IX.

Melanchthon als Philosoph.

Von

Privatdozent Dr. **Heinrich Maier** in Tübingen.

II.

(Schluss.)

Die Naturphilosophie mündet in die Ethik aus. Die letztere entnimmt der „Physik“ den Satz, dass der Mensch, wie jedes Naturwesen, auf ein bestimmtes Ziel angelegt ist, und sie stützt sich durchweg auf die Ergebnisse der psychologischen Untersuchung¹¹⁹⁾. Besonderes Interesse hat sie an den Doktrinen von der Willensfreiheit und von den Affekten, die darum hier noch ausführlicher erörtert werden, als in der Psychologie. Im übrigen ist sie eine selbständige demonstrative Wissenschaft. Ihre Grundlage sind die praktischen Principien. Von ihnen geht die Deduktion aus, die geradezu als Entfaltung der menschlichen Natur charakterisiert werden kann. Die philosophische Ethik ist die Lehre von den Tugenden, „das vernünftige Wissen um die aus ihren Quellen womöglich in kunstgerechter Demonstration abgeleiteten Regeln über das der Natur des Menschen angemessene, im bürgerlichen Leben notwendige sittliche Handeln“, „die Entwicklung des natürlichen Gesetzes in der Form von wissenschaftlichen Beweisen, deren Schlusssätze nichts anderes sind, als die Definitionen der Tugenden, bezw. die mit dem Dekalog, soweit derselbe von äusserer Disciplin handelt, überein-

¹¹⁹⁾ vgl. XIII 650. 6. 197. III 360f. (Dedikationsepistel zur „epitome phil. mor.“). XI 281f. XVI 281f.

stimmenden Regeln über die Disciplin, der sich sämtliche Menschen zu unterwerfen haben“¹²⁰⁾. Wir kennen die Geschichte dieser Wissenschaft in Melanchthons Entwicklung. Einst, in den ersten Loci, in der Fehdeschrift gegen Rhadinus, war sie schärfer als irgend ein anderer Zweig der Philosophie bekämpft worden. Das Bedürfnis, das ewige, göttliche Recht der Staatsgewalt der Papstkirche gegenüber zu sichern, führte zu ihrer Restitution. Die zweite Bearbeitung der Loci hebt ausdrücklich hervor: so wenig das Evangelium die Arithmetik oder die Eloquenz verwirft, so wenig ist es gesonnen, das Naturrecht, das natürliche Urteil über Sitten und civiles Leben ausser Geltung zu setzen; die natürlichen Grundsätze über die Ehe, über die Besitzverteilung, über die staatliche Ordnung, über die Rechtsprechung, aufheben, hiesse die Natur selbst korrumpieren, während das Evangelium sie vielmehr heilen, auf ihren ursprünglichen Stand zurückführen will¹²¹⁾. Die neue Ethik verleugnet nirgends ihre Genesis. Schon der Begriff der „civilen Gerechtigkeit“, der seit Melanchthon für das eigentümliche Gebiet der rationalen Sittenlehre üblich ist, lässt das Motiv erkennen, dem diese Disciplin ihre Entstehung verdankt. Daher auch die principielle Verbindung und Vermischung sittlicher, rechtlicher und politischer Gesichtspunkte und Theorien, der wir überall in Melanchthons ethischen Schriften begegnen.

An der Hand Ciceros und Aristoteles' hat sich Melanchthon sein eigenes ethisches System gebildet. Seine erste ethische Arbeit waren, wie wir wissen, Scholien zu Ciceros Officien, seine letzte aus seinem Nachlass von seinem Schwiegersohn Peucer herausgegebenen Prolegomena zu derselben Schrift Ciceros. Aus den Kommentaren zu der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ist sein eigenes Lehrbuch der Moralphilosophie hervorgewachsen. Dasselbe liegt in zwei Bearbeitungen vor. Die eine ist betitelt: „Epitome der Moralphilosophie“, die andere: „Elemente der christlichen Doktrin“¹²²⁾. Die Verschiedenheit der beiden Schriften, die sofort

¹²⁰⁾ XVI 23. 21. 167. 165.

¹²¹⁾ XXI 461 f.

¹²²⁾ Epitome XVI 21—164 (1. Auflage 1538 erschienen). Elementa 165—276 (1. Aufl. 1550 erschienen). Ausserdem hat die Darstellung der melanch-

in die Augen springt, darf doch nicht überschätzt werden. Es ist kein Zweifel: die „Elemente“ sind theologischer gehalten, als die „Epitome“. Immer wieder wird auf den pädagogischen Wert der natürlichen Ethik für das religiöse Leben hingewiesen. Der didaktisch-theologische Gesichtspunkt ist fast ungehörlich in den Vordergrund gerückt. Die hauptsächlichsten Aenderungen sind aber formeller, methodischer Art. Besondere Sorgfalt ist auf die Einfügung der Ethik in das fertige, erkenntnistheoretisch fundamentierte Gesamtsystem verwendet. Die Behandlung ist lehrhafter, schematischer, aber doch etwas kürzer. Auch in der Anordnung ist manches anders geworden. So erörtert z. B. das 2. Buch der „Elemente“, de justitia, nur die juristische Seite der partikulären Gerechtigkeit, während das zweite Buch der Epitome zugleich die ethisch-soziale Seite der Gerechtigkeit überhaupt behandelt; darum sind in den Elementen die Tugenden der Wahrhaftigkeit, der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit u. s. f. dem 1. Buch zugewiesen, das im übrigen in beiden Schriften die prinzipiellen Fragen der Ethik bespricht. Der Inhalt selbst ist in den beiden Bearbeitungen im wesentlichen derselbe. Ueber das Lebensziel, das dem Menschen gesteckt ist, ist die Philosophie zufolge der Verdunklung der natürlichen Gotteserkenntnis nicht ganz zur Klarheit durchgedrungen. Doch haben die Stoiker erkannt, dass der Mensch um Gottes willen da ist. Aristoteles bezeichnet die normale Thätigkeit der höchsten Potenz, die Ausübung der Tugend als Lebenszweck des Menschen. Hätte er den Gradunterschied unter den Aktionen beachtet, so hätte er gefunden, dass die höchste Thätigkeit ist: Gott erkennen und Gott gehorchen, und er hätte die Tugend in Beziehung zu diesem Zweck, d. h. zur Gotteserkenntnis gesetzt. Immerhin kann man sich der aristotelischen Anschauung anschliessen — wenn man nur im Auge behält, dass Gott erkennen die höchste Tugend

thionischen Ethik zu berücksichtigen die „Enarrationes aliquot librorum Ethicorum Aristotelis“, die „commentarii in aliquot politicos libros Arist.“, die „Prolegomena in Officia Ciceronis“, das „argumentum“ und die „Scholien“ zu den Officiis Ciceros, und natürlich die verschiedenen Bearbeitungen der loci (gelegentlich auch die kleineren ethischen und juristischen Arbeiten in C. R. XVI und die einschlägigen Deklamationen).

ist und alle Tugenden auf Gott zu beziehen sind. Ganz verkehrt ist die Lehre Epikurs, der in der Lust den Lebenszweck des Menschen sieht. Es ist zwar nicht so, dass utilitarische Motive überhaupt sittlich verwerflich wären. Wenn es wahr ist, was Valla zu beweisen sucht, dass alle Menschen in ihrem Handeln durch Nützlichkeitsgründe oder durch Ruhmbegierde bestimmt werden, so ist dieses Verhalten nicht unmittelbar unsittlich. Der Mensch hat nach Anerkennung, nach den Vorteilen des Lebens zu streben; er soll das Interesse der Selbsterhaltung wahren; er darf die Aussicht auf Belohnung zu einem Beweggrund seines Handelns machen. Aber es besteht unter den Gütern, unter den Zwecken des Wollens ein Rangunterschied. Das primäre Gut, das oberste Ziel ist und muss sein: die Tugend, die Gott dient um Gottes willen, die seine Ehre fördert, nicht um menschlicher Annehmlichkeiten willen. Die Nützlichkeitsbetrachtungen und die Lustmotive haben ein Recht, so weit sie sich dem höchsten Ziele unterordnen, sofern sie dem sittlichen Willen dienstbar sind; dem lauteren Streben nach Tugend kann sich die Rücksicht auf andere Zwecke, auf künftigen Lohn, auf natürliche Güter zugesellen, mit dem einen Vorbehalt, dass das spezifisch-sittliche Motiv durch die andern in keiner Weise beeinträchtigt wird. Man sieht: der stoische Rigorismus, der nur die Tugend ein Gut nennen will, ist ebenso falsch wie die epikureische Lustlehre. Neben dem moralisch Guten gibt es natürliche Güter. Melanchthon folgt der (aristotelischen und) scholastischen Einteilung der Güter in drei Klassen. Sittliche Güter sind die Handlungen, Willensregungen und psychischen Beschaffenheiten, die mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen. Die beiden andern Arten sind in sittlicher Hinsicht *ἀδιάφορα*: das Nützliche, d. h. die Dinge, die der natürlichen Selbsterhaltung dienen, wie Speise, Trank, Geld — und das Angenehme, d. h. dasjenige, was einem normalen, natürlichen Trieb entgegenkommt, wie z. B. das Lustgefühl, das der Durstige empfindet, wenn er trinkt. Auch die scholastische Einteilung der Uebel in Uebel der Schuld und der Strafe (*malum culpae* und *malum poenae*)¹²³⁾ wird aufgenommen.

¹²³⁾ Thomas, S. th. I qu. 48. art. 5 und Parallelstellen. — vgl. C. R. XIII 156.

Die Tugend selbst ist derjenige Habitus, der den Willen zum Gehorsam gegen die Norm der Vernunft (d. h. aber gegen den Willen Gottes) geneigt macht, oder, um mit Aristoteles zu reden, die durchweg in der Mitte zwischen Extremen liegende Willensbeschaffenheit, welche sich dauernd und nach freier Entscheidung durch die Normen der Vernunft, wie sie z. B. im Urtheil des Weisen zur Erscheinung kommt, bestimmen lässt. Darnach sind der Verstand, der durch sein Urtheil (*dictamen rectae rationis*) den Willen lenkt, und der Wille, der sich freiwillig, dauernd, ohne Schwanken und gerne dem Verstand unterwirft, die beiden Hauptfaktoren, welche die Tugend zu stande bringen. Mitwirkende Ursachen (*συναίτια*) sind die sittliche Belehrung, natürliche Neigungen zum Guten (*naturales inclinationes*) und die Disciplin, d. h. die Gewöhnung. Man darf jedoch nicht vergessen, dass das alles nur für die philosophischen Tugenden gilt, nicht für die christlichen, die ausserhalb des Rahmens der Moralphilosophie fallen. Die natürliche Sittenlehre umfasst sechs Grundgesetze, welche das Verhältniss des Menschen zu Gott und zu seinesgleichen regeln, Keuschheit und Ordnung in dem der Fortpflanzung der Spezies dienenden Geschlechtsverkehr, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit in Handel und Wandel fordern und das Fundament zum Civil- und zum öffentlichen Recht legen. Doch schliesst sich die Aufzählung und Einteilung der philosophischen Tugenden und Pflichten im einzelnen am besten an den Dekalog an. Ueber die erste Tafel des Dekalogs, welche die specifisch religiösen Gebote und Tugenden umfasst, weiss die Philosophie freilich nicht viel zu sagen. Die volle Erkenntnis Gottes, des liebenden, verzeihenden Vaters, mit der sich Vertrauen, kindliche Furcht, Hoffnung, Liebe und Geduld verbinden, der aus dem Glauben entspringende Gebetsverkehr und die entsprechende Verehrung Gottes sind Pflichten, die über die Sphäre der Vernunft hinausliegen. Aber das natürliche Sittengesetz gebietet, dem gerechten, richtenden, allmächtigen Gott, den die Vernunft erkennt, zu dienen und zu gehorchen, den Eid und den göttlichen Namen heilig zu halten und Gott mit gewissen Ceremonien, die zugleich Fernstehende für die Religion zu gewinnen vermögen, zu verehren. Reichhaltiger ist das natürliche Wissen

über die zweite Gesetzestafel, deren Gegenstand die socialen Tugenden und Gebote sind. Das vierte Gebot fordert allgemein Gehorsam gegen die sociale Ordnung. Das ist die universale Gerechtigkeit nach ihrer politischen und gesellschaftlichen Seite. Sie umschliesst die Pflichten der Unterwerfung unter die Staatsgewalt, unter die Gesetze, die Kindes- und die Elternliebe, die Gattenliebe u. s. f. Von der partikulären Gerechtigkeit handelt das 5., 6. und 7. Gebot. Das 5. Gebot oder vielmehr dasjenige natürliche Gesetz, das mit dem 5. Gebot des Dekalogs zusammenfällt, betrifft eine Lebensfrage der Gesellschaft: die persönliche Sicherheit. Ja man kann sagen, sein Gegenstand selbst ist die Erhaltung der menschlichen Societät. Hier liegt die Wurzel des Strafrechts. Das 6. Gebot enthält die Ethik und das natürliche Recht der Ehe und des Verkehrs der Geschlechter. Das 7. hat zum Gegenstand die Verteilung des Eigentums: es ist die Grundlage des Civilrechts. Mit der partikulären Gerechtigkeit berühren sich nun aber noch eine ganze Anzahl anderer Tugenden, die durch das natürliche Sittengesetz gefordert werden: so Wohlwollen, die Freundschaft, die Freigebigkeit, das Mitleid, die Dankbarkeit, lauter Tugenden, die für den Bestand der menschlichen Species unumgänglich notwendig sind, ferner die Billigkeit, die Berufstreue, die Selbstbeherrschung, die Willensstärke in der Abwehr des Unrechts und die mit dem sechsten Gebot zusammenhängenden Tugenden der Keuschheit, der Schamhaftigkeit und der Mässigkeit. Das achte Gebot verlangt Wahrhaftigkeit und in Verbindung damit Festhalten an der Wahrheit und Aufrichtigkeit der Gesinnung¹²⁴⁾).

Melanchthon versäumt nicht, jede einzelne dieser Pflichten von praktischen Principien aus mit Hilfe regelrechter Demonstrationen abzuleiten. In breiter Ausführung behandelt er nun aber die partikuläre Gerechtigkeit. Er scheidet dieselbe mit Aristoteles und den Scholastikern in die distributive, welche die Ordnung der Personen im öffentlichen und privaten Leben herstellt, und die commutative, welche den Austausch der Güter regelt. Das gibt An-

¹²⁴⁾ s. besonders Epitome 60—64. 151—164. Elementa 214—222. Enarrationes 385—391. loci² XXI 400—404. loci³ 713—16. vgl. Dialect. XIII 539—41 und Proleg. in Cic. Off. XVI 543 ff.

lass, im Weiteren eine Reihe juristischer Fragen principieller und specieller Natur zu erörtern.

Die bei den Juristen übliche Definition der Gerechtigkeit wird anerkannt und erläutert. Das Recht selbst zerfällt in zwei Arten: das natürliche Recht, das nichts anderes ist als der Inbegriff der von der Gottheit unserem Geiste eingepflanzten praktischen Principien und der aus denselben syllogistisch abgeleiteten Sätze über die moralische Lebensführung, — und das positive, das aus dem natürlichen Recht fließt, aber demselben genauere Bestimmungen, die nicht notwendig sind, sondern nur auf probablen Erwägungen beruhen, anfügt. Das Weltrecht, das internationale Recht der Völker (*jus gentium*), das in der juristischen Tradition (seit Cicero) eine Mittelstellung zwischen dem natürlichen Recht und dem positiven einnimmt, wird verworfen und statt dessen innerhalb der (ursprünglichen und abgeleiteten) Sätze des natürlichen Rechts ein Rangunterschied zwischen den notwendigen, ewigen, unbedingt giltigen und den minder notwendigen, einer gewissen Entwicklung und Wandlung unterworfenen Gesetzen gemacht¹²⁵). Die juristischen Einzelerörterungen, die im Folgenden gegeben werden, behandeln teils Probleme, die zu dem hergebrachten Inventar der scholastischen Ethik gehören, teils Fragen, deren Besprechung den künftigen Juristen auf sein Fachstudium vorbereiten kann, teils endlich Streitpunkte von unmittelbar aktueller Bedeutung. Welches Verhältnis besteht zwischen dem *summum jus* und der Billigkeit? Hat sich die Rechtsprechung an das geschriebene Recht oder an die Aequität zu halten? Wann entschuldigt Unkenntnis ein Vergehen? Was versteht man unter vorsätzlichen Delikten? Kommt es den Fürsten zu, unfromme Kulte zu ändern, wenn die Bischöfe oder die höheren Herren (der Kaiser) lässig sind oder gar sich widersetzen? Ist es Privatpersonen gestattet, Tyrannen zu tödten? War Konstantin im Recht, als er seinen ihm verwandten und verbündeten Mitregenten Licinius wegen dessen Grausamkeit gegen die Christen bekriegte? Ist es Todsünde, staatliche Gesetze, d. h. die Edikte der staatlichen

¹²⁵) s. ausser Epit. und Elem. besonders Enarrationes 383 ff. loci² XXI 403 f. loci³ 715. vgl. Thomas S. th. II 1. qu. 94 und 95, insbes. qu. 95 art. 4.

Obrigkeit zu verletzen? Wie ist die Constitution Bonifacius VIII zu beurteilen, welche feststellt, dass dem römischen Bischof kraft göttlichen Rechts beide Schwerter zukommen, d. h. dass er der oberste Bischof sei, dass er als solcher die Aufsicht über die Könige habe mit dem Recht, im Fall von Thronerledigungen Könige einzusetzen, und dass ihm die Könige auch in politischen Dingen Gehorsam schuldig seien? Hatte Naboth ein Recht, dem König den erbetenen Weinberg zu weigern, während doch die Könige als Herren auch über das Vermögen der Privatleute bezeichnet werden? Kann man kraft der Verjährung Eigentum erwerben, und kann man es vor Gott verantworten, solche Güter festzuhalten? Ist es durch das natürliche Recht verboten, Zinsen zu nehmen? Oder, wie die Frage in den „Elementen“ mit charakteristischer Aenderung gefasst ist, hat Nehemia mit Recht den Juden befohlen, die (12prozentigen) Zinsen, die sie von Stammesgenossen genommen, zurückzuerstatten? Ist der Rentenkauf, der dem Verkäufer das Recht des Rückkaufs lässt, berechtigt, oder ist derselbe als zinsbares Darlehen zu betrachten? Kann man mit Rücksicht auf das „Interesse“, d. h. auf entstehenden Schaden oder entgehenden Gewinn, etwas (einen Schadensersatz) für ein ausgeliehenes Kapital verlangen? Sind Gesellschaftsverträge gestattet, in denen die eine Partei mit Vermögensbeiträgen, die andere mit Arbeitsleistung beteiligt ist und die erstere einen Gewinnanteil unbeschadet des Kapitals verlangt? Kommt den Priestern blosse Nutzung (usus) oder ein Niessbrauch (ususfructus) an den Einkünften der Kirche zu? Sind die Mobilien eines Hausmieters, der nicht zahlt oder die Wohnung beschädigt, dem Vermieter verpfändet? Muss der Mieter, der einen gemieteten Gegenstand vor der festgesetzten Zeit zurückgibt, die volle Miete bezahlen? Hat Mars den Sohn des Neptun mit Recht getötet, der die Alcippe, die Tochter des Mars schändete? Haben Eheverlöbnisse, die ohne Einwilligung der Eltern eingegangen sind, bindende Kraft¹²⁶⁾?

¹²⁶⁾ Das sind im wesentlichen die Fragen, die in der Epitome und in den „Elementa“ behandelt sind. vgl. auch die Prolegomena in off. Cic. 549 ff., ferner die „quaestiones aliquot Ethicae“ 453 ff., die „dissertatio de contractibus“, die

Dass die letzte Frage in den „Elementen“ ausgeschieden ist, ist äusserst charakteristisch. Dieselbe war der hauptsächlichliche Streitpunkt zwischen den Wittenberger Juristen und Theologen. In der „Epitome“ ist der theologische Standpunkt vertreten. Mit Berufung auf Bibelstellen, auf römisch-rechtliche Bestimmungen (Institutionen) und selbst auf eine Stelle des älteren kanonischen Rechts (Decretum) wird entschieden, dass Eheverlöbnisse, ohne den elterlichen Consens eingegangen, ungiltig seien. Das ist das alte Recht. Die entgegenstehende Anschauung des neuern kanonischen Rechts, die die Wittenberger Juristen für bindend halten, ist abzulehnen. In den fünfziger Jahren war der Streit schon zur Ruhe gekommen. Melanchthon selbst hat sich der Autorität der Kanonisten gebeugt, sofern er im Gegensatz zu der Ansicht Luthers einer gegen den Willen der Eltern geschlossenen, aber vollzogenen Ehe Gültigkeit zuschreibt¹²⁷⁾. Zwar lässt sich in den „Elementen“ so wenig wie in der „Epitome“ verkennen, dass er von dem Bestreben geleitet ist, das römische Recht dem kanonischen gegenüber einseitig zur Geltung zu bringen. Man weiss, welche Verehrung er dem römischen Recht entgegenbringt. Dasselbe stammt von einem heidnischen Volke. Trotzdem ist es Gottes Stimme. Gott selbst hat das Denken der römischen Gesetzgeber gelenkt. Er hat ihnen die Quellen der Gerechtigkeit erschlossen und zugleich die Gabe gegeben, sie anderen zugänglich zu machen. Das römische Recht ist nicht ein Produkt menschlicher Klugheit. Es ist gegründet auf unwandelbare Principien, die Strahlen göttlicher Weisheit, die in den menschlichen Geist hereinleuchten, und ist abgeleitet in stringenten Beweisen oder wenigstens in Erwägungen, die der Demonstration sehr nahe kommen. Man kann es darum unbedenklich als eine wohldurchdachte Philosophie bezeichnen. Es steht hoch über den Rechten anderer Völker, insbesondere über den alten bar-

„diss. de arbore consanguinitatis et affinitatis“ und die zahlreichen Deklamationen über juristische Themata.

¹²⁷⁾ Epitome 149—152. Dagegen loci³ XXI 1060. vgl. Hänel, „Melanchthon, der Jurist“ in Zeitschr. für Rechtsgesch. 1869 Bd. VIII 268, ferner Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 1. Abt. S. 273 ff. und 283 ff.

barischen Rechten der wilden germanischen Nation, auf deren Charakter und Kultur die Reception des römischen Rechts zweifellos sittigend gewirkt hat. Aber selbst die aristotelische Politik kommt ihm nicht gleich: auch dann, wenn das Recht der Römer nicht geltendes Recht wäre, wäre es den Männern, die zur Regierung der Staaten berufen sind, zur Lektüre und zum Studium mehr zu empfehlen, als das aristotelische Werk¹²⁸). Melanchthon selbst hat sich mit dem *corpus juris civilis* sehr eingehend beschäftigt. In seinen ethisch-juristischen Arbeiten, in den Reden über sittlich-rechtliche Fragen, in den moralphilosophischen Lehrbüchern, in den Kommentaren zu Cicero und Aristoteles, in den kleineren Abhandlungen und in den *Loci* begegnen wir auf Schritt und Tritt Citaten aus den *Digesten*, dem *Codex*, den *Institutionen*. Die römischen Juristen schätzt er sehr hoch, und er verweilt mit besonderem Behagen bei den Anekdoten, die sich an deren Namen knüpfen. Es ist die ungeheuchelte Begeisterung des Humanisten, mit der Melanchthon zu der gewaltigen Schöpfung des römischen Geistes emporblickt. Aber er lässt auch die mittelalterlichen Interpreten des römischen Rechts zum Wort kommen. Es war eine besonders gnädige Fügung, dass einst, zur Zeit des Kaisers Lothar, das römische Recht restituirt wurde. Aber ein Werk der Vorsehung war es auch, dass zu gleicher Zeit vortreffliche Talente erstanden, die es sich zur Aufgabe machten, jene alte Doktrin durch Kommentare zu erläutern. Mit genialem Geiste haben Irnerius und seine Mitarbeiter begonnen die Texte zu vergleichen, den Sinn der Gesetze aufzusuchen, die Idee des gesamten antiken Staatslebens zu fassen und das alte Regiment im lebendigen Bilde der Gegenwart vor Augen zu führen. Keine Frage, dass das Verdienst dieser Männer dem der Gesetzgeber selbst gleichkommt. In ähnlicher Weise werden die Postglossatoren, besonders Bartolus und Baldus, gewertet¹²⁹).

Früher hatte Melanchthon anders über Glossatoren und Postglossatoren geurteilt. In der Rede „über die Gesetze“ vom Jahre

¹²⁸) s. besonders XI 922. 361 f. 353. 358. XVI 446 f. 147.

¹²⁹) s. die Rede über Irnerius und Bartolus XI 350 ff. (insbes. 352—56), ferner XI 221. 923. 914. 911. XII 23 f. 688. vgl. XVI 140. 254. 586.

1525, in der bereits für das römische Recht nachdrücklich Partei genommen wird, wird der Einwurf der Gegner berührt, das römische Recht sei verkommen und begraben unter dem Staub der Kommentare. Melanchthon entgegnet: „Ich trete für die römischen Gesetze, nicht für die neueren Interpreten derselben ein“. Der gute Wille der Kommentatoren ist anzuerkennen, aber, da es ihnen an der humanen Bildung und an der genaueren Kenntnis der lateinischen Sprache fehlte, waren sie zur Behandlung schwieriger Fragen nicht geeigneter als der Esel zum Lautenspiel; ihr Urteil ist plump, ihre Lehrweise dunkel und unpraktisch, es sind Worte ohne Sinn, was sie bieten. So hatten die Humanisten und die humanistisch gebildeten Juristen, Hutten, Mutian, Ulrich Zasius von der traditionellen Jurisprudenz gesprochen. Mit ihnen wollte Melanchthon damals die Rechtswissenschaft von der Glosse, von Bartolus, Baldus zu den ursprünglichen Quellen zurückführen¹³⁰⁾. Jetzt nimmt er die Autoritäten des Mittelalters gegen die humanistischen Freunde in Schutz und lenkt selbst in die Bahnen der mittelalterlichen Rechtswissenschaft ein. Es ist nur natürlich, dass er damit auch dem kanonischen Recht näher kommt. In der That beruft er sich dann und wann, insbesondere in der Frage über den Wucher, auf das *corpus juris canonici*, speciell auf die beiden älteren Rechtsbücher, das Dekretum und die Dekretalen, und zugleich auf die Kanonisten Henricus de Segusia (Hostiensis) und Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)¹³¹⁾. Man hat den Eindruck, dass Melanchthon mit den Vertretern des kanonischen Rechts Frieden halten will. Es ist ein gemeinsamer Gegner, zu dessen Bekämpfung er sich mit den Juristen eins weiss. Das drohende Gespenst des Zeitalters ist die sociale Revolution. Seit dem Ende des letzten Jahrhunderts gährt es im Volke. Dann dringen Luthers Reformideen in die Masse. Von da ab tritt der revolutionäre Kommunismus im religiösen Gewande auf. Das Ziel ist Umsturz der bestehenden Gesellschaftsordnung, Aufhebung des geltenden Rechts und Aufrichtung eines theokratischen Zukunftsstaats auf

¹³⁰⁾ XI 82f. vgl. Stintzing a. a. O. S. 91. 96. 161.

¹³¹⁾ vgl. XVI 120. 130. 134. 138—40. 143. 150f. 252. 256. 259. 431f. 505. 561.

der Grundlage des mosaischen Gesetzes. Melanchthon wendet sich mit gleicher Schärfe gegen die erstrebte Umwälzung des Privatrechts, wie gegen die politischen Tendenzen. Er ist ein Mann der Ordnung. So kämpft er für die Autorität der Staatsgewalt und die bestehenden rechtlichen und socialen Verhältnisse. Was ihn am meisten erschreckt, ist die Verquickung der reformatorischen Religiosität mit socialistischen Ideen. Mit der blutigen Niederwerfung des Bauernaufstandes ist die Gefahr nicht vorüber. Noch lebt im Stillen der Geist der Revolution weiter, der mit dem Staat und der Gesellschaft der Gegenwart zugleich das Evangelium und die neue Kirche zu verschlingen droht. Gegen diesen Feind findet sich Melanchthon im Grunde auch mit den scholastischen Ethikern zusammen. Aus der Theologie der Scholastiker übernimmt er die Scheidung des alttestamentlichen Gesetzes in ein Moral-, Cereimonial- und Judicialgesetz. Wer seine juristischen Erörterungen liest, fühlt sich manchmal fast in die „*summa theologica*“ des Thomas versetzt¹³²⁾. Gern citiert er Gerson, wenn auch nicht überall zustimmend¹³³⁾. Da und dort berührt er die Probleme, die einst die grossen Reformkonzilien beschäftigten. So wirft er die Frage auf, ob es dem Priester gestattet sei, Eigentum zu besitzen, und er eifert gegen die abergläubische Meinung Wiclefs, der Böhmen und anderer fanatischer Menschen, welche diese Frage verneinen¹³⁴⁾. Ueberall umgibt uns die Atmosphäre der Scholastik. Melanchthons politische Anschauungen weichen zwar, wie sich erwarten lässt, erheblich ab von denen der mittelalterlichen Theologen. Das göttliche Recht des Staats ist ihm unerschütterliches Dogma, und ebenso der Beruf der Obrigkeit zur Reform der Kirche. Der liberalen Theorie gewisser Scholastiker, welche die Staatsgewalt auf den Consensus des Volks gründet, tritt er entschieden entgegen. Die hierarchische und specifisch kirchliche Tendenz der scholastischen Rechtsanschauung wird bekämpft. Die mönchisch-asketischen

¹³²⁾ Thomas S. th. II 1 qu. 99; vgl. im übrigen z. B. II 2 qu. 57 ff. qu. 40 ff. Zu bemerken ist, dass Mel. den thomistischen Anschauungen viel näher steht, als den skotistischen; vgl. Werner I (Duns Scotus) 503 ff.

¹³³⁾ z. B. C. R. XVI 111. 113. 131. 248. 406.

¹³⁴⁾ vgl. 144. 259 f. (Gegen Wiclef wird auch 449 ff. polemisiert.)

Züge sind abgestreift. Darum bleibt doch genug Gemeinsames übrig. Und es ist insonderheit die civilrechtliche Stimmung der scholastischen Ethik, von der Melanchthons Denkweise beherrscht ist. Den revolutionären Schwärmern gegenüber, die von einem kommunistischen Zukunftsstaat, von einem neuen Rechte träumen, wird er zum Reaktionär¹³⁵).

Nicht geringer ist der scholastische Einfluss in dem ethischen Gebiete selbst. Nicht als ob die reformatorischen Gedanken, das neue Lebensideal, das Luther in die Weltgeschichte einführte, in Melanchthons Moralphilosophie ganz zurücktreten würden. In scharfem Gegensatz zur scholastischen Anschauung wird das thätige Leben über das kontemplative gestellt. Der Mensch ist zu Gott und zur Welt in ein anderes Verhältnis getreten. Die neue, sittliche Wertung des weltlichen Lebens, des Staats und des Vaterlandes, des Berufs, der Familie und der Erziehung, des Erwerbs und des Eigentums bildet den bleibenden Hintergrund¹³⁶). Man spürt es überall, dass Luther die mittelalterliche Lebensauffassung überwunden hat. Allein es lässt sich nicht verkennen: Melanchthon hat nicht in demselben Masse die scholastische Ethik bewältigt. In der Ausgestaltung seines ethischen Systems, in der begrifflichen Fassung des Sittlichen, in der Lehre von der Tugend und den Tugenden ist er doch von den Scholastikern viel stärker abhängig als von seinen antiken Vorbildern Aristoteles und Cicero. Besonders unheilvoll hat der scholastische Einfluss in der Abgrenzung des Gebiets der philosophischen Ethik, in der Lehre von der *justitia civilis* gewirkt. Nach der genuin reformatorischen Anschauung gibt es nur eine Sittlichkeit. Das ist die innere Freiheit eines Christenmenschen, die sich im vertrauensvollen Glauben an Gott, in der religiösen Herrschaft über die Welt und in der selbstlosen Liebe des Nebenmenschen bethätigt. Diese Willensrichtung ist das Ziel, auf das die Menschenseele von Natur an-

¹³⁵) s. besonders Ep. 131. El. 250; Comm. in Pol. Ar. 419—421. 429 f. 431 f. 436—38. 441 f. 447—49; Proleg. in Cic. off. 557 und überh. 549 ff. loci² XXI 460 ff. 542 ff. loci³ 984 ff. Dasselbe ist überdies so ziemlich in allen Deklamationen über juristische Gegenstände behandelt. s. ferner XII 473 ff.

¹³⁶) vgl. Dilthey Archiv a. a. O. S. 361 ff.

gelegt ist. Infolge der durch die Sünde gewirkten Korruption vermag der Mensch seine Bestimmung nur zu erreichen, wenn er in der Anschauung der Person Christi, im Glauben an die durch ihn verbürgte Sündenvergebung innerlich wiedergeboren ist. Im Nichtwiedergeborenen ist die Kenntnis des göttlichen Willens getrübt und die Kraft zum sittlichen Willen gebrochen. An die Stelle der bestimmungsmässigen sittlichen Freiheit ist die sittliche Unfreiheit getreten. Wir kennen die Neigung Melanchthons diese letzte Position zu mildern: seine eigene leidenschaftslose Natur, der es leicht wird, die sündhaften Regungen zu unterdrücken, seine aus religiösen Erwägungen entspringende Ueberzeugung von der weitgehenden Verantwortlichkeit des Menschen, sein Interesse an Staat und Recht, an Bürgertugend und socialer Sitte wirken zusammen, um das Dogma von der totalen sittlichen Unfähigkeit des Menschen zu erschüttern. Die Abweichung von der reformatorischen Linie wird damit noch nicht zur Notwendigkeit: der Glaube an das Vorhandensein eines nicht allzu geringfügigen Restes von sittlicher Kraft im natürlichen Menschen, und im Zusammenhang damit die Anerkennung eines gewissen sittlichen Wertes der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung fügt sich wohl in den Rahmen der reformatorischen Gedankenwelt ein. Allein Melanchthon geht von Anfang an andere Bahnen. Es widerstrebt ihm überhaupt, die Autorität des Staats, der die Aufsicht auch über die Kirche hat, in die Sphäre der Sünde und der aus ihr stammenden Korruption herabzuziehen. So scheidet er die *justitia spiritualis* und die *justitia civilis*. Zur ersteren führt die Bekehrung, bei der dem menschlichen Willen doch nur eine sehr bescheidene Mitwirkung möglich ist. Dagegen hat auch der Nichtwiedergeborene die normale Kraft zur civilen Gerechtigkeit, zum Gehorsam gegen das staatliche Gesetz und zur Unterwerfung unter die sociale Sitte. Zu einer klaren, eindeutigen Sonderung der beiden Gebiete ist es freilich nicht gekommen. Es hat zunächst den Anschein als ob legales und morales Handeln den eigentlichen Gegensatz bildeten. Der natürliche Wille hat die Fähigkeit, das äussere Handeln zu bestimmen; er hat die Herrschaft über Nerven, Muskeln und Glieder. So können die äusseren Aktionen selbst (*actus imperati*) dem Gesetze

Gottes angemessen sein¹³⁷⁾. Das Herz, die Gesinnung, die Motive dagegen sind nicht lauter und ohne Hintergedanken auf das sittliche Ideal gerichtet: die civile Gerechtigkeit handelt pflichtmässig, aber nicht aus Pflicht. Dem entspricht, dass in der Liste der natürlichen Gesetze das 9. und das 10. Gebot des Dekalogs keine Stelle finden. Allein diese Grenzlinie ist nicht eingehalten. Melanchthon scheidet schon im Princip nicht zwischen Rechts- und Sittengesetz und ist darum auch ausser stande, Legalität und Moralität auseinanderzuhalten. Auf der einen Seite nämlich wirkt deutlich die scholastische Beurteilung des Gesetzes nach, welche zuvörderst die Leistung, nicht das Motiv im Auge hat und die Kirche als einen Staat betrachtet, in dem das göttliche Gesetz geltendes Recht ist. Solche Erwägungen allein machen es zuletzt begreiflich, wie Melanchthon im Begriff der civilen Gerechtigkeit grundsätzlich Sittlichkeit und Recht identifiziert und der natürlichen Sittenlehre lediglich die Aufgabe zuweist, das Naturrecht (*jus naturae*), aus dem die Staatsgesetzgebung schöpft, in wissenschaftlich begründender Form und in feinerer Ausführung zu entwickeln¹³⁸⁾. Auf der anderen Seite gibt die sittliche Begründung der Staatsautorität, welche einen ethischen Gehorsam gegen das Staatsgesetz zu fordern scheint, umgekehrt Anlass, das Recht dem Sittengesetz näher zu rücken. So entwirft die philosophische Ethik ein System von Tugenden, den subjektiven Korrelaten zu Recht und Sitte, in welches neben den moralischen Tugenden auch das normale Verhalten gegenüber dem Staat und dem natürlichen und positiven Recht Eingang findet. Die Charakteristik der Tugend selbst als eines Habitus, der den Willen zum Gehorsam gegen die Entscheidung der Vernunft lenkt, entspricht der eigentümlichen Stellung der Ethik. Die dauernde Willensrichtung, die Tugend genannt wird, erscheint als Produkt der Gewöhnung, der Disciplin, die nicht bloss auf den Willen selbst, sondern zugleich auf das Herz und seine Funktionen, die Affekte,

¹³⁷⁾ vgl. C. R. XVI 189 f. 280 ff. 417 ff. 533 f. 541. Häufig werden einander gegenübergestellt die *disciplina externa* und *justitia inferior cordum*.

¹³⁸⁾ vgl. XVI 27 f. 280 f. (Anm.).

mässigend, mildernd einwirkt¹³⁹). Allein zugleich wird gefordert, die Tugend müsse um ihrer selbst bzw. um Gottes willen erstrebt werden. Damit werden doch auch die Motive in die sittlichen Gesetze hineingezogen. Dem geht zur Seite, dass die Freiheit, der die civile Gerechtigkeit entspringt, auch auf die sogenannten elicierten Aktionen (*actiones elicited*) ausgedehnt wird, in denen Wille und Affekte von vornherein zusammenstimmen und das Gute um des Guten willen suchen¹⁴⁰). Man fühlt zwar wohl, dass Melanchthon hier unsicher ist¹⁴¹). Aber das Ergebnis ist doch, dass die Normen, welche die philosophische Ethik aufstellt, nicht bloss das äussere Verhalten, sondern zugleich die Triebfedern des Willens, die Gesinnung treffen, und dass das in die Sphäre der civilen Gerechtigkeit fallende Wollen, das der Freiheit des natürlichen Menschen im Princip ohne Einschränkung offen steht, als spezifisch sittliches zu betrachten ist. Man kann sich jedoch nicht verhehlen, dass damit das einheitliche sittliche Leben in zwei Gebiete zerrissen wird. Die civile und die spirituale Gerechtigkeit sind zwei besondere Arten von Sittlichkeit. Die scholastische Scheidung zweier Lebensgebiete, des Kreises der philosophischen Tugenden, die dem natürlichen Leben angehören und der eigenen Kraft des Menschen erreichbar sind, und der überweltlichen, spezifisch religiösen Sphäre der theologischen, eingegossenen Tugenden kehrt wieder, wenn auch in anderer Form. So wird eine klare Fassung des Sittlichen unmöglich, und eine wesentliche Errungenschaft der Reformation, die Einsicht in das tiefste Wesen des sittlichen Willens und das Verhältnis desselben zum religiösen Leben, ist damit in Frage gestellt.

So tief nun auch der scholastische Einfluss in Melanchthons Denken eingreift, so viel thut sich der Philosoph der Reformation doch darauf zu gute, dass er der in der Scholastik üblichen Vermischung der philosophischen Fragen und der inhaltlichen Probleme des christlichen Glaubens ein Ende gemacht hat.

¹³⁹) XVI 25. 109. 189. 535. XXI 388 f.

¹⁴⁰) vgl. Epit. XVI 32 ff. Elem. 172 ff. loci² XXI 402. Anthropologie XIII 160. 167. 153 f.

¹⁴¹) XVI 548. 533. XIII 160. 156.

Inbesondere stellt er sich dem thomistischen Versuch, die Glaubenswahrheiten rationell zu bearbeiten, grundsätzlich entgegen, und zwar in anderer Weise, als die nominalistische Schule es versucht hatte. Die Philosophie geht von dem eingeborenen, natürlichen Wissen, den Principien, und von der sinnlichen Wahrnehmung aus, um ihre Ergebnisse in demonstrativem Fortschritt zu gewinnen. Anders die christliche Doktrin, die der philosophischen Methode nur die Kunst der Anordnung entlehnt. Das demonstrative Verfahren selbst findet hier keine Anwendung. Trotzdem lässt sich die Theologie den philosophischen Disciplinen erkenntnistheoretisch angliedern. Noch in der zweiten Bearbeitung der Loci ist das zwar nicht ausdrücklich geschehen. Hier wirkt noch die ursprüngliche Abneigung der Reformatoren, den religiösen Glauben in ein Wissen umzuprägen, nach. Noch wird die religiöse Gewissheit auf die lebendige Anschauung der historischen Person Christi, in der uns die sündenvergebende Gnade Gottes unmittelbar entgegentritt, gegründet. Diese praktische Erkenntnis der göttlichen Liebe ist wertvoller als das Philosophieren über das verborgene Wesen der Gottheit. Wohl sagt uns die heilige Schrift auch darüber einiges, was wir festhalten müssen. Allein es empfiehlt sich nicht, bei diesen spekulativen Problemen länger zu verweilen¹⁴²⁾. In der 3. Bearbeitung der Loci, in der Dialektik und der Anthropologie¹⁴³⁾ tritt nun aber neben die drei philosophischen Kriterien als vierte Erkenntnisquelle die göttliche Offenbarung, wie sie in den prophetischen und apostolischen Schriften vorliegt. Zwar wird es der Vernunft leichter, den Wahrheiten des natürlichen Lichtes zuzustimmen. Und es gibt Leute genug, die von den göttlichen Aussprüchen nichts wissen wollen. In anderen aber wirkt der heilige Geist durch das Wort des Evangeliums, indem er die Herzen lenkt und den Zweifel bekämpft, den Glauben. Und es ist geradezu Pflicht des Menschen, die von Gott geoffenbarten Wahrheiten mit demselben Mass von Zustimmung hinzunehmen, das man z. B. den elementaren Sätzen der Mathe-

¹⁴²⁾ XXI 351 f. — vgl. die Praefatio der 2. Bearbeitung (347—49) mit der zur 3. (603 ff.)

¹⁴³⁾ XXI 603 ff. XIII 650—52. 151 f.

matik entgegenbringt. Doch ist unter den geoffenbarten Sätzen ein Unterschied. Ein Teil trifft mit natürlichen Erkenntnissen zusammen. So z. B. die Vorschriften des Dekalogs. In diesen Fällen dient die Offenbarung zum Zeugnis dafür, dass das natürliche Wissen der menschlichen Seele eingepflanzt ist, und zugleich zur willkommenen Bekräftigung des letzteren. Die Vernunft erkennt, dass die Erde unbeweglich stille steht und die Sonne sich bewegt. Erfahren wir nun dasselbe aus der Offenbarung, so erhöht das die Gewissheit. Der andere Teil der Offenbarungswahrheiten geht über die Vernunft hinaus. So die Aussprüche des Evangeliums über den Sohn Gottes, über die Versöhnung, über das ewige Leben und die ewigen Strafen u. s. f. Sie sind zu glauben auf die göttliche Autorität hin. Ueberliefert sind sie in der Bibel und durch Zeichen und Wunder, wie z. B. die Auferweckung von Toten, beglaubigt.

Damit ist der Kreis des Wissens geschlossen. Der natürlichen Erkenntnis hat sich die Offenbarungswahrheit zur Seite gestellt. Noch fehlt aber das innere Band, das die gesonderten Teile zu einem System vereinigt. Dazu dient nun der Begriff des Gesetzes. Es ist bekannt, dass Melanchthon seine Dogmatik in das paulinische Grundschema von Gesetz und Evangelium einfügt. Auch die Philosophie wird in dasselbe eingeordnet: sie wird dem Gesetz subsumiert. So leicht ist diese Combination freilich nicht zu vollziehen. Es sind drei Gesetzesarten zu unterscheiden: das natürliche, das göttliche und das menschliche Gesetz (*lex naturae*, *lex divina*, *lex humana*). Wir kennen das Wesen des menschlichen Gesetzes und sein Verhältnis zum natürlichen. Das letztere wird zunächst bezeichnet als der Inbegriff der dem Menschen eingeborenen praktischen Principien, und der Moralphilosophie fällt die Aufgabe zu, daraus den Regeln der Logik gemäss das ethische System demonstrativ zu entwickeln¹⁴⁴). Damit tritt die philosophische Ethik zum natürlichen Gesetz in engste Beziehung. Aber sie wird an anderen Stellen mit demselben geradezu identifiziert: „das natürliche Gesetz ist das Wissen von den praktischen Prin-

¹⁴⁴) z. B. XVI 21—27. 167f. XXI 399. 687. 711 ff.

eipien und den Konklusionen, die aus jenen in notwendiger Folge abgeleitet werden“¹⁴⁵). So decken sich die ethischen Sätze der Philosophen (die Doktrin von den Tugenden) mit den natürlichen Gesetzen. Nun ist, wie wir wissen, entsprechend dem ersten Gebot des Dekalogs, die erste Forderung des Naturgesetzes, dass der Mensch Gott kennt und verehrt. Dieses Gesetz hat aber nur dann einen Sinn, wenn mit ihm zugleich ein ursprüngliches Wissen von Gott der Seele eingeschaffen ist. In der That bezeugt der natürliche Gesetzgeber, das Gewissen, dem Menschen, dass ein Gott ist, der Gründer des Universums, der dem Gerechten wohlthut und den Ungerechten straft. So fällt das unmittelbare Gottesbewusstsein selbst in die Sphäre des natürlichen Gesetzes; es wird bezeichnet als das dem Gesetz entstammende Wissen von Gott (*notitia legis de Deo*)¹⁴⁶). Allein nicht genug damit. Auch die vermittelte, aus der Physik entspringende, auf Beweise gegründete Gotteserkenntnis, die gesamte natürliche Theologie wird als Gesetzeswissen von Gott charakterisiert¹⁴⁷). Damit ist die Anreihung der theoretischen Philosophie an das natürliche Gesetz eingeleitet. Es ist eine von Melanchthon gern citierte Sentenz der Stoiker, dass alles in der Welt um des Menschen, der Mensch aber um Gottes willen da sei. Dieser Gedanke beherrscht seine ganze Physik. Das gesamte Universum, der Himmel, die Sterne, die Luft, das Wasser, die Erde, die Pflanzen — das alles ist nur darum so kunstvoll, so schön, so harmonisch eingerichtet, um von Gott, dem grossen Weltenbaumeister zu zeugen. Und dem Menschen ist nur darum die schöne Welt als Wohnsitz angewiesen und ein ursprüngliches Wissen von Gott und dem Sittengesetz in die Seele gelegt worden, damit er im Anschauen der Natur und des eigenen Geistes Gott, den ewigen, weisen, gütigen, reinen, gerechten Geist erkenne und ihm diene. Ja, die Natur ist nur zu dem Zweck geschaffen, um Gott zu offenbaren¹⁴⁸). So ordnet sich die theoretische Philosophie teleologisch der natürlichen Theologie und damit auch der Ethik und dem

¹⁴⁵) z. B. XVI 384. 168 XIII 566. 646. XXI 400.

¹⁴⁶) XXI 400. 370. 385. 399. vgl. 643. 713.

¹⁴⁷) XIII 198. 203. vgl. XVI 385f.

¹⁴⁸) vgl. VII 472f. XXI 641. 369. XIII 198. 189. 138.

natürlichen Gesetz unter. Und die Gleichung von Philosophie und natürlichem Gesetz ist vollzogen. Das natürliche Gesetz aber ist ein Teil des göttlichen Gesetzes, genauer des ewigen, für alle Völker und für alle Zeiten gültigen Moralgesetzes, und zwar der Teil, der in die Sphäre der Vernunft fällt¹⁴⁹⁾. Hiermit ist die Möglichkeit gegeben, die Philosophie selbst als einen Teil des göttlichen Gesetzes zu betrachten¹⁵⁰⁾. Ein ähnliches Ergebnis wird auch auf direkterem Wege gewonnen. Die Philosophie ist das Wissen von den natürlichen Ursachen und Wirkungen. Nun sind die Dinge alle von Gott geordnet. Darum lässt sich die Philosophie als die Lehre von der göttlichen Naturordnung bezeichnen: wie die Astronomie die Kenntnis der von Gott geordneten Bewegungen der Himmelskörper zum Gegenstand hat, so ist die Ethik die Wissenschaft von dem menschlichen Handeln, d. h. von den Ursachen und Wirkungen, die Gott im Geist des Menschen angelegt hat. Die Ordnung der Dinge ist aber nichts anderes als das göttliche Gesetz. Daraus folgt, dass die Philosophie mit dem göttlichen Gesetz selbst zusammentrifft¹⁵¹⁾. Es tritt freilich sofort zu Tage, dass damit ein neuer Begriff des Gesetzes eingeführt ist: das göttliche Gesetz, zu dem die Philosophie gehört, ist die in der göttlichen Vernunft gegründete ewige Ordnung, aus der gleichermassen das Natur- und das Moralgesetz fließt. Man wird darin leicht den scholastischen Begriff der *lex aeterna* wiedererkennen. Das „ewige Gesetz“ wird von Thomas geschildert als die göttliche Vernunft, als der in der Weltregierung zum Ausdruck kommende Sinn und Gedanke von unwandelbarer Wahrheit, als die höchste Ordnung, die allen Kreaturen, den notwendigen und zufälligen Naturdingen und ebenso den Menschen ihr Ziel und ihren Zweck setzt, als das allgemeinste, oberste Gesetz, aus dem alle anderen, das göttliche (alt- und neutestamentliche), das natürliche und das menschliche Gesetz (*lex divina*, *lex naturae* und *lex humana*), abgeleitet sind¹⁵²⁾. Darnach kann kein Zweifel sein, dass Melanchthon, wie Thomas

¹⁴⁹⁾ XXI 398f. 404f. 715f. XVI 22f. 21. 168. 277f. u. ö.

¹⁵⁰⁾ XI 424f. XII 691. XXI 643. vgl. XVI 22.

¹⁵¹⁾ XII 690. vgl. 473.

¹⁵²⁾ Thomas S. th. II 1. qu. 91 und qu. 93.

vier Arten von Gesetzen kennt. Ebenso sicher aber ist es, wie mir scheint, dass Melanchthons ganze Gesetzeslehre aus der thomistischen Theologie stammt. Der Lehre von der *lex aeterna* verdankt er wohl auch die nächste Anregung, die Gesamtphilosophie in das Gesetz einzubeziehen. Das „ewige Gesetz“ ist doch der — im ganzen freilich kaum wahrnehmbare — metaphysische Hintergrund, auf dem er thatsächlich die teleologische Anknüpfung der theoretischen Philosophie an das göttliche Gesetz vollzieht. Wie dem auch sei, — die Gleichsetzung der Philosophie mit einem Teil des göttlichen Gesetzes macht es möglich, die erstere zu der christlichen Doktrin in innere Beziehung zu bringen.

Nun ist Melanchthons Dogmatik nach historischen Gesichtspunkten angeordnet (*series historica*)¹⁵³). Sie ist eine Darstellung der Heilsgeschichte: das Schema von Gesetz und Evangelium selbst bietet die Grundlinien der Gnadenökonomie. Das theologische System der christlichen Doktrin entwirft also eine Art Geschichtsphilosophie. Und die Anknüpfung des natürlichen Erkennens an die christliche Lehre erfolgt zuletzt in der Weise, dass die Philosophie in den Entwicklungsgang der Heilsgeschichte selbst hineingestellt wird. Der Gegenstand der Philosophie, das natürliche Gesetz deckt sich ursprünglich völlig mit dem göttlichen Gesetz, das vollkommenen Herzensgehorsam gegen Gott verlangt und in den beiden Tafeln des Dekalogs seinen konzentrierten Ausdruck gefunden hat, mit dem unwandelbaren Moralgesetz, das dem Menschen bei der Schöpfung geoffenbart und nachher, in der finstern Zeit nach dem Fall, durch besondere Offenbarungsakte immer wieder eingeschränkt wurde. Hätte die menschliche Natur die ursprüngliche Reinheit bewahrt, so hätte der Geist Gott in der ganzen Fülle seines Wesens, seines Gesetzes und seiner Liebe erkannt; und ebenso wäre ihm das volle Verständnis für die social-ethischen Forderungen der zweiten Tafel des Dekalogs aufgegangen. Zugleich wäre das ganze Universum dem menschlichen Erkennen ein aufgeschlagenes Buch gewesen. Das ganze Leben hätte sich zur Philosophie gestaltet, zum Philosophieren über Gott und seine

¹⁵³) XXI 605.

welterhaltende Gegenwart. Der göttliche Logos hätte das Denken erleuchtet, und der heilige Geist hätte den Willen und das Herz zu Gott gelenkt¹⁵⁴). Wie anders nach dem Fall! Nun ist nicht bloss der Wille geschwächt, sondern auch das Erkennen getrübt und verstümmelt. Das natürliche Gesetz ist in seinem Bestand geschmälert, das natürliche Licht ist dunkler und die Philosophie wesentlich ärmer geworden. Am wenigsten berührt von der allgemeinen Korruption ist die Kenntniss der zweiten Gesetzestafel: aber auch die Gesetze, welche unser Verhältniss zum Nebenmenschen regeln, sind uns nicht mehr in ihrer ursprünglichen Tiefe zugänglich: die Philosophie muss sich im ganzen auf die Vorschriften beschränken, welche das äussere Leben betreffen und im Interesse der menschlichen Gesellschaft unumgänglich notwendig sind¹⁵⁵). Geradezu verderblich hat der Fall auf das Wissen von Gott und von den Pflichten des Menschen gegen ihn gewirkt. Wohl ist die Einsicht in die Existenz Gottes nicht ganz geschwunden. Aber der Glaube an die göttliche Weltregierung und Vorsehung, die den Menschen in besondere Obhut nimmt, an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes ist durch quälende Zweifel und Irrtümer verdrängt. So übergeht die Philosophie nicht selten die erste Gesetzes-tafel geradezu mit Stillschweigen. Was es heisst, Gott vollkommen gehorchen, das ist dem natürlichen Menschen überhaupt verschlossen. Zwar bemühen sich die Vernünftigeren unter den Philosophen, zur Erkenntnis Gottes zu kommen. Aber das ursprüngliche, unmittelbare Gottesbewusstsein in der Seele leuchtet nur schwach, und es bleibt dem Philosophen nur der Ausweg, durch Schlüsse a posteriori Gott zu suchen. Auch dann ist das Ergebnis ein recht dürftiges. Wir erkennen, dass Gott ein unkörperliches Wesen ist, ein ewiger, allmächtiger, allweiser, allgütiger, wahrhaftiger, gerechter Geist, von dem alles Gute stammt. Dagegen bleibt uns der dreieinige Gott mit seinem ewigen Heilsratschluss, mit seiner sündenvergebenden Gande fremd¹⁵⁶). Mit der natürlichen Theologie wird aber zugleich

¹⁵⁴) s. bes. XXI 399f. 401. 712ff. 801. XVI 23. 168. 171. 384f. 391f. 533f. 536f. XIII 143. 154f.

¹⁵⁵) XXI 400 u. ö.

¹⁵⁶) XXI 399f. 401. XIII 156. 198f. 202. XVI 533.

die spezifisch theoretische Philosophie in das allgemeine Verderben hereingezogen. Die spekulativen Principien selbst zwar bleiben im ganzen unerschüttert. Allein dass der menschlichen Wissenschaft weite Gebiete der Natur völlig unzugänglich, dass insbesondere auch die Natur der Seele und die Entstehung der psychischen Prozesse zum guten Teil unerforschlich, dass wir häufig genug nicht im stande sind, die Ursachen und namentlich den Zweck der Naturerscheinungen zu ergründen¹⁵⁷⁾, das sind die Folgen der durch die Sünde gewirkten Schwächung des menschlichen Intellekts. Von ihr rührt es auch her, dass wir die — körperlichen und geistigen — Substanzen nicht direkt, sondern nur mittelbar, durch Folgerungen von den Accidentien aus, zu erkennen vermögen¹⁵⁸⁾: so wird eine der nominalistischen Erkenntnistheorie Melanchthons entstammende Anschauung mit dem Sündenfall in Zusammenhang gebracht. Man sieht: in allen Teilen bedarf die Philosophie, das natürliche Gesetz der Ergänzung und Beleuchtung, nicht selten auch der Korrektur durch die Offenbarung. Das göttliche Gesetz lässt uns die Forderung Gottes in ihrer ganzen Hoheit und Strenge erkennen, und das Evangelium erschliesst dem Sünder den Blick in den göttlichen Liebeswillen und, soweit es dem Menschen zuträglich ist, die Einsicht in das innergöttliche Wesen. Die vollkommene Philosophie werden wir freilich erst im Jenseits erreichen, wenn wir mit dem sterblichen Teil unseres Wesens den letzten Erdenrest abgestreift haben. So ist es ein pessimistisches Urteil, das Melanchthon vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus, im Lichte des aus der Offenbarung stammenden Ideals über die Philosophie fällt: sie ist das verstümmelte und verdunkelte Urgesetz. Aber das ist doch nur die eine Seite der Wahrheit. Die Philosophie, das natürliche Gesetz, bleibt ein Teil des göttlichen Gesetzes. Darauf gründet sich zuletzt die ewige Geltung des weltlichen Wissens: die Philosophie ist ausdrücklich auf eine göttliche Uoffenbarung zurückgeführt. Als Teil des göttlichen Gesetzes erscheint sie aber zugleich als ein wichtiges Mittel göttlicher Pädagogik, als ein be-

¹⁵⁷⁾ XVI 384. XIII 5. 69. 71. 75 f. 179—181. 186. VII 473. 1124 f.

¹⁵⁸⁾ XIII 143.

deutsamer Faktor der Heilsgeschichte. So tritt sie in den Kreis der christlichen Doktrin selbst ein.

Damit ist im Grunde auch die uralte Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung beantwortet. Melanchthon lebt der naiven Zuversicht, dass die beiden mit einander in Einklang stehen. So sehr er sich gegen die Verquickung philosophischer Erkenntnisse und christlicher Glaubensgedanken sträubt, so wenig ist er doch mit der nominalistischen Scheidung der beiden Sphären einverstanden, dass natürliches Erkennen und Offenbarung völlig auseinandergerissen werden. Wir wissen: Vernunft und geoffenbarte Wahrheit fließen zuletzt aus derselben Quelle: jene stammt, wie diese, aus dem göttlichen Lichte. Auf dem Gebiet, das beiden gemeinsam ist, reichen sie sich friedlich die Hand: das natürliche Erkennen erhält durch die Offenbarung eine wertvolle Bestätigung, die Offenbarung knüpft gerne an das natürliche Wissen an. Wo die Offenbarung über die Sphäre der Vernunft hinausgeht, hat die letztere keinen Anlass, Einsprache zu erheben. Ein Widerspruch zwischen beiden ist unmöglich. Diesen Standpunkt festzuhalten, wird Melanchthon um so leichter, als seine eigene eklektische Philosophie ja von vornherein für den Frieden gesorgt hat: etwaige Konflikte sind unter der Hand ausgeglichen: wo anerkannte Autoritäten, wie Aristoteles, von der christlichen Doktrin abweichen, da liegen Irrtümer vor, die aus der sündigen Verderbnis der Menschennatur herrühren und mit Hilfe der Schrift verbessert werden. Die von Gott inspirierte Bibel ist die untrügliche Norm, nach der die schwankende, unsichere Erkenntnis der Vernunft zu kontrollieren ist. Von hier aus ist es nur konsequent, wenn gelegentlich philosophische — insbesondere physikalische — Sätze unmittelbar durch biblische Belegstellen begründet und wissenschaftliche Kontroversen durch Berufung auf solche entschieden sind. Der Ausgleich zwischen Vernunft und Offenbarung ruht also zuletzt auf der unbedingten Ueberordnung der letzteren, die nur durch eine gewisse Willkür der Exegese, wie sie auch Melanchthon, dem Philologen, nicht fremd ist, gemildert wird. Das Bedürfnis nach eigentlicher Apologetik, nach rationaler Rechtfertigung der Autorität der Bibel liegt dem Genossen Luthers, dem die Wahrheit der Offen-

barung religiöses Erlebnis ist, völlig ferne. Man möchte vermuten, dass, unter diesen Umständen, im Gedankenkreis Melanchthons mit der Zeit die Philosophie immer mehr der Theologie werde weichen müssen. Das Gegenteil ist richtig. Das Interesse an der Philosophie steigert sich mit den Jahren, und die philosophischen Erörterungen nehmen einen immer breiteren Raum ein. Es ist wahr: Melanchthons Philosophie wird immer theologischer. Aber man beachte auch die Kehrseite: seine Theologie wird immer philosophischer. Mit der ersten Hälfte der dreissiger Jahre, seit er naturphilosophischen Studien seine genauere Aufmerksamkeit zuwendet, ist ihm die natürliche Theologie ein besonders wertvolles Element der vernünftigen Erkenntnis. Die echte Physik ist die Quelle des natürlichen Wissens um Gott und seine Qualitäten¹⁵⁹), und die Epikureer wurden Atheisten, weil sie die Physik korrumpierten. Zunächst zwar halten sich diese Erörterungen noch in bescheidenen Grenzen. Allein von dem Erscheinen der ersten physikalischen Schrift, der Anthropologie, ab (1540) begegnen uns die Gottesbeweise an allen Orten, in endlosen Wiederholungen, nicht selten den geordneten Gedankengang durchbrechend, immer von pädagogisch-erbaulichen Wendungen begleitet. Die natürliche Theologie erfüllt recht eigentlich die höchste Bestimmung der Philosophie: den Menschen zu Gott zu führen. Allein indem diese Gedanken in die Darstellung der christlichen Doktrin eindringen, wird die letztere selbst der Philosophie näher gerückt. Melanchthons Theologie erhält in der letzten Phase seiner litterarischen Entwicklung einen ausgesprochen rationalistischen Charakter. Das ergibt sich unverkennbar aus einer Vergleichung der dritten Bearbeitung der Loci mit der zweiten¹⁶⁰). Wir erinnern uns, dass dem menschlichen Willen jetzt auch in religiösen Dingen weit mehr Freiheit und Kraft eingeräumt wird, als früher. Zugleich tritt das theoretische Moment der Religion anders als bisher in den Vordergrund. Das kommt nicht bloss darin zur Geltung, dass die Loci nun mit ersichtlicher Vorliebe bei der natürlichen Gotteserkenntnis verweilen.

¹⁵⁹) vgl. XXI 370. XI 369. XIII 191.

¹⁶⁰) Man vergleiche insbesondere die Lehrstücke de Deo und de creatione.

Die Offenbarung selbst erscheint in erster Linie als Mitteilung einer Lehre. „Des Menschen erste und höchste Sorge muss es sein, sich eine wahre Lehre von Gott anzueignen (*veram de Deo doctrinam discere*).“ Gott kommt dem menschlichen Bedürfnis entgegen, indem er uns in der Bibel nicht bloss über seinen Willen, sondern ebenso über sein Wesen (*essentia*) aufklärt. Noch in der zweiten Bearbeitung war, wie wir sahen, die religiöse Erkenntnis auf die lebendige, praktische Erfahrung der Liebe Gottes, die aus der Betrachtung des Lebens und Wirkens Jesu entspringt, gegründet. Jetzt erst erscheint der Schriftkanon als dogmatisches Lehrbuch, dem unmittelbar das theologische Wissen zu entnehmen ist. Und neben dem inneren Erfahrungsbeweis für die Wahrheit der Offenbarung tritt nun der äussere Beweis durch Zeichen und Wunder auffallend hervor. „Wir müssen es als eine besonders grosse Wohlthat Gottes schätzen, dass er sich uns mit klarem Wort und unzweideutigen Zeugnissen geoffenbart, dass er uns das Gesetz und die Verheissung geschenkt und seiner Lehre gewaltige Wunder, wie die Rettung in der Sintflut, das Strafgericht über Sodom, die Ausführung des Volkes Israel aus Aegypten und viele Totenerweckungen, beigesellt hat.“ Es lässt sich nicht verkennen, dass diese veränderte Anschauung dem Zusammenschluss von Philosophie und Theologie, wie er von Melanchthon gedacht ist, sehr zu statten kommt¹⁶¹⁾. Und würde nicht auch jetzt das Willens- und Gefühlsmoment im Glauben immer wieder aufs nachdrücklichste betont, so wäre man versucht zu sagen¹⁶²⁾: in Melanchthons Gedankenkreis hat die Philosophie die Theologie bewältigt und die Religion getötet.

Gewiss ist, dass Melanchthon der Philosophie nach wie vor eine nicht geringe Bedeutung beilegt. Er wird nicht müde, seinen Lesern ihren Wert und Nutzen einzuschärfen¹⁶³⁾. Die Ge-

¹⁶¹⁾ XXI 607f. vgl. dazu XIII 198. 200.

¹⁶²⁾ s. ausser den loci z. B. auch de an. XIII 166. dial. 538f.

¹⁶³⁾ Zu dem Folgenden verweise ich auf folgende Belegstellen: Dedikationsepisteln zu de an. 1540. III 907ff., bes. 908—10; de an. 1552. VII 1123ff.; zur Physik VII 472ff.; zur Dialektik VI 653ff.; zu den loci² XXI 337f.; ferner de an. XIII 5—8. 156. 160f. vgl. 65f. 122. 138; phys. 189—92.

danken und Stimmungen, die ihn einst zu ihr zurückführten, wirken weiter. In erster Linie ist, wie zu erwarten steht, auf die Dienste hingewiesen, welche die Philosophie den Wissenschaften der oberen Fakultäten zu leisten in der Lage ist. Dass die Physik und die Anthropologie für die Mediziner, die Ethik und im Zusammenhang damit die Psychologie und selbst die Physik für den Juristen unentbehrlich sind, ist einleuchtend: Medizin und Jurisprudenz bieten ja, ihrem Wesen nach, nur die genauere Ausführung und praktische Anwendung der physikalischen bzw. ethischen Sätze. Anders geartet ist die Stellung der Philosophie zur Theologie. Aber ihr Wert für die letztere ist nur noch bedeutsamer. Sie gibt dem künftigen Verkündiger des Evangeliums die unbedingt notwendige propädeutische Schulung, und es ist geradezu eine Unverschämtheit, ohne liberale Erudition an die christliche Doktrin heranzutreten: denn die philosophische Bildung ist nicht bloss ein Schmuck der christlichen Kirche, sie verbreitet zugleich willkommenes Licht über die kirchliche Lehre selbst. Mit leidenschaftlicher Energie werden nach wie vor die Widersacher der Philosophie, welche eine barbarische, unwissenschaftliche Theologie in die Kirche einzuführen suchen, bekämpft. Notwendig ist vor allem die dialektische Methode, die für die Anordnung des Stoffes, für die äussere Oekonomie des Systems, für die Zeichnung des Grundrisses massgebend ist. Aber wir wissen, die Theologie ist noch in anderen Dingen auf die Philosophie angewiesen: sie entnimmt ihr z. B. auch die Lehre von den Ursachen, von dem Verhältnis Gottes zum Weltgeschehen, von den Seelenvermögen und ihren Beziehungen zu einander, von dem natürlichen Gesetz, von den Tugenden, den Affekten, Temperamenten, natürlichen Neigungen und psychischen Beschaffenheiten; sie verwendet psychologische Sätze, um die Lehre von dem Ebenbild Gottes, von den Folgen des Sündenfalls und den uns gebliebenen Kräften zu illustrieren, und psychologische Analogien, um das Wesen der zweiten und dritten Person der Dreieinigkeit zu schildern;

198. vgl. 291—93. 381f.; dial. 655. 658.; phil. mor. epit. XVI 24—27; elem. 165—170. 185f.; enarr. al. libr. eth. Ar. 277—280; Proleg. in off. Cic. 537ff.; loci XXI 337f. 369f. 405. 405f. 641—43. 715f. 716f. vgl. decl. de phil. XI 278ff. de phys. 555ff. ausserdem 658. II 850—52. IV 719f.

sie hat — das wird immer wieder betont — mit der Ethik eine Menge Motive gemeinsam, so die Lehre von den bürgerlichen Pflichten, von Recht und Sitte, von Staat und Obrigkeit, und kann hier von der philosophischen Behandlung nur lernen. Endlich setzt nur eine bedeutende Fertigkeit im Definieren und Einteilen, verbunden mit einer gründlichen Kenntniss der philosophischen Sachdisciplinen, den Theologen in den Stand, die Gebiete der christlichen Lehre und der Philosophie klar und scharf zu scheiden und ins richtige Verhältnis zu einander zu bringen. So bleibt es denn die hervorragendste Aufgabe der Philosophie, der Theologie zu dienen, und ihre hauptsächliche Bedeutung, dass sie allein die Mittel bietet, die christliche Doktrin zu einem wissenschaftlichen System zu gestalten. Wir erinnern uns, wie konsequent Melanchthon in seinen eigenen philosophischen Arbeiten diesen Zweck im Auge behält. Dem entspricht, dass er andererseits nicht bloss die Methodenlehre, sondern den gesamten Begriffsapparat seiner Philosophie in immer grösserer Ausdehnung in seine dogmatische Bearbeitung des neuen Glaubens hereinzieht. Allein das innere Verhältnis, in dem Vernunft und Offenbarung, Philosophie und göttliche Lehre stehen, führt doch noch zu einer anderen Wertung der philosophischen Erkenntnis: sie hat unmittelbar religiöse Bedeutung, sofern die Gotteserkenntnis, welche der Blick in die natürliche und geistig-gesellschaftliche Wirklichkeit und in die Welt der in unserem Gewissen lebendigen sittlichen Ideale im Menschen weckt, uns den Weg zu Gott zeigt, und das Erlösungsbedürfnis, das aus der Betrachtung des natürlichen Standes unseres inneren Lebens entspringt, uns für die Botschaft des Evangeliums vorbereitet. Damit hängt der sittliche Wert der Philosophie zusammen. Schon die Physik wirkt charakterbildend. Sie zwingt den Geist zu streng methodischem Denken. So wehrt sie ihm, sich ausschweifenden, unfrommen Meinungen hinzugeben, und gewöhnt ihn an Mässigung und besonnenes Urteilen. Die Ethik aber ist ein wesentliches Mittel der sittlichen Disciplin selbst. Die Lehre von Recht und Sitte mildert die Affekte, sie sittigt den Charakter und erzieht den Menschen zum guten Staatsbürger. So ist die Philosophie gleich wertvoll für das Individuum, wie für Staat, Gesellschaft und Kirche. Und

die Missachtung der philosophischen Bildung ist nichts Geringeres als ein Angriff auf Religion und Sittlichkeit selbst. Zugleich jedoch auch — das ist nicht zu vergessen — eine Beeinträchtigung der praktischen Lebensinteressen: denn das Wissen, das die Philosophie uns gibt, lehrt uns, unsere Gesundheit zu schützen, und bietet uns tausend Vorteile im Leben.

Aber Melanchthon macht die Philosophie doch nicht völlig zur Sklavin der Theologie, der religiösen und ethischen Erziehung, des praktischen Lebens und der angewandten Wissenschaften. Es fehlt ihm nicht ganz der Sinn für den idealen Wert des natürlichen Erkennens. Das Universum ist ein Bild, das der Mensch nach Gottes Willen anschauen soll. Darum hat der Schöpfer der Seele den Wissenstrieb eingepflanzt und den Geist so organisiert, dass die Befriedigung des Erkenntnisstrebens von Lustgefühlen begleitet ist. So entspricht es dem eigensten Wesen des Menschen, dass es ihn hinzieht zur reinen, selbstlosen, durch keine Nebenzwecke bestimmten Betrachtung der wundervollen Wirklichkeit, des Himmels und der Gestirne, der Erde, der Pflanzen- und Tierwelt, deren Anblick ihm eine Quelle köstlichsten Genusses ist. Und wie er sich freut an der Form und Symmetrie des menschlichen Körpers, an der Schönheit der Sterne, der Blumen und Gesteine, an den kunstvollen Schöpfungen der Malerei und der Architektur, so lockt es ihn auch, die wunderbaren Thätigkeiten der Seele anzuschauen und insonderheit die dem Geiste innewohnenden Keime sittlichen Lebens, aus denen Recht und Sitte entsprungen sind, zu betrachten. Die Wissenschaft ist ein natürliches Gut, die Entfaltung einer geistigen Anlage, ein Geschenk Gottes, das gering zu schätzen eine Schmähung des Gebers ist. Damit ist der wissenschaftliche Sinn, der Erkenntnis sucht um des Erkennens willen, religiös und sittlich geadelt. Und man muss bekennen: es sind Töne lebendigster Begeisterung für die Wissenschaft, die hier anklingen. Es ist fast, als ob Melanchthon die Schranken seiner eigenen Natur durchbrochen, als ob ihn für Augenblicke der freie Geist echter Wissenschaft berührt hätte. Noch ist zwar der ästhetische Genuss und die theoretische Freude des wissenschaftlichen Forschers an der Wirklichkeit in einander geschlungen. Aber wen würde das be-

fremden, in einer Zeit, da der wissenschaftliche Geist noch im Jugendalter seiner Entwicklung steht! Man meint einen der modernen Männer zu hören, in denen der Erkenntnistrieb sich von den Fesseln der religiösen und litterarischen Tradition losgelöst hat und sich nun frei und ganz der Betrachtung des Universums hingibt, um mit poetischer Erhebung zu schildern, was er geschaut hat. In Wahrheit ist es der weltoffene Sinn des Reformators, der hier dem Wissenstrieb, wie jeder natürlichen Kraft des Geistes, sein selbständiges göttliches Recht zuerkennt. Allein so sympathisch und so versöhnend diese Würdigung der Wissenschaft sein mag — man kann sich nicht darüber wegtäuschen: es sind doch nur Gedankenblitze, die nicht im stande sind, den Weg zu erhellen: wir wissen längst, dass Melanchthons eigene Arbeiten von der Tendenz und dem Geist der modernen Wissenschaft, der damals lebendig wird, nicht ergriffen sind.

Es muss ausgesprochen werden: so günstig der nächste Eindruck ist, den Melanchthons philosophische Arbeiten erwecken, so wohlthuend aus ihnen seine liebenswürdige Persönlichkeit, seine feinsinnige, gemüthvolle Art hervorleuchtet, so gerne wir seine Klarheit und umfassende Belesenheit, sein didaktisches Geschick, seine dialektische Gewandtheit, seine elegante Darstellung und, man möchte sagen, sein litterarisches Organisationstalent bewundern, so ernüchternd, ja enttäuschend wirkt die genaue Kenntniss. Nirgends finden wir schärferes Eindringen, nirgends ein selbständiges Ringen mit den tiefer liegenden Problemen. Ueberall stossen wir auf die Schwächen und Mängel des Eklektikers. Wir sahen, wie in dieser Philosophie die disparatesten Elemente zusammenlaufen: antike Philosopheme, aristotelische, platonische, stoische, ciceronische, galenische Theorien, hebräische und altchristliche Anschauungen, medicinische und juristische Sätze und endlich scholastische Ansichten aus den verschiedenen Schulen des Mittelalters sind mit specifisch reformatorischen Gedanken vereinigt. Die neue, aus dem religiösen Glauben Luthers entsprungene Weltanschauung ist in Melanchthons Gedankenkreis eingetreten. Aber seine philosophische Leistung steht nicht auf derselben Höhe, wie Luthers geniale Intuition. Und es sind nicht einmal die humanistischen Elemente,

die in der neuen Philosophie das Uebergewicht haben. Zwar bleibt die liberale Erudition die formale Rüstung auch des Philosophen, und der humanistische Grundsatz, auf die antiken Quellen zurückzugehen, ist überall durchgeführt. Aber indem der Philosoph an die Schultradition anknüpft, lenkt er unversehens in die Bahn der scholastischen Wissenschaft ein. So dringt das scholastische Denken auch in die Philosophie der neuen Kirche ein, so schlicht und gefällig das Gewand sein mag, in welches es hier gehüllt ist. Dass das besonders unheilvoll in dem Gebiet wirken musste, das dem Centrum der reformatorischen Gedankenwelt am nächsten liegt, in der philosophischen Sittenlehre, ist natürlich. Aber man wird versucht sein, auch in der Beziehung, in die thatsächlich Philosophie und christliche Doktrin zu einander gesetzt sind, eine Erneuerung scholastischer Denkweise zu sehen — so sehr Melanchthon dagegen protestieren würde. Scholastisch ist nicht bloss die Art, wie die beiden Sphären des natürlichen und des religiös-spiritualen Lebens gegen einander abgegrenzt sind. Noch bedenklicher ist, dass die Religion selbst zuletzt auf eine Summe von metaphysischen Sätzen reduziert scheint, die sich von der philosophischen Metaphysik nur durch ihren reicheren Inhalt und ihre Erkenntnisquelle unterscheiden. Damit scheint das Verständnis für das eigenste Wesen des Glaubens und des religiösen Lebens, Luthers grosse Entdeckung, wieder preisgegeben.

Allein man muss gerecht sein. Nicht darin, dass Melanchthon überhaupt den Versuch macht, Philosophie und religiösen Glauben — wie es scheint, zwei völlig heterogene Grössen — zusammenzufassen, liegt schon eine Abweichung von der reformatorischen Richtung. Das ist eine Aufgabe, die immer wiederkehren wird, wo man nicht das natürliche Erkennen skeptisch zurückschneidet. Es ist wahr: Religion ist Leben, unmittelbare Beziehung der Persönlichkeit auf Gott. Aber mit jeder Religion sind gewisse Vorstellungen von Gott, der Welt und dem Menschen verbunden. Man mag sich scheuen, diese Gedanken in präcis formulierten theoretischen Sätzen auszusprechen. Im Princip ist damit doch eine bestimmte Welt- und Lebensauffassung gegeben, die mit den Resultaten der Philosophie verglichen werden kann und — ausgeglichen werden

muss. Religiöses und theoretisches Erkennen völlig auseinander reissen hiesse einen Dualismus in das psychische Gesamtleben hereintragen, der dem tiefsten Interesse der Persönlichkeit so gut wie der Eigenart der Religion selbst widersprechen würde: im religiösen Leben ist nicht bloss Wille und Gefühl, sondern ebenso das Erkennen auf Gott gerichtet — dasselbe natürliche Erkennen, das in der Philosophie zur Erscheinung kommt. Es war also für den Theoretiker des neuen Glaubens eine unabweisbare Aufgabe, die religiösen Gedanken der Reformation zum vernünftigen Erkennen in Beziehung zu setzen. Luther, in seiner geschichtlich so wirksamen Einseitigkeit, hatte das Problem einst ignoriert. Es erkannt und aufgenommen zu haben, ist Melanchthons wissenschaftliche That. Die Art, wie er die Aufgabe löste, ist bestimmt durch die Schranken seiner Persönlichkeit und seiner Begabung und andererseits durch die Grundanschauung seiner Kirche. Aber die Lösung war, wie keine, zeitgemäss. Der stille Gelehrte stand nicht über der Zeit; aber er lebte in ihr und er verstand ihre Stimmung. Seine philosophische Weltauffassung mag den reformatorischen Gedanken nicht ganz angemessen sein, keine jedoch hat mehr verbende Kraft, keine in höherem Grade die Fähigkeit, die Bedenklichen für die Wissenschaft zu gewinnen, die Allzuraschen zurückzuhalten, die revolutionären Neigungen zu beschwichtigen und so die Kirche und den Kirchenglauben in die geordnete Bahn der geschichtlichen Entwicklung einzuführen, als diese Popularphilosophie, diese Philosophie des gesunden Menschenverstandes, des gemässigten Fortschritts, welche an die Anschauungen, an Glauben und Aberglauben der Zeit, an die herkömmliche Wissenschaft, an das geltende Recht, an die bestehende Gesellschaftsordnung anknüpft, zugleich aber mit der humanistischen Aufklärung im Bunde steht und überall im Sinn einer massvollen, vom natürlichen Licht beherrschten Reform zu wirken sucht. Dass sie sich rückhaltslos der Kontrolle der Bibel unterwirft, mag der Moderndenkende bedauern. Für die Philosophie der neuen Kirche gab es keine andere Möglichkeit. Der einzige Weg, auf dem natürliches Wissen und Offenbarung sich ausgleichen liessen, war das erstere gleichfalls auf göttliche Mitteilung, auf eine Uroffenbarung zurückzuführen. Der Kirche

der Reformation ist aber die Bibel unbedingte Autorität. Damit ist die Ueberordnung der biblischen Erkenntnis über die natürliche in ihrer ganzen Schroffheit gegeben. Ist das weltliche Wissen durch seine Herleitung aus dem göttlichen Lichte den mystischen Obskuranten gegenüber legitimiert, so ist der Primat der Offenbarung ein Schutzwall gegen die erwachende rationale Kritik, welche bereits beginnt, die Grundlagen des christlichen Glaubens in Frage zu stellen. So ist die Philosophie Melanchthons im Grund die einzige Form, in der das weltliche Wissen in der neuen Kirche Eingang finden konnte. Freilich, die Verbindung dieser Philosophie mit der christlichen Doktrin hat viel dazu beigetragen, den Glaubensinhalt zur geoffenbarten Lehre und die religiöse Autorität der Bibel zur theoretischen und rechtlichen umzubilden. Hält man auch fest, dass diese Wandlung erst in der letzten Periode der litterarischen Thätigkeit Melanchthons zur vollen Geltung kommt, und dass er nie das religiöse Leben selbst auf das theoretische Fürwahrhalten einer gewissen Summe von Sätzen reduziert: richtig ist, dass er die Entwicklung der reformatorischen Kirche zur orthodoxen Bekenntniskirche veranlasst, — oder sagen wir besser, beschleunigt und befördert hat. Denn es ist gewissermassen eine innere Notwendigkeit, ein historisches Gesetz, dass neue Religionen, wenn die erste Zeit der Begeisterung, die Zeit kraftvoller Produktion vorüber ist, in dieser Weise „entarten“ und erstarren, ein Gesetz, dem sich die reformatorische Kirche um so weniger entziehen konnte, als ihre grundsätzliche Stellung zur Bibel sie von Anfang an in diese Bahn hineinwies. Für die Kirche selbst war das Verhängnis nicht einmal so gross. In einer Zeit, da alles zu zerfliessen drohte, da auf den verschiedensten Gebieten die radikale Revolution sich regte, bedurfte sie einer festen, sozusagen rechtlichen Norm auch für den Glauben, wollte sie nicht gleich in ihren Anfängen der Auflösung anheimfallen.

Mag man also immerhin die Art, wie Melanchthon Philosophie und christliche Doktrin, Vernunft und Offenbarung zu einander ins Verhältnis setzte, „scholastisch“ nennen, mag man ferner die Abhängigkeit des reformatorischen Philosophen von den mittelalterlichen Doktrinen noch so stark betonen — der eminente Wert seiner

Leistung für seine Zeit und seine Kirche wird dadurch nicht beeinträchtigt. Aber ihre Bedeutung reicht weiter. Die protestantische Theologie wird die Aufgabe, den religiösen Glauben mit dem theoretischen Erkennen in Verbindung zu bringen, in anderer Weise und mit anderen Mitteln lösen: das Programm, das Problem selbst hat sie von Melanchthon. Und nicht bloss das. Wohl ist das natürliche Erkennen in Melanchthons System von der Offenbarung in Fesseln geschlagen. Die Strahlen des natürlichen Lichts sind gebrochen oder gar gehemmt. Aber diese Philosophie war doch ein mächtiges Ferment in der geistigen Entwicklung des protestantischen Deutschland, in der Entwicklung zur Freiheit. Als der Inspirationsglaube zu wanken begann, als die Vernunft sich loslöste von der Herrschaft der Bibel, da trat es zu Tage, dass durch Melanchthons philosophische Arbeit der Boden für das freie, natürliche Erkennen vorbereitet war.