

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS – DEEL 36 – No. 7

MELANCHTHONS DEUTSCHE
BEARBEITUNG SEINER LOCI NACH
DER OLMÜTZER HANDSCHRIFT

R. STUPPERICH

ISBN 72048265 8

LIBRARY OF CONGRESS

CATALOGUE CARD NUMBER: 73-87372

UITGESPROKEN IN DE VERGADERING VAN

14 MEI 1973

An der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert waren viele Humanisten dazu übergegangen, ihre lateinischen Werke entweder selbst oder durch andere in die Volkssprachen zu übersetzen.¹ Vermutlich dachten sie dabei in erster Linie an weitere Verbreitung ihrer Schriften und an ihre Berücksichtigung in solchen Kreisen, die des Lateinischen wenig oder gar nicht mächtig waren. Selbst unter regierenden Fürsten und Bischöfen gab es manche, die kein Latein verstanden. Häufig besaßen nur diejenigen Fürsten, die ursprünglich für den geistlichen Stand bestimmt waren, bessere lateinische Kenntnisse als ihre übrigen Standesgenossen. Bischöfe, die dem Hochadel entstammten, hatten meist keine gelehrte Bildung empfangen und waren mitunter, selbst wenn sie die Weihen erhalten hatten, kaum in der Lage, eine Messe zu lesen. In Politik und Recht waren sie auf die Hilfe ihrer humanistischen Räte angewiesen. Aber auch von der breiteren Schicht des Bürgertums galt dasselbe: es war mit wenigen Ausnahmen nicht so unterrichtet, daß es lateinisch lesen und Übersetzungen entbehren konnte.

Die Notwendigkeit der Übersetzung wird durch Zeitereignisse eindeutig unterstrichen.² Auch die Verleger hatten rechtzeitig erkannt, daß sie das lateinische Schrifttum in Übersetzungen in erheblichem Maße absetzen konnten. Die Verbreitung der Übersetzungen, von denen manche viele Auflagen erlebten, stellt die genannte Tatsache unter Beweis.

Zeitweilig bestanden noch große Schwierigkeiten, Übersetzungen zu liefern. Die Verfasser selbst oder ihre Beurteiler waren oft mit ihrer Arbeit nicht zufrieden. Einmal waren die Übersetzer noch unerfahren, und die Übersetzungen blieben aus diesem Grunde unbeholfen. Zum anderen waren die sachlichen Voraussetzungen noch nicht geboten. Der Sprachschatz war nicht groß genug. Manche lateinischen Begriffe konnten in der eigenen Sprache nicht wiedergegeben werden. Für den Bereich des Rechtes fehlte ebenso die Terminologie wie für den der Theologie. Brauchbare Ausdrücke mußten erst gesucht und geschaffen werden. Erst als im Zeitalter Maximilians I. Gesetzgebung und Publizistik sich in zunehmendem Maße der Landessprache bedienten, trat allmählich eine Änderung ein.

Übersetzer waren sich zu allen Zeiten der Schwere ihrer Aufgabe

¹ Vgl. H. Grundmann. Übersetzungsprobleme im Spätmittelalter. (Zeitschr. für deutsche Philologie 70, 1947/48, S. 114 ff.).

² Vgl. Luthers Werke. Weimarer Ausgabe (= WA) 7, 832 ff.

bewußt. Meist hielten sie sich an die Auffassung ihres grossen Vorbildes, des Kirchenlehrers Hieronymus: nicht wörtlich, sondern sinngemäß übersetzen!³ Eine andere Regel für den Übersetzer kannte auch der Humanismus nicht. Im allgemeinen wurde auf wörtliche Übersetzung kein Wert gelegt. Die Übersetzung stellte geradezu eine Paraphrase dar und konnte bisweilen einen Kommentar ersetzen. Das Übersetzen galt als Nachschaffen und war insofern eine geachtete gelehrte Leistung. Zwischen dem Original und der Übersetzung wurde oft gar kein Unterschied gemacht, da man allgemein bei der Übersetzung von der Voraussetzung ausging, daß der geistige Gehalt des Originals gewahrt bleiben mußte. Daher wurden bei amtlichen Texten Original und Übersetzung einander gleichgestellt.

Diese Entwicklung kann auf deutschem Boden seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts in steigendem Maße festgestellt werden. Werke berühmter Zeitgenossen wurden in Übersetzungen zugänglicher. Das galt von den großen Humanisten Erasmus⁴ und Reuchlin,⁵ aber ebenso von manchen ihrer Schüler. Von Reuchlin, der selbst viel übersetzte, wird es sein Großneffe Melanchthon frühzeitig erfahren haben, welche Bedeutung den Übersetzungen zukommt.

Es ist zwar lange bezweifelt worden, daß der Humanist Melanchthon Sinn für die deutsche Sprache gehabt habe. Man meinte sogar, daß er seine Muttersprache zu wenig beherrschte, um deutsch zu schreiben und daß er zum mindesten lateinisch besser schrieb als deutsch. Diese Auffassung ist aber nicht zu halten.⁶ Melanchthon war um eine Generation jünger als Erasmus und läßt sich in dieser Hinsicht mit seinem Lehrmeister nicht vergleichen. Einmal schrieb er nicht in demselben Maße wie Erasmus für die ganze gelehrte Welt, sondern war auf ein engeres Gebiet beschränkt. Zum andern hatte sich aber bald die Meinung durchgesetzt, daß gelehrte Bildung auch weitere Kreise des Volkes erreichen müsse. Es ist daher verständlich, daß Melanchthon, der in Kürze in die politische Welt eintrat, auch deutsch zu schreiben begann und

³ Hieronymus. Ep. ad Pammachium (Migne Patr. Lat. 22, Sp. 571 = CSEL 54, 508). Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu habeoque huius rei magistrum Tullium.

⁴ P. S. Allen. *Opus epistolarum Erasmi Roterodami.* (= OE) 2, 1910, 88.

⁵ Vgl. H. Rupprich. *Johannes Reuchlin.* (Festgabe der Stadt Pforzheim zu seinem 500. Geburtstag). Pforzheim 1955 S. 22 f. und J. Benzing. *Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins.* (Bibliotheca bibliographica Bd. 18). Wien/Zürich/Florenz 1955.

⁶ R. Stupperich. *Der unbekannte Melanchthon.* Stuttgart 1961, S. 56 ff.

sich keineswegs von der Übersetzerarbeit distanzieren wollte. Die von Erasmus in der *Paraclesis* zum *Novum Instrumentum Omne* ausgesprochene Forderung, daß die Bibel ins Volk dringen und das Leben des Bauern, des Handwerkers wie der Hausfrau bestimmen müsse,⁷ hat Magister Philippus zwar nicht selbst aufgenommen, aber er war es, der Luther veranlaßte, das Neue Testament ins Deutsche zu übersetzen.⁸ Zunächst hat er sich in den ersten Jahrzehnten zurückgehalten, seine Schriften selbst zu übersetzen, denn er war der Meinung, daß andere es besser vermochten, da sie volkstümlicher zu reden verstanden als er.

Als Melanchthon im April 1521 seine *Loci communes* zu drucken begann, während er noch am Manuskript arbeitete, erhielten von ihm der Geheimsekretär des Kurfürsten Friedrich des Weisen, Georg Burckhard aus Spalt ebenso wie einige andere die einzelnen Druckbögen.⁹ Es ist daher von dieser Tatsache her nicht zu entscheiden, ob der Plan einer deutschen Übersetzung dieses Werkes vorher mit Melanchthon besprochen war, ob er von Spalatin selbst oder von seinem Verleger, dem Augsburger Arzt Sigismund Grimm ausging. Als Übersetzer war Spalatin kein Neuling. Er hatte schon drei bedeutende Schriften des Erasmus, die *Institutio principis christiani*, die *Querela pacis* und die zweite Ausgabe des *Enchiridion militis christiani*, ins Deutsche übersetzt. An der *Institutio* und *Querela* hatte er als Prinzenzieher, am *Enchiridion* als frommer Erasmianer Interesse. Vorher hatte er schon kleine Luthertraktate übersetzt.

Melanchthons *Loci* galten als Programmschrift und wurden weithin als solche aufgenommen.¹⁰ Spalatin's Arbeit war daher nicht als Übersetzungshilfe für Studenten gedacht, sondern sollte in die Hände von Politikern und interessierten Leuten kommen. Die Übersetzung mußte in ihrer Weise repräsentativ sein. Es lag viel daran, daß sie verstanden wurde.

⁷ Erasmus Roterodamus. *Ausgewählte Werke* hrsg. von H. Holborn. München 1933 S. 142: *Vehementer ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legi divinas litteras in vulgi linguas transfusas.*

⁸ R. Stupperich a.a.O. S. 58.

⁹ *Corpus reformatorum. Melanthonis opera quae supersunt omnia* edd. G. Bretschneider und Bindseil (= CR), 1, 1834, Sp. 366 und 487. I. Höß: Georg Spalatin (1484–1545). Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Weimar 1956, geht auf Spalatin's Übersetzertätigkeit kaum ein. Wie umfangreich diese Arbeit war, wurde erst durch H. Volz. *Bibliographie der im 16. Jahrhundert erschienenen Schriften G. Spalatin's* (*Zeitschr. f. Bibliothekswesen und Bibliographie* 5, 1958, S. 83–119) deutlich. Mit der Übersetzung der *Loci Melanchthons* begann Spalatin erst, als er mit den Erasmus-Übersetzungen fertig war. Die Erstausgabe der deutschen *Loci* ging anonym aus, in der zweiten Ausgabe (Augsburg 1523) ist eine von Spalatin gezeichnete Vorrede vorangeschickt.

¹⁰ Vgl. W. Maurer. *Melanchthons Loci communes* von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. (*Luther-Jahrbuch* 1960, S. 1–50).

Spalatin stammte aus Mittelfranken, seine Sprache war oberdeutsch. Gedruckt wurde seine Übersetzung in Augsburg und kam in oberdeutschem Sprachgewande heraus. Dadurch war die Wirkung dieser Übersetzung in Norddeutschland beeinträchtigt. Hinzu kam noch der Umstand, daß Spalatin sich vom lateinischen Sprachstil nicht freimachen konnte, den *Accusativus cum infinitivo* im Deutschen nachahmte und sich nicht getraute, auch nur ein Wort auszulassen. Dieser Grundfehler des Übersetzers, daß er sich zu eng an seine Vorlage hielt, kostete ihn oft die Verständlichkeit. Wir werden Spalatin zugute halten müssen, daß es zu seiner Zeit in der deutschen Sprache noch keine ausgeprägte theologische Terminologie gab. Wir sehen ihn ehrlich bemüht, für viele Ausdrücke erst die passenden Äquivalente zu finden. In manchen Fällen gelang es, in anderen wieder nicht. Bisweilen schwankte er zwischen verschiedenen Ausdrücken. Seine Übersetzung wirkt daher stellenweise schwerfällig und ungeschickt. Die Wiedergabe ist oft umständlich; es fehlt ihr die Glätte des Ausdruckes. Spalatin arbeitete schnell. Bald nach dem Erscheinen des lateinischen Textes der *Loci* (Dezember 1521) lag auch schon seine Übersetzung vor. Es mag daher sein, daß es auch an der nötigen Sorgfalt bei der Übersetzung gefehlt hat.

Wenn Erasmus den Zweck der Übersetzungen darin sah, daß die Texte durch sie verständlich würden,¹¹ dann hat Spalatin sein Ziel nicht immer erreicht. Im Vergleich zu späteren Übersetzungen war seine zu wörtlich. Was jedoch die äußere Gestalt seiner Übersetzung anlangt, so verfuhr er mit seiner Vorlage eigenmächtig: er fügte Marginalien hinzu und vermehrte biblische Belegstellen. Schon Luther kritisierte seine Arbeit. Nach seiner Meinung hing er zu sehr an den Worten und wagte zu wenig. Wie die meisten Humanisten, so verlangte auch der Reformator eine gewisse Freiheit der Übersetzung. Wenn er eine Übersetzung brauchte, schrieb er, würde er sie selbst herstellen. Dieses Gebiet möchte Spalatin ihm überlassen.¹² Im Jahre 1523 hat sich Luther sogar mit dem Gedanken getragen, selbst Melanchthons *Loci communes* zu übersetzen. Ein so scharfes kritisches Urteil über die dürre Übersetzung Spalatin's, wie sie Luther aussprach, konnte sich der junge Melanchthon nicht erlauben. Er mußte Spalatin gewähren lassen.

¹¹ Allen OE 2, S. 78. vgl. auch LB IX, 292 F: *Si nusquam fas est a verbis discedere, saepe vocabitur in ius interpres.*

¹² WA Briefe 2, 220. Schon G. Strobel. Versuch einer Litterär-Geschichte von Melanchthons *Loci theologicis*. Nürnberg 1794 und H.E. Bindseil in CR 22 S. 6 hatten eine Reihe von Spalatin's ungeschickten Wort-Übersetzungen zusammengestellt. Vgl. auch die Bemerkungen von O. Herding. Die deutsche Gestalt der *Institutio principis christiani* des Erasmus. (Adel und Kirche. Festschrift für G. Tellenbach. Freiburg Br. 1969, S. 534 ff.).

Die Leser ließen sich durch die genannten Mängel der Spalatinischen Übersetzung nicht stören. Von ihr erschienen zwei Auflagen in Augsburg, zwei in Straßburg und fünf weitere, in abgewandeltem sprachlichen Gewand in Wittenberg, Halle und Erfurt. Dazu kamen zwei niederdeutsche Ausgaben, die ebenfalls in den Jahren 1525/26 in Wittenberg veröffentlicht wurden. Trotz ihrer Unbeholfenheit hat also die Übersetzung eine sehr weite Verbreitung gefunden.

Als Melanchthon 1522 den lateinischen Text an einigen Stellen veränderte, mußte auch die Übersetzung überarbeitet werden. Für die Wittenberger Ausgaben erteilte der Verleger Hans Lufft dem Zwickauer Stadtschreiber Stephan Roth den Auftrag, Spalatin's Übersetzung sprachlich zu überarbeiten, um sie für den mittel- und norddeutschen Leser verständlicher und gefälliger zu machen.

Als Melanchthons *Loci communes theologici* im Jahre 1535 in völlig neuer Bearbeitung erschienen und erheblich an Umfang gewonnen hatten, bemühte sich Spalatin um die Übersetzung nicht mehr. Inzwischen war Justus Jonas, der bereits 1525 Luthers *De servo arbitrio* und 1530 die *Confessio Augustana* ins Deutsche übertragen hatte, als Übersetzer hervorgetreten. Justus Jonas, auf den einst Erasmus so stolz war, weil er als Rektor der Universität Erfurt ihn in Löwen besuchte,¹³ erhielt in Wittenberg den Lehrstuhl für Kirchenrecht. Er hatte aber mehr praktische als wissenschaftliche Neigungen. Von ihm gibt es daher wenig eigene Schriften, dafür umso mehr Übersetzungen. Es wird zu bezweifeln sein, daß er auf Melanchthons Wunsch die neuen *Loci* von 1535 übersetzte, denn der *Praeceptor* hatte an seinen früheren Arbeiten viel auszusetzen.¹⁴ Besonders hatte er seine Wiedergabe der *Confessio Augustana* bemängelt. Jonas war das gerade Gegenteil von Spalatin. Ihm kam es bei der Übersetzung auf die Genauigkeit nicht an. Oft zog er ganze Abschnitte zusammen und gab den Inhalt in sehr freier Weise wieder. Bei der *Confessio Augustana*, die inzwischen ein politisch-rechtlicher Text geworden war, traten die Abweichungen der Übersetzung nachteilig in Erscheinung. Melanchthon überlegte daher, ob er nicht eine neue deutsche Fassung schaffen sollte. Seine starke Inanspruchnahme ließ ihn nicht dazu kommen. Erst recht konnte er in den bewegten Jahren 1534–1536, als große politische Aufgaben auf ihn zukamen, keine eigene Übersetzung der *Loci* von 1535 liefern. Er ließ es daher zu, daß Jonas die Übersetzung herstellte. Aber Melanchthon blieb unzufrieden und verhehlte seinen Verdruß nicht. War die Arbeit wirklich nicht zweckentsprechend oder war Melanchthon voreingenommen? Die

¹³ W. Delius. Erasmus und Justus Jonas. (*Theologia viatorum* 1948/49, S. 71 ff.)

¹⁴ W. Delius. Justus Jonas. Berlin 1952, S. 118 ff. (Neudruck 1964).

Frage ist kaum zu entscheiden. Das letztere wird jedenfalls mitgespielt haben.

Als 1543 die dritte Phase der Loci-Bearbeitungen einsetzte, verließ Melanchthon das Mißbehagen gegenüber der Übersetzung des Justus Jonas nicht. Bekanntlich ist es Melanchthons Art gewesen, bei jeder Neuauflage seiner Werke den Text ein wenig zu verändern. Mit der Zeit hatten sich daher nicht unbeträchtliche Unterschiede zwischen dem lateinischen Text und der Jonas'schen Übersetzung ergeben. Melanchthon hatte zwar noch 1549 den deutschen Text revidiert, aber keine stärkeren Eingriffe vorgenommen. In diesen Jahren war er in Zusammenhang mit der theologischen Lage mit Jonas in stärkere Spannung geraten. Einen anderen Übersetzer für seine Loci wußte er aber nicht und entschloß sich, nun selbst an diese Arbeit zu gehen.

Genauere Angaben über den Beginn seiner Übersetzertätigkeit fehlen. Die Annahme ist aber sehr wahrscheinlich, daß Melanchthon mit dieser Arbeit während seiner erzwungenen Muße in Nürnberg 1551 begonnen hat, als er dort auf die Weisung des Kurfürsten Moritz von Sachsen wartete, um nach Trient aufzubrechen. Nicht aus Langerweile, weil er nichts anderes in Nürnberg zu tun hatte, sondern um einer dringenden Aufgabe willen begann Melanchthon in diesem Augenblick mit der Übersetzung seiner Loci. Da es ihm gelungen war, seine für das Konzil von Trient abgefaßte *Repetitio Confessionis Augustanae* (auch *Confessio Saxonica* genannt) durch kirchliche Vertreter in Norddeutschland zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, mußte er dafür sorgen, daß seine in den theologischen Kämpfen um das Interim erschütterte Autorität wieder gefestigt wurde. Er konnte sich darauf berufen, daß er in seinen Loci nichts anderes als in der *Confessio Saxonica* lehrte.¹⁵ Die neue Übersetzung sollte diese Feststellung in weitere Kreise tragen. In seinem Manuskript heißt es: „Diese einige Lehre, wie sie in den sächsischen Kirchen erkannt ist, will ich erzählen, die auch gewißlich recht ist“. Wielange Melanchthon an der Übersetzung in Nürnberg gearbeitet hat, wissen wir nicht. Jedenfalls hat er sie in Wittenberg zum Abschluß gebracht. Es liegt zwar eine briefliche Mitteilung vom 10. April 1552 vor,¹⁶ die Drucker in Wittenberg bedrängten ihn, er möchte seine Arbeit an den *Loci germanici* fortsetzen. Vielleicht hatte er den Anfang seines Manuskriptes schon zum Satz gegeben. Es muß aber dann eine Unterbrechung eingetreten sein, denn in November 1552 berichtet Melanchthon: *Nunc pertexo germanicam editionem Locorum*

¹⁵ Melanchthons Werke (Studienausgabe) hrsg. v. R. Stupperich 6, 1955, S. 80 f.

¹⁶ CR 7, 981.

Theologicorum, quam emendari oportuit, quia interpretatio germanica deerraverat a sententia latina.¹⁷ Wann er mit der Arbeit fertig geworden ist, sagt der Magister nicht. Sein Manuskript wurde jedenfalls für den Druck von 1553 verwendet.

Über das Verhältnis von Handschrift und Druck wird weiter unten die Rede sein. Zunächst sei kurz über das Schicksal der Handschrift berichtet. Wie die Eintragung auf der zweiten Seite des Manuskriptes besagt, gelangte es zunächst in den Besitz des Orientalisten Elias Hutter,¹⁸ der durch seine Polyglottenausgaben des Alten und Neuen Testamentes bekannt geworden war. Hutter sah Melanchthons Autograph als großen Schatz an und verpflichtete seine Erben, die Handschrift nicht zu verkaufen, selbst wenn ihnen eine sehr hohe Summe dafür geboten werden würde. Diese entsprachen aber dem Wunsch des Erblassers nicht. Melanchthons Autograph kam an den österreichischen Magnaten Hoffmann Freiherrn von Grünbüchel, der hohe Stellungen in Prag einnahm. Im Verlauf der Gegenreformation gelangte die Bibliothek dieses Büchersammlers in den Besitz des Jesuitenordens und wurde der Bibliothek des Jesuitenkollegs in Brünn einverleibt. Ein Jahrhundert lang lag Melanchthons Handschrift in Brünn. Nach Aufhebung des Jesuitenordens 1773 wurde die Ordensbibliothek nach Olmütz gebracht und der dortigen Universität übergeben. Als diese Universität 1855 aufgehoben wurde, verblieb sie in der Olmützer Studienbibliothek.¹⁹

Bei der Neuordnung dieser Bibliothek im Jahre 1875 stieß der Bibliothekar Dr. Alois Müller auf die Melanchthon-Handschrift. Er übersandte ein Blatt dieser Handschrift an den Bibliothekar Dr. H. E. Bindseil in Halle, den damals besten Melanchthonkenner und letzten Herausgeber der „Opera Melanthonis“ im Corpus Reformatorum. Dieser schrieb in einem ausführlichen Gutachten, daß Melanchthon bei seinen Revisionen der von Jonas gemachten Übersetzung wenig geändert, „daß er dagegen in seiner dritten Revision von 1553 eine völlig neue Umarbeitung seinen Lesern dargeboten und daß das dortige Manuskript seine eigenhändige Handschrift dieser wichtigen Umarbeitung ist, weshalb er von Hutter in seiner vorn eingeschriebenen Warnung durchaus nicht überschätzt worden“. Bindseil gab daher den Rat, „diese Handschrift möglichst bald genau und ausführlich zu beschreiben und

¹⁷ CR 7, 1137.

¹⁸ G. Müller Art. Elias Hutter in Haucks Prot. Realencyklopädie 8, 1900, S. 490 f. Das Manuskript hat Hutter in Nürnberg im Jahre 1600 geschenkt bekommen. Die Eintragung, von wem er es erhalten hat, ist nicht mehr zu entziffern. Vgl. Anlage II.

¹⁹ Vgl. R. Stupperich, Melanchthons Theologia germanica. (Kerygma und Dogma 4, 1958, S. 47 ff.).

mit einigen Facsimilen zu versehen. Denn sie verdient dann wahrlich, dem bisherigen Dunkel entrissen zu werden“. Diesem Wunsch wurde nur teilweise entsprochen: in demselben Jahre noch wurde der Sachverhalt in einer kurzen Notiz von Prof. Seberiny in der „Neuen Freien Presse“ vom 1. April 1875 in Wien gewürdigt. Eine entsprechende Meldung schickte Bindseil der „Jenaer Literatur-Zeitung“ ein und schließlich erschien eine ausführlichere Mitteilung von A. Müller.²⁰

Die Wissenschaft nahm aber von dieser Entdeckung keine Notiz. Im Zeitalter Albrecht Ritschls bestand für Melanchthon kein grosses Interesse. Es vergingen 50 Jahre, bis ein genealogischer Aufsatz über Baron Hoffmann von Grünbüchel im Ev. Gemeindeblatt „Der Säemann“ in Graz 1928 erschien, in dem beiläufig auch die Melanchthon-Handschrift erwähnt wurde.²¹ Dieses Gemeindeblatt hat Johannes Wilhelm Pont vermutlich während seiner in Oesterreich verbrachten Ferien in die Hand bekommen. Denn er ist der einzige, der diese Nachricht weitergibt. In seinem Buch „De Luthersche Kerken in Nederland“ Amsterdam 1929 heißt es auf S. 35 Anmerkung 2: „De eigenhandig geschreven Duitsche vertaling der Loci Communes is gevonden op de Olmützer Studienbibliothek“. Dank dieser Spur konnte ich mit Hilfe einiger Freunde von der Comenius-Fakultät in Prag in den Besitz eines Mikrofilms der ganzen noch vorhandenen Handschrift gelangen.

Der Codex von Olmütz trägt auf seinem Schweinslederrücken die Aufschrift „Loci communes Philippi Melanthonis Deutsch, wie sie mit des Philippi eigener Hand concipirt und geschrieben“. Der Titel Loci communes ist nicht unrichtig, da die in den Jahren 1535–1549 erschienenen lateinischen Ausgaben der Loci die Bezeichnung Loci communes theologici tragen. Die folgenden Ausgaben von 1549 an haben meist die Überschrift Loci praecipui theologici. Nach diesem Titel kann daher nicht entschieden werden, welche lateinische Ausgabe etwa bei der Übertragung ins Deutsche herangezogen worden ist. Da das Titelblatt der Handschrift fehlt, kann auch nicht mehr festgestellt werden, ob und wie Melanchthon selbst die Überschrift übersetzt hat, ob er den schon von Spalatin eingeführten Titel „Hauptartikel“ beibehielt oder eine bessere Bezeichnung fand. Seine Absicht scheint es gewesen zu sein, den

²⁰ A. Müller. Melanchthons Autograph der Loci communes in deutscher Sprache. (Theologische Studien und Kritiken 49, 1876, S. 306–314). Die von Müller darin in Aussicht gestellte Kollation der Handschrift mit dem gedruckten Text der deutschen Loci von 1553 ist nie erschienen.

²¹ Biographische Angaben über Ferdinand Hoffmann Frhr. von Grünbüchel s. in der Encyclopädie von Ersch und Gruber und bei P. Dedic. Der Protestantismus in Steiermark. (Schriften d. Ver. für Reformationsgeschichte 149). Leipzig 1930 S. 34 ff.

Unterschied zu den früheren Ausgaben nicht zu sehr in die Augen fallen zu lassen.

Von Melanchthons Handschrift sind im Olmützer Codex 793 Blätter erhalten geblieben. Hinter dem barocken Titelblatt, das mit dem Wappen des Barons Hoffmann von Grünbüchel geschmückt ist,²² fehlt, wie bereits festgestellt ist, der Originaltitel. Ebenso fehlt eine Lage in der Mitte des Codex und der ganze Schluß mit der Sakramentslehre, Ecclesiologie und Eschatologie. Der Umfang der ganzen Schrift sollte nach der hohen Blattzahl nicht überschätzt werden. Melanchthon hat eine große Schrift. Er schreibt mit weiten Abständen und verbessert viel.²³ Manche Seite besteht bei ihm fast nur aus Streichungen. Die erhaltenen 793 Blätter haben daher in der Abschrift nur 208 maschinenschriftliche Seiten ergeben.

Betrachten wir zunächst die ganze Handschrift: die Thematik der Loci ist in dieser Bearbeitung im Wesentlichen unverändert geblieben.²⁴ Auch die Kapitelüberschriften sind gleichlautend. Merkwürdigerweise hat Melanchthon bei seiner deutschen Bearbeitung die letzte Ausgabe der lateinischen Loci kaum herangezogen.²⁵ Vergleichen wir sein Inhaltsverzeichnis mit dem der lateinischen Loci, so zeigt sich, daß er in der Hauptsache der Fassung der Loci secundae aetatis, d.h. der bis 1542 gültigen Fassung folgt. In dieses Konzept fügt er dann allerdings noch einige Loci ein, die in der lateinischen Fassung von 1552 erstmalig auftreten. Die Unterschiede betreffen dabei vor allem die Anordnung des Stoffes. Es ergab sich bei diesem Verfahren folgende Eigentümlichkeit: im Inhaltsverzeichnis unserer Handschrift steht der Locus „Von der christlichen Freiheit“ am Schluß unter den ethischen Artikeln. Tatsächlich steht er dagegen wie in den Loci secundae aetatis mitten unter den Glaubensartikeln. Andere im Inhaltsverzeichnis aufgeführte Loci fehlen ganz. Erklären läßt sich dieser Tatbestand nur so, daß Melanchthon bei seiner Arbeit die

²² s. Anlage I.

²³ s. Anlage III. Luther ironisiert Melanchthon deshalb (WA Br. 8, 344): *Tribus verbis aliquoties unam chartam impleveris*. Die Frage, ob der Schluß der Handschrift verloren gegangen ist oder ob Melanchthon sie gar nicht zu Ende geschrieben hat, muß offen bleiben. Vgl. W. Saliger. Ph. Melanchthons deutsche Handschrift seiner Loci communes in der Olmützer Studienbibliothek. (Zeitschr. f. österreichische Gymnasien 1880, S. 241 ff.).

²⁴ Über die Melanchthon-Forschung von ihren Anfängen bis 1965 berichtet das monumentale Werk von W. Hammer. Die Melanchthon-Forschung im Wandel der Jahrhunderte. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 35–36) Gütersloh 1966–1968. In neuerer Zeit hat sich das Interesse auf die Frühzeit Melanchthons verlagert. Abgesehen von einigen Quelleneditionen und Spezialuntersuchungen ist die Theologie des älteren Melanchthon in den letzten Jahren wenig behandelt worden.

²⁵ Vgl. CR 21, 603 ff.

alte lateinische Fassung bzw. die Übersetzung des Justus Jonas stärker beachtete als die neue lateinische Ausgabe.

Was nun den Text im einzelnen anlangt, so muß festgestellt werden, daß Melanchthon (entgegen seiner brieflichen Äußerung vom November 1552) sich keineswegs um den Ausgleich zwischen der letzten lateinischen Bearbeitung und seinem deutschen Text bemüht hat. Aufs Ganze gesehen hat er sich in seiner Handschrift vom lateinischen Text sehr weit entfernt. Noch mehr ist dieses der Fall bei der gedruckten deutschen Ausgabe von 1553. Für diese Handschrift hatte er eine Vorrede verfaßt, in der keinerlei Angleichung an den lateinischen Text zu finden ist. Es kann vermutet werden, daß dieser Text geradezu für einen besonderen Zweck geschrieben und daß ihm aus diesem Grunde eine eigentümliche Gestalt gegeben worden ist. Diesen Zweck kann man nur aus späteren Angaben erschließen. In der Handschrift ist davon die Rede, daß sie nicht für Gelehrte, sondern für die „unterweisung junger leut“ bestimmt ist. Dabei bleibt die Frage offen, ob Melanchthon hier an seine Studenten oder an einen weiteren Kreis gedacht hat. Auf diese Frage gehen wir am Schluß unserer Untersuchung näher ein. Zunächst sei nur erwähnt, daß Melanchthon jeden gelehrten Ballast beiseite läßt, Erscheinungen der Geistes- und Dogmengeschichte, die er in der lateinischen Ausgabe erwähnt, werden meist übergangen. In der Redeweise nähert er sich der praktischen Unterweisung, fügt auch einige Gebete hinzu. Seine Sprache ist einfach; es sind kurze, knappe Sätze, Fremdwörter werden vermieden. Dem Grundsatz des Erasmus, daß die erste Regel für eine Übersetzung die Verständlichkeit sei, wird voll Rechnung getragen.

Worin besteht nun die Eigentümlichkeit dieser Handschrift? Wie wir gesehen haben, bietet sie keine Übersetzung oder Übertragung im eigentlichen Sinne. Immer wieder sagt der Verfasser, daß er seinen Gegenstand nicht ausführlich behandeln kann, da er sich kurz fassen müsse. Der Leser möchte daher über die angeschnittenen Fragen weiter selbst nachdenken. Die Handschrift läßt auch einen gewissen Einblick in die Werkstatt des Verfassers zu. Melanchthon hat anscheinend schnell arbeiten müssen. Dafür sprechen die zahlreichen Verbesserungen. Er richtet sich nicht nach seiner Vorlage, sondern gestaltet jeden Satz frei von neuem. In der Darstellungsweise liegt unser Text zwischen dem kürzeren der *secunda aetas* und dem ausführlicheren der *tertia aetas*. Die Vorstellungswelt ist die bei Melanchthon übliche, aber es gibt auch einige Abweichungen.

Während in der lateinischen Vorrede der Unterschied zwischen der philosophischen und theologischen Methode an den Anfang

gestellt und näher ausgeführt wird, findet dieser Vergleich in unserer Handschrift nicht statt.²⁵ Die Methodenfrage wird nicht erörtert. Wenn sich Melanchthon weiter im lateinischen Text abzuschirmen sucht und beteuert, keine novae res vorzubringen, so hatte er zu dieser Erklärung in der gelehrten Welt Grund genug, denn er und seine Schüler waren des Adiaphorismus und Synergismus beschuldigt worden. In unserem Text dagegen wird eine ähnliche Aussage nur pädagogisch begründet. Am Schluß der Vorrede erklärt Melanchthon: „Damit der Leser Ordnung und Summa der christlichen Lehre besser merken kann“, wolle er die Hauptstücke nach den altkirchlichen Symbolen erklären,²⁶ und „keine besondere Opinion und fantasy treiben“.

Im Vorwort wäre der Ort, etwas über die Heilige Schrift als fundamentum totius doctrinae zu sagen. Melanchthon begnügt sich mit der Warnung: „Wir sollen nit außerhalb Gottes wort eigene gedanken tichten von seinem wesen und willen“. Mehr sagt er über seine Voraussetzungen nicht. Einen besonderen Abschnitt über die Bedeutung der Bibel für die christliche Erkenntnis hält er anscheinend für überflüssig. Diese Einsicht wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Erst der Kampf mit Servede hatte ihn veranlaßt, die altkirchlichen Symbole neben die Bibel zu stellen, da er mit der sola scriptura gegen ihn nicht auskam. Seine eigenen Auffassungen vermochte er freilich auch nicht auszuschalten. Die eigentümlich melanchthonische Betrachtungsweise taucht doch immer wieder auf. Freilich hat die Beschäftigung mit den Kirchenvätern, bei denen er schon 1529 Aufschluß über das Abendmahlsverständnis gesucht hatte, ihn nicht unbeeinflusst gelassen. Es ist durchaus möglich, diesen Einfluß bei ihm nicht nur in der Trinitätslehre zu sehen, sondern auch in seiner Auffassung vom freien Willen und in seinem sogenannten Synergismus. Melanchthon war wie Erasmus der Ansicht, daß die Kirchenväter am besten wissen mußten, was im Neuen Testament unter Logos oder unter der Entscheidungsfreiheit des Menschen zu verstehen sei. Es ist nicht erforderlich, seinen Standpunkt deswegen traditionalistisch zu nennen.

Bei den Prolegomena ist weiterhin zu fragen, in welchen Rahmen Melanchthon die doctrina christiana gestellt haben will: geht er von der Lehre von der Kirche oder von der Gotteslehre bzw. von der Prädestinationslehre aus? Die Lehre von der Kirche bringt er mit der Schöpfungsgeschichte in Zusammenhang. Schon im Paradiese findet er sie vor. Erst recht ist sie nach dem Sündenfall

²⁶ Olmützer Handschrift Bl. 22 vgl. CR 22, 58 und P. Fraenkel. Testimonia patrum. The function of the patristic argument in the theology of Ph. Melanchthon. (Travaux d'Humanisme et Renaissance 46), Genève 1961.

des Menschen vorhanden, der sich nun umso mehr an das Prot-evangelium Gen. 3, 15 hält.²⁷ Gott sorgt dafür, daß die Kirche trotz aller Verfolgungen, die sie erleidet, immer erhalten bleibt und eine „Herberge“ in der Welt findet.²⁸ Diese Auffassung ist bei Melanchthon durch die Prädestinationslehre begründet. Denn alles muß auf Gottes Ratschluß beruhen. Im einzelnen wird die Prädestinationslehre im eigentlichen Sinne in unserer Handschrift nicht behandelt. Abgesehen von dem eben erwähnten Passus über die Kirche ist von ihr nur angesichts der Prädestinationsanfechtung des Menschen die Rede. Da betont Melanchthon, daß Gott die Straf- wie die Gnadenpredigt allen Menschen nahezubringen beschlossen hat. Sein Wirken gilt allen Menschen. Diese universalistische Auffassung gibt Melanchthon niemals auf.

Die Bibel ist für den Magister Philippus einmal ein Historienbuch — in unserer Handschrift nennt er Gott einen rechten Historicus, der alles der Reihe nach geschehen läßt und ebenso berichtet — daher kann man aus der Bibel die Perioden der Menschheitsgeschichte, aber auch der Geschichte Gottes mit den einzelnen Menschen ablesen. Während diese historische Auffassung ihn auf den Literalsinn führt, vertritt er andererseits wie alle Theologen seiner Zeit die christologische Deutung des Alten Testaments. Neben manchen erasmischen Auffassungen finden sich bei ihm auch solche, die er unmittelbar den Kirchenvätern entnommen hat.

Schon in seiner Vorrede macht Melanchthon geltend, daß die Hauptfrage, um die es ihm geht, die Gottesfrage ist. Wie die Denker des Altertums von Socrates bis Cicero, so will auch er den Nachweis führen, daß kein denkender Mensch auf den Gottesgedanken verzichten könne. Nehmen die Alten ihren Ausgangspunkt bei den angeborenen Ideen, so will er vom Offenbarungsgedanken ausgehen, der nach seiner Überzeugung die größte Gewißheit in sich trage. Die „flatternden“ Gedanken der antiken Philosophie will er durch die festeren christlichen Glaubensanschauungen ersetzen. An den Anfang stellt er drei Fragen: Was ist Gott, wie kann er erkannt werden, und wo offenbart er sich? Wie für Erasmus, so sind auch für ihn diese Fragen eigentlich schon mit dem Wort aus Matt. 17, 5: Hunc audite! beantwortet.²⁹ Der christliche Humanist sieht hier die beiden von ihm vertretenen Anliegen verbunden: die menschlichen Möglichkeiten werden durch den göttlichen Logos überhört.

Melanchthon weiß wohl, daß es unter seinen Zeitgenossen auch Humanisten gibt, die aus der antiken Überlieferung andere Folge-

²⁷ O.H. Bl. 230 vgl. CR 22, 155.

²⁸ ebd. Bl. 102 vgl. CR ebd. 96.

²⁹ ebd. Bl. 21 vgl. CR ebd. 56.

rungen ziehen, als sie in der erasmischen Richtung üblich waren.³⁰ Von diesen grenzt er sich in den folgenden Gedankengängen seines Textes ab. Bei der Behandlung der Gottesfrage hebt er hervor, daß das Wort „Gott“ von den Menschen sehr verschieden verstanden wird, wie auch das Wort „Geist“ eine vielfältige Deutung erfährt. Für ihn hat der Geist etwas mit Licht und Feuer zu tun. Daher spricht er von der Wirkung des Geistes gern als von einem Brennen. Die natürliche Theologie will Melanchthon durchaus positiv bewerten. Ihn beeindruckt sehr die Ordnung und die Zeitabfolge in der Welt. Aus allem Erschaffenen will er die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes ableiten. Die Schöpfung ist für ihn ein einziger Gottesbeweis. Dabei verwahrt er sich gegenüber stoischen Gedanken, daß alles in der Welt „von selbst zusammengefloßen“ sei.³¹ Ebenso wehrt er Gedanken ab, die später im Deismus herrschend geworden sind, daß Gott einem Schiffsbauer vergleichbar sei, der ein Schiff gebaut hat, aber dann das Schiff im Wasser liegen läßt und selbst davongeht. Gott überläßt die Welt nicht sich selbst. Er ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erhalter. Wenn die göttliche Weisheit auch nicht zu ergründen ist, so behält nach Melanchthon die natürliche Theologie ihre Bedeutung. Die Betrachtung der Schöpfung soll beim Menschen immer Ehrfurcht vor dem Schöpfer wecken.

Weil Vernunft und Offenbarung sich fremd gegenüber stehen, distanziert sich Melanchthon von den „kalten und trüben Gedanken der Stoiker und Epikuräer“.³² Er kann nicht anders als ihnen biblische Auffassungen entgegenzustellen. Der Mensch, sagt Melanchthon, der von der heiligen Schrift herkommt, erkennt, daß er selbst „ein klar öffentlich Zeugnis von Gott“ sei. Wer sich selbst betrachtet, nicht nur seinen Leib, sondern auch seine geistige Ausstattung, Verstand und Weisheit, wird zu dem Geständnis geführt, daß er sein eigener Gottesbeweis sei. Wie der Makrokosmos, so sei auch der Mikrokosmos ohne einen Meister nicht zu denken.

Der christliche Gottesgedanke, so heißt es in diesem Zusammenhang weiter, erschrecke zwar den Menschen, aber „in solchem Schrecken will Gott auch Trost und Leben wirken“. Das persönliche Erleben des Menschen ist entscheidend. „In dieser Bekehrung, im Schrecken und im Trost lernet man, was Gesetz und sund ist, und dagegen, was glaub, trost, gnade und gerechtigkeit ist“.³³ Melanchthon meint zwar, daß Gott sich in den zehn Geboten selbst „abgemalt“ und die Menschen gelehret habe, wie er sei. Es ist aber

³⁰ ebd. Bl. 61 vgl. CR ebd. 79.

³¹ ebd. Bl. 277 vgl. CR ebd. 174.

³² ebd. Bl. 193 vgl. CR ebd. 146.

³³ ebd. Bl. 235 vgl. CR ebd. 156.

zu fragen, ob Melanchthon mit dieser Äußerung nicht zuviel sagt, anders ausgedrückt, ob er nicht in diese Aussage das ganze Neue Testament hineinlegt. Für ihn sind nämlich wie für Erasmus beide Testamente eine Einheit. Um die neutestamentlichen Inhalte ins Alte Testament hineindeuten zu können, bedarf es der Allegorie. So spricht Melanchthon z.B. vom ewigen Gesetz oder von der göttlichen Weisheit, die in der wahrhaften Kirche Gottes seit Adams Zeiten lebendig sei. Aber das ist Spekulation, die über die Schrift hinausgeht.

Melanchthon meint zwar in unserer Handschrift, er habe noch zu wenig gesagt, es sei „noch seer eine swache kinderlehre“. „Von diesem ersten Anfang, nämlich von der Erkenntnis Gottes, wollte ich gern mehr sagen, aber es ist alles zu hoch, daß man es mit Worten nicht ausreden kann“. Anscheinend ist sich Melanchthon selbst dessen bewußt, daß er an der Grenze der Spekulation steht. Daher schließt er diese Betrachtung wieder mit der Bitte an die Leser, „sie wollen selbst diese hohe Weisheit betrachten“.

Bei der Erörterung des Gottesverständnisses sagt Melanchthon, daß er durchaus die Möglichkeit der Gottesleugung kennt. Diese beruhe auf Selbstsicherheit, führe aber den Menschen schließlich zur Verzweiflung. Er vermag aber auch hier nicht näher auf die Gründe einzugehen. Sein Schluß ist wiederum der: „diese grobe Anleitung hab ich gesetzt zu betrachten, daß dieses (2.) Gebot seer viel größwichtiger sachen begreift, und kann auch nicht ergründet werden“.³⁴

Melanchthon weiß durchaus um die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. „Unsere Gedanken“, so schreibt er weiter, „sind Schatten und verleschen“.³⁵ Vielfach wecken sie auch nur Widerspruch. Menschliche Einfälle sind „fremde reden, die nur zwietracht und irthumb machen“. Melanchthon nimmt zwar die augustinische Erklärung der Folgen des Falls Adams an, daß das Licht des menschlichen Verstandes dunkler geworden sei, aber er will mit den Erörterungen darüber, wie sie in den Schulen getrieben werden, „den deutschen Leser nicht beschweren“.

Selbst hält der Magister die Offenbarung als unumstößliche Wahrheit fest, von der er „nit weichen“ will. In diesem Zusammenhang muß er sagen, was er unter dem Festhalten oder Glauben versteht. „Glauben“, so lesen wir bei ihm, „heißt nicht allein Historien wissen . . . sondern alle Gottes wort, die uns gegeben sind, gewißlich für war halten“ . . . „und damit dieser Unterricht klar sey und niemand sagen könne, das wir einen besondern Glauben ertichten, so sprich ich also: dieser Glaube, davon wir reden, ist,

³⁴ ebd. Bl. 348 vgl. CR ebd. 215.

³⁵ ebd. Bl. 120 vgl. CR ebd. 100.

die gantzen Symbola glauben, in welchen stehet ausdrücklich: Ich glaube vergebung der sünden . . . und fassen also die Symbola nicht allein die Historien, sondern auch die Verheißungen und frucht der Historien“. In dieser Erklärung vermißt man den persönlichen Charakter, als wenn der Glaube nur die *fides quae creditur* sei. Aber ganz fehlt die *fides qua creditur* doch nicht. Stärker als je in seinen lateinischen Loci kommt es Melanchthon hier darauf an, von der Vergegenwärtigung der biblischen Berichte zu sprechen. Wir haben schon gesehen, daß für sein Offenbarungsverständnis Matth. 17,5 mit dem „Hunc audite“ nahezu entscheidend ist. Bei der Erwähnung der Taufe Jesu Matth. 3 richtet er an den Leser unvermittelt die Mahnung: „Gedenke, du stehest auch am Jordan!“ Nun sind mystische Vorstellungen einem Melanchthon ganz fremd. Vielmehr spitzt er seine Paränese moralisch zu: „Also solltu dich durch anschauung der Taufe Christi erinnern . . . und dich dabei von der heidnischen Welt absondern“.

Es fällt auf, daß in dieser Bearbeitung der Rechtfertigungsartikel besonders kurz ausfällt. Melanchthon hat es für besser angesehen, die Begriffe Gnade, Glaube, Gerechtigkeit einzeln zu behandeln, zumal die Gegner „diese wörter alle in unrechten Verstand gezogen“. Der Abschnitt „Wie der Mensch vergebung der sünden erlanget und gerecht wird für Gott“ besteht hier nur aus einigen historischen Notizen und Sprucherklärungen. Da er gerade gegen Osianders Rechtfertigungslehre geschrieben hatte, hebt er auch in dieser Schrift den Unterschied zwischen ihren Auffassungen deutlich hervor. Obwohl es seinem in der Vorrede ausgesprochenen Grundsatz widerspricht, theologische Meinungsverschiedenheiten vor breiteren Kreisen auszubreiten, unterstreicht er doch, was er bei Osiander vermißt, daß nämlich auf Grund der Rechtfertigung durch den Glauben „eine verenderung im menschen“ erfolgt. Durch Osiander fühlte er sich sosehr angegriffen, daß er die wesentlichen Stücke seiner Rechtfertigungslehre noch einmal zusammenstellte: Gnädige Annehmung bei Gott, Zurechnung der Gerechtigkeit, Erneuerung. Die so bezeichnete Rechtfertigung wird bei denen zur Wirklichkeit, die das Wort lernen und annehmen.

Da Melanchthon in den Jahren, in denen unsere Handschrift entstand, außerdem in einem harten theologischen Kampf mit Flacius Illyricus stand, spiegelt sich auch dieser im Manuskript wieder. Um allen Mißverständnissen aus dem Wege zu gehen, die auch in weiteren Kreisen verbreitet worden sind, verlegt der Magister das Schwergewicht auf die umstrittenen Lehren vom freien Willen und von den guten Werken. Diese werden daher ausführlicher behandelt, als es im Verhältnis zu anderen Loci notwendig gewesen wäre.

Bei der Behandlung des Problems *De libero arbitrio* berührt Melanchthon den schon fast ein Menschenalter zurückliegenden Streit zwischen Erasmus und Luther mit keinem Wort. Schon in den *Loci* von 1535 hatte er gesagt, daß es keinen Sinn habe, über den freien Willen zu streiten. Die Verbindung von *liberum arbitrium* und Prädestination hatte er schon sehr früh aufgegeben. In den späten lateinischen *Loci* begann er diesen Abschnitt mit der Kritik von Laurentius Vallas Schrift und dessen Determinismus. Diesen Passus läßt er hier fort und fährt fort: „Wenn man vom freien Willen fraget, so redet man allein von des menschen kraft oder schwachheit“. Der Leser soll sich auf Grund seiner eigenen Erfahrung ein Bild machen. Mit dem Begriff „freier Wille“ meine er Verstand und Wille. Die im Zusammenhang mit diesem Problem auftauchenden Fragen erörtert er in zwei umfassenden „Antworten“. Dabei werden Menschen erwähnt, die Gott ignorieren und warten, „bis sie bey den haaren zu Gott gerissen werden“. Der Verfasser sagt zwar: „Uff diese Gedanken wäre viel zu antworten“, aber er geht nicht näher auf sie ein, begnügt sich vielmehr mit der Auslegung einiger Bibelworte. Auch zieht er den von ihm beliebten Spruch des Johannes Chrysostomos heran: „Gott ziehet den Menschen, er ziehet aber den, welches Wille mit gehet“. ³⁶ Diesen Satz interpretiert Melanchthon in dem Sinne, daß der Mensch sich von Gott ziehen läßt, ohne zu widerstreben. Der Mensch entfaltet dabei keine eigene Initiative, er tritt nicht als Mitwirkender neben Gott, sondern zeigt nur seine Bereitschaft mitzugehen. Bei diesem Verständnis ist das *liberum arbitrium* stark eingeschränkt und kann nicht als *voluntas* verstanden werden. So war die Auffassung in den *Loci communes* 1521. Später wird sie in dem Sinne nuanciert daß die Passivität des Menschen nicht mehr so stark hervorgehoben wird. In unserer Handschrift greift Melanchthon stärker auf die natürliche Anlage des Menschen zurück, ohne sich an die Einschränkungen Augustins zu halten. Hier heißt es, daß Gott den Menschen „ein kleines funklin und sehnen in ihr herz“ gab, wobei die *scintilla* durch das Wort „sehnen“ erläutert wird. ³⁷ Die Betrachtungsweise ist also nicht die der mittelalterlichen Mystik, sondern hängt mit Melanchthons Affektenlehre zusammen. Auch für den aus der humanistischen Überlieferung kommenden Theologen ist es selbstverständlich, daß Gott immer den Anfang macht, indem er dem Menschen bestimmte Anlagen und Kräfte vermittelt. Im Unterschied zur scholastischen Überlieferung wird aber von den

³⁶ ebd. Bl. 239 f. vgl. CR ebd. 157 f. Diesen Ausspruch des Johannes Chrysostomos zitiert Melanchthon häufig und nicht genau vgl. Migne PG 59, Sp. 73.

³⁷ O.H. Bl. 242 vgl. CR 22, 158.

Humanisten wie hier von Melanchthon nicht das *gratia perficit naturam* geltend gemacht, sondern der paulinische Grundsatz: *Spiritus adiuvat infirmitatem nostram* (Röm. 8, 26).

Melanchthon bringt in unserem Zusammenhang zum Ausdruck, daß die biblische Lehre vom menschlichen Willen sehr häufig mißverstanden und mißdeutet wird.³⁸ Auffallenderweise geht er selbst zur Begründung seiner Auffassung vom freien Willen nicht weiter auf die paulinische Willenslehre zurück, sondern wählt die *loca probantia* aus dem Alten Testament. Außer Jer. 10,9 sind es Prov. 16, 19 und Jesus Sirach 15, 14. Diese Aussagen bestimmen seine eigene Auffassung am stärksten. In ihnen kommt zum Ausdruck, daß das Wollen des Menschen immer der Entscheidung Gottes untergeordnet bleibt. Zur Ausführung der menschlichen Pläne „gehoret noch viel mehr“ als eigene Energie. Melanchthon appelliert dabei an die eigene Erfahrung des Lesers und betont: aus eigener Wahrnehmung „lernet man diesen und andere spruch besser verstehen“. Ohne bestimmte Voraussetzungen kann man nicht vom freien Willen reden. Wer das Gesetz erfüllen will, muß es im Glauben an Gott tun. Sonst sind seine „Werke eitel eusserliche Schatten“.

Den zweiten Schwerpunkt neben der Lehre vom freien Willen stellt in unserer Handschrift offenkundig die Lehre von den guten Werken dar. Bemerkenswerterweise geht Melanchthon dabei in seiner Darstellung von innen nach außen. Vor allem betont er, daß es auf die Motive des Handelns mehr ankomme als auf das Handeln selbst. Als gute Werke bezeichnet er daher „solche Regungen, die Gott anzündet in Hertzen und äußeren Gliedmaßen“. Ebenso wie in den entsprechenden lateinischen Loci läßt er sich in diesem Abschnitt von bestimmten Fragestellungen leiten. Erklärlicherweise kommt es ihm sehr darauf an, den Unterschied von philosophischer und theologischer Ethik mit aller Deutlichkeit zu bestimmen.³⁹ Die innere Verpflichtung, die zum Handeln führt, darf unter keinen Umständen als Zwang verstanden werden. Entscheidend ist da nämlich das Gewissen und nicht die Furcht vor Strafe.⁴⁰ Es ergibt sich bei ihm von selbst, daß eine kasuistische Ethik unter seinen Voraussetzungen nicht in Frage kommt. Das Gebiet der Ethik ist so groß, daß man nicht jeden möglichen Einzelfall ins Auge fassen kann. Man kann das alles nicht aufschreiben und ‚in Bucher fassen‘, sondern jeder Mensch soll darüber „weiter nachdenken“.⁴¹ Den großen Abschnitt über die guten Werke

³⁸ ebd. Bl. 193 vgl. CR ebd. 146.

³⁹ ebd. Bl. 670 vgl. CR ebd. 372.

⁴⁰ ebd. Bl. 695 vgl. CR ebd. 380.

⁴¹ ebd. Bl. 677 vgl. CR ebd. 374.

beschließt Melanchthon mit den Worten: über die Ethik wäre wohl viel mehr zu reden, aber er könne „diese Schrift nicht zu lang machen und bitte aus diesem Grunde jeden Leser, in allen Artikeln dieser warhafftigen Anleitung weiter nachzudenken“.⁴²

Im weiteren Zusammenhang stößt Melanchthon freilich immer wieder auf grundsätzliche ethische Fragen. Unter anderem muß er sich darüber äußern, ob die scharfe Trennung zwischen Glauben und Werken gezogen werden kann, wenn nach reformatorischer Auffassung der Glaube selbst als das einzige gute Werk des Menschen bezeichnet wird. Aus diesem Grunde will Melanchthon auch hier die *particulae exclusivae* (*sola et gratis*) erhalten wissen, um deutlich zu machen, daß das Heil des Menschen auf anderer Grundlage beruht als auf den „elenden Werken“ des Menschen. Grenzt er sich aber von jeder satisfaktorischen Leistung des Menschen ab, so will er doch die Werke als Dankopfer gelten lassen. Hier hat der Mensch einen weiten Spielraum.

Ethische Probleme durchziehen die ganze Handschrift. An die allgemeine Erörterung über das Gesetz fügt Melanchthon die Behandlung des Dekalogs an. Bei jedem Gebot fragt er, wie es verwirklicht werden kann.⁴³ Die Voraussetzungen sind für ihn das *lumen naturae* und der mit ihm gegebene Gottesglaube. Wörtlich heißt es hier: „Der Mensch kann aus natürlicher Kraft etlicher Maßen diese Zucht halten“. Zur Erklärung fügt er hinzu: „Diese Zucht heißt weltliche Gerechtigkeit, und das Wort gerechtigkeit heißt gleichförmigkeit mit Gottes Gesetz in eusserlichen Werken“.⁴⁴ Der Glaube an Gott läßt im Menschen den Gehorsam seinem Gebot gegenüber anfangen. Auch die Liebe und die Hoffnung werden dabei wirksam. Das alles führt über den entsprechenden lateinischen Text hinaus. Bei jedem der Zehn Gebote werden zuerst die geforderten guten Werke und dann die verbotenen Werke oder Übertretungen aufgezählt. Wenn Melanchthon beim 2. Gebot vom Eid spricht, dann begnügt er sich mit wenigen Hinweisen auf den Sinn des Eides. „Was aber weiter vom Eid zu sagen, wird hie zu lang, und findet der Leser in andern Buchern“.⁴⁵ Diese kurze Erklärung des Dekalogs bietet auch sonst typisch melanchthonische Auffassungen, wie z.B. beim 3. Gebot den Hinweis auf das Predigtamt und die Pflicht der Gemeinden und Regenten, die Prediger auch zu versorgen, oder beim 4. Gebot auch die Mahnung, regierende Personen und vor allem die Schulmeister wie Eltern zu achten.⁴⁶ Schulmeister

⁴² ebd. Bl. 715 vgl. CR ebd. 385.

⁴³ ebd. Bl. 316 vgl. CR ebd. 204.

⁴⁴ ebd. Bl. 582 vgl. CR ebd. 323.

⁴⁵ ebd. Bl. 342 vgl. CR ebd. 212.

⁴⁶ ebd. Bl. 399 vgl. CR ebd. 229.

stehen bei ihm sehr hoch im Kurs, wie er denn auch den Himmel sich nicht anders als schola coelestis vorstellen kann.

In unserem Zusammenhang taucht auch das Thema Gebot und Rat (*praecepta et consilia evangelica*) auf. Dieses Thema war wieder durch die täuferischen Kreise aktuell geworden, die den urchristlichen Kommunismus befolgten. Auf dieses spezielle Thema geht Melanchthon nicht ein. Er wendet sich aber den evangelischen Räten zu, vor allem dem Thema der Armut. Arm sein, so sagt er, ist etwas anderes als kein Eigentum haben. Er verweist dabei auf die zu seiner Zeit häufige Erscheinung, daß Menschen wohl Haus und Hof hatten, aber nicht das nötige Auskommen. Solche Eigentümer sind arm. Für Melanchthon ist dabei nicht die wirtschaftliche sondern die ethische Frage entscheidend. Wer Armut erträgt, ohne unehrlich zu werden, ist tugendhaft. Wer mehr hat, als er braucht, soll sich nach dem Wort Prov. 5, 15 richten: „Aus deinem Brunnen laß Bächlein hinausfließen“. Ein Eigentümer kann wohl sparsam, aber er muß auch mildtätig sein.⁴⁷

Abschließend greifen wir auf die Frage zurück, wie sich unsere Handschrift ausgewirkt hat. Im Jahre nach ihrer Entstehung erschien eine deutsche Ausgabe der Loci unter der Überschrift „Heubartikel Christlicher Lere, in Latein genandt Loci theologicci, Etwa von Doctore Justo Jona in Deutsche sprach gebracht, jetzund aber im 1553. jar von Philippo Melanthon wiederum durchgesehen“.⁴⁸ In dieser Ausgabe hat unsere Handschrift Verwendung gefunden. Warum Melanchthon ihr keine andere Überschrift gegeben hat, obwohl sie mit der alten Übersetzung des Justus Jonas kaum mehr etwas zu tun hatte, bleibt eine offene Frage.

Diese Ausgabe versah Melanchthon mit einer Widmung: „Der erbar und tugentsamen Fraw Anna, des hochgelarten Herrn Joachimi Camerarii Hausfraw“.⁴⁹ Diese Widmung bekräftigt unsere Vermutung, daß es sich bei unserer Handschrift, und dementsprechend in dieser Ausgabe, um eine Unterweisung für weitere Kreise handelt. Denn Anna Camerarius, die Frau seines Leipziger Kollegen und Freundes, war zwar eine der wenigen gebildeten Frauen dieses Jahrhunderts, gehörte aber doch nicht zur theologischen Zunft. In seiner Widmung spricht Melanchthon einige allgemeine Wahrheiten aus, unterstreicht die Notwendigkeit des täglichen Bibellesens, wie es damals üblich war, um sich schließlich

⁴⁷ ebd. Bl. 525 vgl. CR ebd. 294.

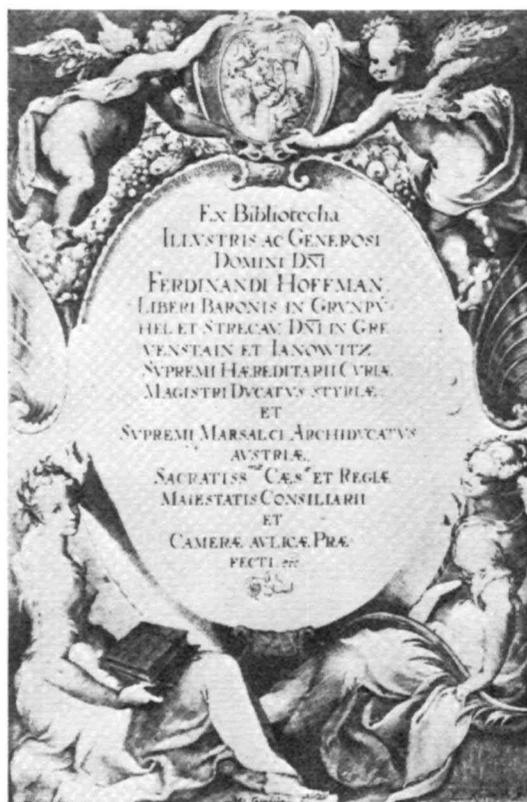
⁴⁸ Ohne die Olmützer Handschrift zu kennen, schrieb S. J. Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern Band 6, Halle 1754, S. 409, daß „Melanchthon sich 1553 an die Umarbeitung der deutschen Locorum gemacht, die dadurch eine neue Übersetzung, ja eine wirkliche Urschrift geworden“ sind.

⁴⁹ CR 22, Sp. 45 ff.

von den Verfassern der Kommentare zu distanzieren. Nach seiner Überzeugung haben diese nur zu oft „Ursache zu vielen Streitigkeiten gegeben“. Statt an Kommentare solle man sich einfach an das Symbol halten. Die Nennung des Nicänischen Symbols könnte den Gedanken nahelegen, daß hier Melanchthons Traditionalismus zum Ausdruck kommt. Es ist aber nicht an dem. Das Schriftprinzip bleibt hier gewahrt.

Von sich persönlich sagt der Präzeptor, daß er in dieser Unterweisung nicht sein letztes Wort habe sagen wollen. Er betont, daß er ständig weiterarbeiten muß und daß er wie alle Menschen immer auf dem Wege sei. Freilich ist er in den letzten 7 Jahren seines Lebens nicht mehr dazu gekommen, diesen Text neu zu bearbeiten. Er ist doch in gewisser Weise sein letztes Wort geblieben.⁵⁰

⁵⁰ CR 22, 36. Dieser Text wurde auch in das *Corpus doctrinae christianae* (auch *Misnicum* oder *Philippicum* genannt) übernommen. Insgesamt erlebte er 15 Nachdrucke.



Ex Bibliotheca
ILLVSTRIS AC GENEROSI
DOMINI DNI
FERDINANDI HOFFMAN
LIBERI BARONIS IN GRVN-
HEL ET STRECAV DNI IN GRE-
VENSTAIN ET IANOWITZ
SVPREMI HEREDITARII CVRIA
MAGISTRI DVCAVS SVBILÆ
ET
SVPREMI MARSALCI ARCHIDVCAVS
AVSTRIAE
SACRATISS^{MAE} CAES ET REGIAE
MAIESTATIS CONSILIARI
ET
CAMERA AVLICA PRAE-
PECTI 1772

1

Das Buch sollen meine Erben
nicht von sich lassen, auch
niemandem gefährlicher
weise allein vertrauen
ob sie auch ... fl.
dafür bekommen
mochten.

Elias Hutterus
manu propria

Diss Buch sollen meine Erben
nicht von sich lassen, auch
niemandem gefährlicher
weise allein vertrauen
ob sie auch ... fl.
dafür bekommen
mochten.

Elias Hutterus
manu propria

~~welche falsche zusetz sind, und~~
~~dem rechten grund widerwertig,~~
~~und muß der lehrer und~~
~~zuhörer sich gewöhnen, die lahr~~
~~in ein ganze ordenliche summa~~
~~zu fassen.~~
~~Denn so mann die lahr~~
~~verstumpelt und~~
~~ettliche nöttige stuk außlasset,~~

dem so mann die lahr
 verstumpelt, und
 etliche nöttige stuk außlasset

~~welche falsche~~
~~welche verblendung und yrthumb~~
~~in andern, und so mann~~
~~das end nit vor augen~~
~~sihet, ist's gleich~~
~~als wenn einer ein reyß~~
~~furneme und bedecht nit~~
~~in welch statt~~
~~ehr gehn wöllt,~~

Und wie mann ordnung der
 stuk machen soll, das sollen
 die wissen, die ander leut
 lehren wöllen. Ursach gehet
 vor dem gemachten werk. Erstlich

welches falsche zusetz sind und
 dem rechten grund widerwertig,
 und muß der lehrer und
 zuhörer sich gewöhnen, die lahr
 in ein ganze ordenliche summa
 zu fassen.

Denn so mann die lahr
 verstumpelt und
 ettliche nöttige stuk außlasset,

volget verblendung und yrthumb
 in andern, und so mann
 das end nit vor augen
 sihet, ist's gleich
 als wenn einer ein reyß
 furneme und bedecht nit
 in welch statt
 ehr gehn wöllt.
 Und wie mann ordnung der
 stuk machen soll, das sollen
 die wissen, die ander leut
 lehren wöllen. Ursach gehet
 vor dem gemachten werk. Erstlich

I Wer nutzlich nutzlos s. 16 lernen
 und wie andre deutlich unterrichten
 und lernen will, der muß die heubstuck
 in der selbigen materia fassen
 von anfang biß zum ende, und
 merken wie ein jedes stuk uff das
 ander volget, gleich wie ein
 bawmeister, so er ein hauß
 bawen will, den gantzen baw zuvor
 in gedanken fassen und
 ihm ein bild formalen muß,
 Also ist hoch nötig zu merken
 in ieder kunst und lehr
 alle heubstuck,
 anfang, mittel und end
 zu merken, und zu betrachten
 wie jedes stuk uff das ander
 volget, welche stuk nötig sind

Wer nutzlich selbst lernen
 und oder andere deutlich unterrichten
 und lernen will, der muß die heubstuck
 in der selbigen materia fassen
 von anfang biß zum ende und
 merken, wie ein jedes stuk uff das
 ander volget, gleich wie ein
 bawmeister. so er ein hauß
 bawen will, den gantzen baw zuvor
 in gedanken fassen und
 ihm ein bild formalen muß.
 Also ist hoch nötig,
 in ieder kunst und lehr
 alle heubstuck,
 anfang, mittel und end
 zu merken und zu betrachten,
 wie jedes stuk uff das ander
 volget, welche stuk nötig sind,

~~welcher die gütliche weltliche
 weltliche, erpicht anders
 man zu gehen soll~~

Wider wann von gott,
 darnach von der schaffung
 himel und erden und der
 menschen, darnach von
 der erlosung etc.
 Und ist nicht swer, solche
 ordnung zu merken,
 wenn man
 so viel vleis thun will,

Das wann nach denken feilich
 will, welches vor oder
 nach gehen soll,

Gott hatt auch selb die bequemst
 ordnung in der propheten
 und apostelen schrift
 gehalten, denn der scriftte
 frum Lehr, alß die heiligung,
 sagt unklarlich in
 der scriftte frum Lehr alß
 die heiligung, sagt unklarlich
 unklarlich in ersten Buch
 Moysi wie der gott
 hat himel und erden
 und menschen der menschen
 geschaffen hatt / darnach

redet man von gott,
 darnach von der schaffung
 himel und erden und der
 menschen,
 darnach von des menschen
 fall darnach von
 der erlosung etc.
 Und ist nicht swer, solche
 ordnung zu merken,
 wenn man
 so viel vleis thun will,

das man nach denken haben
 will, welches vor oder
 nach gehen soll.
 Gott hatt auch selb die bequemst
 ordnung in der propheten
 und apostelen
 schrift gehalten, denn
 ehr faßt seine Lehr alß
 ein historien, saget
 im ersten Buch Moysi, (wie) dort
 Gott himel und erden und
 ernach die menschen
 geschaffen hatt, darnach