M.: Ich und Du (1923), in: ders., Das dialogische Prinzip, 4. Aufl. Heidelberg 1979.
Dilthey, W.: Gesammelte Schriften, Bd. 2 (Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jh.), 5. Aufl. Stuttgart und Göttingen 1957.
Dilthey, W.: Gesammelte Schriften Bd. 9 (Pädagogik. Geschichte und System), Leipzig 1934.
Dorner, A.: Festrede zur 400jährigen Geburtagsfeier Melanchthons. Gehalten am 16. Februar 1897 in der Aula der Universität Königsberg, Königsberg [1897].
Dorner, J.A.: Geschichte der Protestantischen Theologie, München 1867.
Ebeling, G.: Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit, in: *B. Moeller* (Hg.): Luther in der Neuzeit, Gütersloh 1983.
Ebeling, G.: Lutherstudien Bd. I-III, Tübingen 1971ff.
Ebeling, G.: Wort und Glaube I-III, Tübingen 1960ff.
Ebner, F.: Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, Regensburg 1921.
Elert, W.: Societas bei Melanchthon, in: *R. Jelke* (Hg.): Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige Forschung. Theologische Abhandlungen D. Ludwig Ihmels zum siebzigsten Geburtstage 29.6.1928 dargebracht...., Leipzig 1928, 101-115.
Elert, W.: Morphologie des Luthertums, 2 Bde., München 1931/32.
Elert, W.: Zur Terminologie der Staatslehre Melanchthons und seiner Schüler, in: ZSTh 1931/32, 522-534.
Elert, W.: Humanität und Kirche. Zum 450. Geburtstag Melanchthons. Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948.
Elliger, W.: (Hg.), Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur 400. Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960, Berlin 1961.
Elliger, W.: (Hg.), Philipp Melanchthon. Referate und Berichte des Zwei-

ten Internationalen Kongresses für Lutherforschung (Münster, 8.-13. August 1960), Göttingen 1961.
Ellinger, G.: Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild, Berlin 1902.
Engelland, H.: Der Ansatz der Theologie Melanchthons, in: *W. Elliger* (Hg.), Philipp Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung (Münster, 8.-13. August 1960), Göttingen 1961, S. 56ff.
Engelland, H.: Melanchthon, Glauben und Handeln. FGLP, IV. Reihe, Bd. 1, München 1931.
Engelland, H.: Melanchthons Bedeutung für Schule und Universität, in: Luther 1960, 24-41.
Fischer, E. F.: Melanchthons Lehre von der Bekehrung, Tübingen 1905.
Fraenkel, P. und Greschat, M.: Zwanzig Jahre Melanchthonstudium. Sechs Literaturberichte (1945-1965), Genève 1967.
Frank, G.: Die theologische Philosophie Ph. Melanchthons (1497-1560), Diss. Leipzig 1995.
Frank, G.: Geschichte der Protestantischen Theologie, Teil I, Leipzig 1862.
Franke, W.: Englische Lutherdeutung von 1782-1848: Reformation, Revolution und Reform, in: LuJ 43 (1976), 36-91.
Friedensburg, W.: Geschichte der Universität Wittenberg, 1917.
Fries, H. und Rahner, K.: Einigung der Kirche - reale Möglichkeit (QD 100), Freiburg i.Br. 1983.
Fry, C.G.: In response to Bengt Hägglund. The contemporary struggle, in: Concordia Theological Quarterly 44, 1980, 148-154.
Galle, F.: Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen und eine Entwicklung seines Lehrbegriffs, Halle 1840.
Gass, W.: Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt, Berlin 1854.
Gerhards, H.: Die Entwicklung des Problems der Willensfreiheit bei Philipp Melanchthon. Diss. phil. Bonn 1955.
Gestrich, C.: Wer darf ihn nennen? Reformation als bußfertige Erneuerung kirchlichen Redens von Gott, BThZ 7, 1990.
Greschat, M.: Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537, Witten 1965.
Graf, F.W. und Tanner, K.(Hg.): Protestantische Identität heute - Trutz Rendtorff zum 24.01.1991, Gütersloh 1992.
Grane, L. und Lohse, B. (Hg.): Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresse für Lutherforschung (Lund, Schweden 14.-20. August 1977), Göttingen 1980.
Green, L.C.: Die exegetischen Vorlesungen des jungen Melanchthon und ihre Chronologie, in: KuD 3, 1957, 140-149.

Hägglund, B.: Melanchthon versus Luther. The contemporary struggle, in: Concordia Theological Quarterly 44, 1980, 123-133.
Hamm, B.; Moeller, B.; Wendebourg, D.:Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995.
Hammer, W.: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis, Bd. 1: 1519-1799 (Quellen u. Forschungen z. Reformationsgeschichte Bd. XXXV), Gütersloh 1967.
Harms, K.: Melanchthons Bedeutung für die Predigt, in: Pastoralblätter 1960, 201-217.
Harnack, A.: Philipp Melanchthon. Rede bei der Feier zum vierhundertjährigen Gedächtnis der Geburt Philipp Melanchthon's, gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin am 16. Februar 1897.
Harnack, Th.: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde. 1862), neue Ausgabe München 1927.
Hartfelder, K.: Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae. Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. 7, Berlin 1889.
Haustein, J. [Hg.]: Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Bensheimer Hefte, Bd. 82, Göttingen 1997.
Heine, S. (Hg.): Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes, Wien-Köln-Graz 1986.
Heppe, H.: Die konfessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands etc., Marburg 1854.
Heppe, H.: Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 3 Bde., Gotha 1857.
Heppe, H.: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581, 4 Bde., Marburg 1852-1859.
Heppe, H.: Philipp Melanchthon, der Lehrer Deutschlands, Marburg 1880.
Herrlinger, A.: Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhang mit der Lehrgeschichte und Culturbewegung der Reformation dargestellt, Gotha 1879.
Hildebrandt, F.: Melanchthon. Alien or Ally? Cambridge 1946.
Hirsch, E.: Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung, Göttingen 1934.
Hirsch, E.: Die Theologie ders Andreas Osiander, Göttingen 1919.
Hirsch, E.: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. I, Gütersloh 1949, 3. Aufl. 1964.
Hirsch, E.: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik (1937), 4. Aufl. Berlin 1964.
Hoffmann, F. und. Kühn, U.: Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch, Berlin 1980.

Hoffmann, G.: Luther und Melanchthon. Melanchthons Stellung in der Theologie des Luthertums, in: ZSTh 1938, 81-135.
Holl, K.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. I: Luther, Tübingen 1921.
Hoppe, Th.: Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521, in ZSth 1929, 599ff.
Hübner, F.: Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh 1936.
"Institut für europäische biographische, ikonographische und topographische Dokumentationen" in der "Europäischen Bücherei" (Hg.): Philipp Melanchthon 1560-1960 (unter Mitarbeit von *H. Bornkamm, M.C. Hörter, H. Kühne, J.C. Lissenberg, W. Maurer*), 's-Gravenzande/Niederlande, 1961.
Iwand, H.J.: Luthers Theologie: Nachgelassene Werke, Bd. 5, München 1974.
Joachimsen, P.: Locie Communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation, in: LuJ 8, 1926, 27ff.
Jüngel, E.: Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie, in: *L. Grane* und *B. Lohse* (Hg.): Luther und die Theologie der Gegenwart, Göttingen 1980.
Kawerau, G.: Melanchthon neben Luther, in: Th. Stud. u. Kr. 70, 1897, 668-686.
Kirn, O.: Artikel „Melanchthon", in: RE 3. Aufl. Bd. XII, Leipzig 1903, 513ff.
Kirst, N. (Hg.): Rethinking Luther's Theology in the Context of the Third World, Genf 1990.
Kähler, M.: Melanchthon und der Islam 1938.
Köhler, W.: Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Zürich und Leipzig 1938.
Költzsch, F.H.: Melanchthons philosophische Ethik, Freiburg 1889.
Kretschmar, G.: Eine notwendige Erklärung. Die Lutheraner gehören auf die Seite von Barmen, in LuMo 13, 1974, S. 295-298.
Lehmann, H.: Das Lutherjubiläum 1983, in: *J. Becker* (Hg.): Luthers bleibende Bedeutung, Husum 1983, 93-116.
Lell, J.: Die Confessio Augustana von 1530 im Jubiläumsjahr 1980, in: JEB 24, 1981, 80-96.
Löwenich, W. v.: Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963.
Lohse, B.: Melanchthon als Theologe, in: Luther, 1960, 14-23.
Luthardt, C.E.: Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral, Leipzig 1884.
Maier, H.: Melanchthon als Philosoph. An der Grenze der Philosophie, Tübingen 1909.
Manschreck, C.L.: Melanchthon, the quiet Reformer, New-York-Nashville

1958.
Maron, G.: Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung, Göttingen 1993.
Maurer, W.: Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521, in: LuJ 25, 1958, 146-180.
Maurer, W.: Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus, in: ARG 49, 1958, 89-115.
Maurer, W.: Der Einfluß Augustins auf Melanchthons theologische Entwicklung, in: KuD 5, 1959, 165-199.
Maurer, W.: Melanchthon. Humanist und Reformator, Karlsruhe 1960.
Maurer, W.: Melanchthons Loci Communes als wissenschaftliche Programmatik. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit, in: LuJ 27, 1960, 1-50.
Maurer, W.: Art. „Melanchthon“, in: RGG 3. Aufl., Bd. 4, 834-841 (Lit.), Tübingen 1960.
Meinhold, P.: Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche, Berlin 1960.
Melanchthon-Komitee der DDR (Hg.): Philipp Melanchthon 1497-1560, Bd. 1: Philipp Melanchthon. Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae, Berlin, 1963.
Meyer, H. und Schütte, H. [Hg.]: Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologie, Paderborn / Frankfurt/M. 1980.
Mix, G.: Luther und Melanchthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung, ThStKr 74 (1901), 458ff.
Moeller, B. (Hg.): Luther in der Neuzeit, Gütersloh 1983.
Mostert, W.: Artikel “Luther III (Wirkungsgeschichte)“, TRE Bd. 21, Berlin/New York 1991, 567-594.
Mühlhaupt, E. (Hg.): Luther im 20. Jahrhundert, Göttingen 1982.
Neumann, P.: Die Jungreformatorische Bewegung (Akb 25), Göttingen 1971.
Neuser, W.H.: Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons (Diss. Göttingen 1950). Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Bd. IX.1, Neukirchen 1957.
Nürnberger, R.: Zur Einführung, in: *R. Stupperich* (Hg.): Melanchthons Werke in Auswahl, III. Bd, Humanistische Schriften, hg. von *R. Nürnberger*, Gütersloh 1961, 9-12.
Pannenberg, W.: Gibt es Prinzipien des Protestantismus, die im ökumenischen Dialog nicht zur Disposition gestellt werden dürfen?, in: *F. W. Graf* und *K. Tanner* (Hg.): Protestantische Identität heute - Trutz Rendtorff zum 24.01.1991, Gütersloh 1992, S. 79-86.
Pannenberg, W.: Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993.

Pauck, W.: Melanchthon, Humanist und Reformator, Karlsruhe 1960.
Paulsen, F.: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf deutschen Schulen und Universitäten, Leipzig 1885.
Peters, A.: Gesetz und Evangelium (HST 2), Gütersloh 1981.
Petersen, P.: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.
Pfnür, V.: Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? in: IKZ 4, 1975, 298-307; 1976, 374-384; 477f.
Pfnür, V.: Einführung in die Rechtfertigungslehre?, Wiesbaden 1970.
Pfnür, V.: Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1513) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 60).
Ritschl, A.: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870-1874, 3. Aufl. 1889.
Ritschl, A.: Die Entstehung der lutherischen Kirche, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Freiburg/Leipzig 1893, 170ff.
Ritschl, O.: Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527, in: Th. St. u. Kr. 85, 1912, 518-540.
Ritschl, O.: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. I, Leipzig 1908, Bd. II, Leipzig 1912.
Rosin, W.H.: In response to Bengt Hägglund. The importance of epistemology for Luther's and Melanchthon's theology, in: Concordia Theological Quarterly 44, 1980, 134-140.
Schad, F.: Philipp Melanchthon, Grundbegriffe der Glaubenslehre, München 1931.
Schäfer, R.: Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci. BHTh 29, Tübingen 1961.
Scheible, H.: Artikel "Melanchthon", TRE XXII, Berlin/New York, 1992.
Schuffenhauer, W. und Steiner, K. (Hg.): Martin Luther in der bürgerlichen Philosophie 1517-1845, Berlin 1983.
Schumann, F.-K.: Luther und Melanchthon. Ev.-luth. Kirchenzeitung 2, 1948, 1-6.
Schwarzenau, P.: Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon, Diss. Münster 1954.
Seeberg, R.: Die Stellung Melanchthons in der Geschichte der Kirche und der Wissenschaft, Erlangen 1897.
Seeberg, R.: Melanchthos Stellung in der Geschichte des Dogmas und der Dogmatik. In: Neue kirchliche Zeitschrift 1897, 126-164.
Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. IV.2, 2. und 3. Aufl. Erlangen-Leipzig 1920, 420ff.

Selge, K.-V.: Zwei Beiträge zur Konfessionsfrage. A. Die Begründung des Protestantismus, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (vormals Preußische Akademie der Wissenschaften). Berichte und Abhandlungen Bd. 2, Berlin 1996, S. 129-159.
Sick, H.: Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik Bd. 2), Tübingen 1959.
Siemon-Netto, U.: Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils, Gütersloh 1993.
Stephan, H.: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Berlin 1951.
Stupperich, R.: Das Melanchthonverständnis in der Theologie der letzten hundert Jahre, in: Ev.-luth. Kirchenzeitung 6, Festausgabe 1952, 253-255.
Stupperich, R.: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, in: Schr. d. Ver. f. Reform. Gesch. 160, 1936, 53ff.
Stupperich, R.: Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht, Stuttgart 1961.
Stupperich, R.: Die Reformatoren und das Tridentinum, in: Archiv für Reform. Gsch. 47, 1956, 20-36.
Stupperich, R.: Martin Luther und Melanchthon. In: Philipp Melanchthon 1497-1560 hg. von G. Urban, Bretten 1960, 93-108.
Stupperich, R.: Melanchthon und die Täufer, in: KuD 3, 1957, 150ff.
Süssmuth, H. (Hg.): Das Luthererbe in Deutschland, Düsseldorf 1985.
Tappert, Th.G.: Melanchthon in Amerika, in: *V. Vatja* (Hg.): Luther und Melanchthon, Göttingen 1961, 189-198.
Trillhaas, W.: Philipp Melanchthon, der Ethiker der Reformation, in: Ev Th 9, 1947, 389ff.
Troeltsch, E.: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie, Göttingen 1891.
Tschackert, P.: Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, Göttingen 1910.
Urban, G. (Hg.): Philipp Melanchthon. Brettener Gedenkschrift 1960.
Vatja, V. (Hg.): Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung (Münster, 8.-13. August 1960). Luther und Melanchthon, Göttingen 1961.
Waack, O.: Luther in Asien und Afrika, in: *J. Becker* (Hg.): Luthers bleibende Bedeutung, Husum 1983, 142-154.
Weber, H.E.: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I. Teil: Von der Reformation zur Orthodoxie, I. Halbband, Gütersloh 1937; II. Halbband, Gütersloh 1940.
Weber, O.: Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955.
Wendebourg, D.: Die Einheit der Reformation als historisches Problem, in:

B. Hamm, B. Moeller, D. Wendebourg: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 31-51.
Wernle, P.: Melanchthon und Schleiermacher. Zwei dogmatische Jubiläen (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften 98), Tübingen 1921.
Wiedenhofer, S.: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, 2 Bde, Frankfurt/M. und München 1976.
Wiedenhofer, S.: Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jh., in ZKTh 102, 1980, 425-454.
Wolf, E.: Philipp Melanchthon, Ev. Humanismus, Göttingen 1961.
Wolf, G. Ph.: Das neuere französische Lutherbild, Wiesbaden 1974.

Kurt-Victor Selge

1933 in Bremen geboren.
Studium der Geschichte und Theologie in Heidelberg und Hamburg.
1958/59 ökumenischer Stipendiat in Rom (Waldenserfakultät).
1961 Praktikant im Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim (Bergstraße).
1961 Promotion zum Dr.theol. in Heidelberg.
1961-67 Assistent (bei Prof. Heinrich Bornkamm).
1967-69 Habilitationsstipendium der DFG.
1969 Habilitation für Kirchengeschichte mit einer Arbeit über „Normen der Christenheit im Streit um Ablaß und Kirchenautorität 1518-21, Teil I: das Jahr 1518“ (ungedruckt).
1969 Universitätsdozent, apl. Professor 1973.
1973-74 Gastdozent an der University of Western Australia (Perth).
1977 o. Prof. für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin.
1979 Leiter der Schleiermacherforschungsstelle Berlin.
1993 Berufung an die Humboldt-Universität (im Rahmen der Zusammenführung der wissenschaftlich-theologischen Ausbildungsstätten in Berlin).
1993 Gründungsmitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Geisteswissenschaftliche Klasse), Vorsitzender der Turfan-Kommision sowie (1993-95) der Bibliotheks- und Archivkommission der BBAW. Mitherausgeber der Kritischen Gesamtausgabe Schleiermachers; Geschäftsführender Herausgeber der Opera omnia Joachims von Fiore.

Reimer Hansen

1937 in Heide (Holstein) geboren.
Dr. phil., Professor für Neuere Geschichte an der Freien Universität Berlin, Fachbereich Geschichtswissenschaften, Friedrich-Meinecke-Institut.
1964-70 Wissenschaftlicher Assistent am Historischen Seminar der Universität Kiel.
1970-80 o. Prof. für Geschichte an der Pädagogischen Hochschule Berlin.
Seit 1980 o. Prof. für Neuere Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin.
Hauptarbeitsgebiete: Das Reich und Europa im Konfessionellen Zeitalter, deutsche Zeitgeschichte, Historische Landeskunde Schleswig-Holsteins, Geschichte und Theorie der Geschichtswissenschaft.

Christof Gestrich

1940 in Ravensburg (Württ.) geboren.
Seminarist in den evangelischen altsprachlichen Schulen der Kloster Maulbronn und Blaubeuren.
Ab 1959/60 Studium der ev. Theologie in Tübingen („Tübinger Stift“) und Zürich.
1965 Promotion im Fach Kirchengeschichte in Zürich.
1965-68 Assistent bei Prof. Gerhard Ebeling.
1968-74 Seminarassistent in Tübingen.
1974 Habilitation für Systematische Theologie, zugleich bis 1979 Pfarrer und Privatdozent. 1979 o. Prof. für systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Berlin (Zehlendorf) (1984-86 Rektor).
1982-84 Mitglied der Synode und der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin West).
1992 Ruf nach Basel abgelehnt.
1993 Berufung an die Humboldt-Universität (im Rahmen der Zusammenführung der wissenschaftlich-theologischen Ausbildungsstätten in Berlin).
1989-92 Mitglied des Ethikkomitees der Medizinischen Fakultät der FU Berlin.
Seit 1995 Mitglied des Ethikkomitees der Charité.
1996 Leiter des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Landeskirche in Berlin-Brandenburg.

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

1 *Volker Gerhardt:* **Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität**

2 *Hasso Hofmann:* **Die versprochene Menschenwürde**

3 *Heinrich August Winkler:* **Von Weimar zu Hitler**
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie

4 *Michael Borgolte:* **„Totale Geschichte" des Mittelalters?**
Das Beispiel der Stiftungen

5 *Wilfried Nippel:* **Max Weber und die Althistorie seiner Zeit**

6 *Heinz Schilling:* **Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich**

7 *Hartmut Harnisch:* **Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800 - 1914**

8 *Fritz Jost:* **Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen**

9 *Erwin J. Haeberle:* **Historische Entwicklung und aktueller internationaler Stand der Sexualwissenschaft**

10 *Herbert Schnädelbach:* **Hegels Lehre von der Wahrheit**

11 *Felix Herzog:* **Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts**

12 *Hans-Peter Müller:* **Soziale Differenzierung und Individualität**
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose

13 *Thomas Raiser:* **Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der Rechtswissenschaft**

14 *Ludolf Herbst:* **Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?**
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nachkriegspolitik

15 *Gert-Joachim Glaeßner:* **Demokratie nach dem Ende des Kommunismus**

16 *Arndt Sorge:* **Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen in Ostdeutschland**

17 *Achim Leube:* **Semnonen, Burgunden, Alamannen**
Archäologische Beiträge zur germanischen Frühgeschichte

18 *Klaus-Peter Johne:* **Von der Kolonenwirtschaft zum Kolonat**
Ein römisches Abhängigkeitsverhältnis im Spiegel der Forschung

19 *Volker Gerhardt*: **Die Politik und das Leben**

20 *Clemens Wurm:* **Großbritannien, Frankreich und die westeuropäische Integration**

21 *Jürgen Kunze:* **Verbfeldstrukturen**

22 *Winfried Schich:* **Die Havel als Wasserstraße im Mittelalter: Brücken, Dämme, Mühlen, Flutrinnen**

23 *Herfried Münkler:* **Zivilgesellschaft und Bürgertugend**
Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen
einer sozio-moralischen Fundierung?

24 *Hildegard Maria Nickel:* **Geschlechterverhältnis in der Wende**
Individualisierung versus Solidarisierung?

25 *Christine Windbichler:* **Arbeitsrechtler und andere Laien in der Baugrube des Gesellschaftsrechts**
Rechtsanwendung und Rechtsfortbildung

26 *Ludmila Thomas:* **Rußland im Jahre 1900**
Die Gesellschaft vor der Revolution

27 *Wolfgang Reisig:* **Verteiltes Rechnen: Im wesentlichen das Herkömmliche oder etwa grundlegend Neues?**

28 *Ernst Osterkamp:* **Die Seele des historischen Subjekts**
Historische Portraitkunst in Friedrich Schillers „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung”

29 *Rüdiger Steinlein:* **Märchen als poetische Erziehungsform**
Zum kinderliterarischen Status der Grimmschen „Kinder-und Hausmärchen”

30 *Hartmut Boockmann:* **Bürgerkirchen im späteren Mittelalter**

31 *Michael Kloepfer:* **Verfassungsgebung als Zukunftsbewältigung aus Vergangenheitserfahrung**
Zur Verfassungsgebung im vereinten Deutschland

32 *Dietrich Benner:* **Über die Aufgaben der Pädagogik nach dem Ende der DDR**

33 *Heinz-Elmar Tenorth:* **„Reformpädagogik"**
Erneuter Versuch, ein erstaunliches Phänomen zu verstehen

34 *Jürgen K. Schriewer:* **Welt-System und Interrelations-Gefüge**
Die Internationalisierung der Pädagogik als Problem
Vergleichender Erziehungswissenschaft

35 *Friedrich Maier:* **„Das Staatsschiff" auf der Fahrt von Griechenland über Rom nach Europa**
Zu einer Metapher als Bildungsgegenstand in Text und Bild

36 *Michael Daxner:* **Alma Mater Restituta oder Eine Universität für die Hauptstadt**

37 *Konrad H. Jarausch:* **Die Vertreibung der jüdischen Studenten und Professoren von der Berliner Universität unter dem NS-Regime**

38 *Detlef Krauß:* **Schuld im Strafrecht**
Zurechnung der Tat oder Abrechnung mit dem Täter?

39 *Herbert Kitschelt:* **Rationale Verfassungswahl?**
Zum Design von Regierungssystemen in neuen Konkurrenzdemokratien

40 *Werner Röcke:* **Liebe und Melancholie**
Formen sozialer Kommunikation in der 'Historie von Florio und Blanscheflur'

41 *Hubert Markl:* **Wohin geht die Biologie?**

42 *Hans Bertram:* **Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie**

43 *Dieter Segert:* **Diktatur und Demokratie in Osteuropa im 20. Jahrhundert**

44 *Klaus R. Scherpe:* **Beschreiben, nicht Erzählen!**
Beispiele zu einer ästhetischen Opposition: Von Döblin und Musil bis zu Darstellungen des Holocaust

45 *Bernd Wegener:* **Soziale Gerechtigkeitsforschung: Normativ oder deskriptiv?**

46 *Horst Wenzel*: **Hören und Sehen - Schrift und Bild**
Zur mittelalterlichen Vorgeschichte audiovisueller Medien

47 *Hans-Peter Schwintowski:* **Verteilungsdefizite durch Recht auf globalisierten Märkten**
Grundstrukturen einer Nutzentheorie des Rechts

48 *Helmut Wiesenthal:* **Die Krise holistischer Politikansätze und das Projekt der gesteuerten Systemtransformation**

49 *Rainer Dietrich:* **Wahrscheinlich regelhaft. Gedanken zur Natur der inneren Sprachverarbeitung**

50 *Bernd Henningsen:* **Der Norden: Eine Erfindung**
Das europäische Projekt einer regionalen Identität

51 *Michael C. Burda:* **Ist das Maß halb leer, halb voll oder einfach voll?**
Die volkswirtschaftlichen Perspektiven der neuen Bundesländer

52 *Volker Neumann:* **Menschenwürde und Existenzminimum**

53 *Wolfgang Iser:* **Das Großbritannien-Zentrum in kulturwissenschaftlicher Sicht**
Vortrag anläßlich der Eröffnung des Großbritannien-Zentrums an der Humboldt-Universität zu Berlin

54 *Ulrich Battis:* **Demokratie als Bauherrin**

55 *Johannes Hager:* **Grundrechte im Privatrecht**

56 *Johannes Christes:* **Cicero und der römische Humanismus**

57 *Wolfgang Hardtwig:* **Vom Elitebewußtsein zur Massenbewegung – Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500 - 1840**

58 *Elard Klewitz:* **Sachunterricht zwischen Wissenschaftsorientierung und Kindbezug**

59 *Renate Valtin:* **Die Welt mit den Augen der Kinder betrachten**
Der Beitrag der Entwicklungstheorie Piagets zur Grundschulpädagogik

60 *Gerhard Werle:* **Ohne Wahrheit keine Versöhnung!**
Der südafrikanische Rechtsstaat und die Apartheid-Vergangenheit

61 *Bernhard Schlink:* **Rechtsstaat und revolutionäre Gerechtigkeit. Vergangenheit als Zumutung?** (Zwei Vorlesungen)

62 *Wiltrud Gieseke:* **Erfahrungen als behindernde und fördernde Momente im Lernprozeß Erwachsener**

63 *Alexander Demandt:* **Ranke unter den Weltweisen;**
Wolfgang Hardtwig: **Die Geschichtserfahrung der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichtsschreibung: Leopold von Ranke**
(Zwei Vorträge anläßlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages Leopold von Rankes)

64 *Axel Flessner:* **Deutsche Juristenausbildung**
Die kleine Reform und die europäische Perspektive

65 *Peter Brockmeier:* ***Seul dans mon lit glacé*** – **Samuel Becketts Erzählungen vom Unbehagen in der Kultur**

66 *Hartmut Böhme:* **Das Licht als Medium der Kunst.** Über Erfahrungsarmut und ästhetisches Gegenlicht in der technischen Zivilisation

67 *Sieglind Ellger-Rüttgardt:* **Berliner Rehabilitationspädagogik: Eine pädagogische Disziplin auf der Suche nach neuer Identität**

68 *Christoph G. Paulus:* **Rechtsgeschichtliche und rechtsvergleichende Betrachtungen im Zusammenhang mit der Beweisvereitelung**

69 *Eberhard Schwark:* **Wirtschaftsordnung und Sozialstaatsprinzip**

70 *Rosemarie Will:* **Eigentumstransformation unter dem Grundgesetz**

71 *Achim Leschinsky:* **Freie Schulwahl und staatliche Steuerung**
Neue Regelungen des Übergangs an weiterführende Schulen

72 *Harry Dettenborn:* **Hang und Zwang zur sozialkognitiven Komplexitätsreduzierung: Ein Aspekt moralischer Urteilsprozesse bei Kindern und Jugendlichen**

73 *Inge Frohburg:* **Blickrichtung Psychotherapie: Potenzen – Realitäten – Folgerungen**

74 *Johann Adrian:* **Patentrecht im Spannungsfeld von Innovationsschutz und Allgemeininteresse**

75 *Monika Doherty:* **Verständigung trotz allem. Probleme aus und mit der Wissenschaft vom Übersetzen**

76 *Jürgen van Buer:* **Pädagogische Freiheit, pädagogische Freiräume und berufliche Situation von Lehrern an Wirtschaftsschulen in den neuen Bundesländern**

77 *Flora Veit-Wild:* **Karneval und Kakerlaken**
Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur

78 *Jürgen Diederich:* **Was lernt man, wenn man nicht lernt? Etwas Didaktik „jenseits von Gut und Böse“ (Nietzsche)**

79 *Wolf Krötke:* **Was ist ‘wirklich’?**
Der notwendige Beitrag der Theologie zum Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit

80 *Matthias Jerusalem:* **Die Entwicklung von Selbstkonzepten und ihre Bedeutung für Motivationsprozesse im Lern- und Leistungsbereich**

81 *Dieter Klein:* **Globalisierung und Fragen an die Sozialwissenschaften: Richtungsbestimmter Handlungszwang oder Anstoß zu einschneidendem Wandel ?**

82 *Barbara Kunzmann-Müller:* **Typologisch relevante Variation in der Slavia**

83 *Michael Parmentier:* **Sehen Sehen.** Ein bildungstheoretischer Versuch über Chardins'L'enfant au toton'

84 *Engelbert Plassmann:* **Bibliotheksgeschichte und Verfassungsgeschichte**

85 *Ruth Tesmar:* **Das dritte Auge.** Imagination und Einsicht

86 *Ortfried Schäffter:* **Perspektiven erwachsenenpädagogischer Organisationsforschung**