

Fachgebiet:

Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit

Thema der Dissertation:

‘Ethik und Drama bei Melanchthon’

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westfalen)

vorgelegt von

Eick Sternhagen

aus Cuxhaven

(2006)

Tag der mündlichen Prüfung: 09. August 2006

Dekan: Prof. Dr. Dr. h. c. Wichard Woycke

Referentin: Prof. Dr. Christel Meier-Staubach

Korreferent: Prof. Dr. Volker Honemann

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. De corrigendis adolescentiae studiis.....	13
2.1. Anlass für die Rede .....	13
2.2. Wissenschaft und humanistische Bildung.....	14
2.3. Sprache als Schlüssel zum Wissen.....	21
2.4. Die Suche nach Erkenntnis und Wahrheit .....	24
2.5. Wissenschaft – Theologie – Ethik.....	27
2.6. Fazit: Tugendethische Perspektiven eines neuen Menschenbildes.....	30
3. Oratio de studiis linguae Graecae .....	32
3.1. Der Anlass für die Rede .....	32
3.2. Alte Sprachen als Wort Gottes.....	35
3.3. Griechisch als die Alma von Ethik und Evangelium .....	37
3.4. Die alten Sprachen und die Theologie .....	41
3.5. Fazit: Sprache – christliche Ethik – Tugendethik .....	43
4. Melancthons ‘Enarrationes’ .....	45
4.1. Die Position der ‘Enarrationes’ innerhalb der Ethikschriften .....	45
4.2. Das Ziel der Ethik .....	48
4.3. Melancthons Gottesverständnis .....	55
4.4. Die Tugenden .....	61
4.5. Gerechtigkeit .....	62
4.5.1. Die universale und die partikulare Gerechtigkeit.....	63
4.5.2. Melancthons Interpretation der universalen Gerechtigkeit.....	66
4.5.3. Der Tugendcharakter der universalen Gerechtigkeit .....	69
4.5.4. Die partikulare Gerechtigkeit im Kontext der Rechtsordnung und - gleichheit.....	72
4.5.5. Melancthons Interpretation der partikularen Gerechtigkeit in den ‘Epitome’ .....	77
4.5.6. Melancthons Interpretation der distributiven Gerechtigkeit in den ‘Epitome’ .....	79
4.5.7. Melancthons Konsequenzen.....	83
4.5.8. Die partikulare Gerechtigkeit und das Strafgericht.....	86
4.6. Mäßigung .....	89
4.7. Tapferkeit .....	100
4.8. Klugheit (Vernunft).....	110
4.9. Fazit.....	119
5. Praefatio in librum: Enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis (1535).....	125
5.1. Melancthon: Sein Leben und seine Ethik um 1535 .....	125
5.2. Die Position der ‘Praefatio’ .....	127
5.3. Der Umgang mit der Gerechtigkeit.....	128

---

5.4. Das Verhältnis von Gesetz – Evangelium – Ethik .....	130
5.5. Der Nutzen der Ethik .....	132
5.6. Ethik und Theater .....	135
5.7. Fazit: Aristoteles – Drama – Evangelium .....	139
6. Melanchthons Terenz-Vorwort von 1545: ‘Epistola Phil. Mel. De Legendis Tragoediis et Comoediis’ .....	141
6.1. Einführung.....	141
6.2. Der Sinn und Zweck von Tragödien .....	145
6.3. Der Hauptgrund für die Inszenierung von Tragödien .....	147
6.4. Die Absicht der Komödie.....	151
6.5. Überleitung zu der neuen Komödie Menanders.....	159
6.6. Menanders Nachfolger: Plautus und Terenz .....	160
6.7. Fazit: Ethik – Gerechtigkeit – Drama .....	166
7. Melanchthons Prologe zu ‘Sophocles: Interpretatio tragoediarum’ (1549) .....	168
7.1. Vorbemerkung.....	168
7.2. Melanchthons Prolog zum Gesamtwerk .....	169
7.3. De auctoribus tragoediae.....	176
7.4. Melanchthons Prologe zu den einzelnen Tragödien .....	179
7.4.1. Der literarische und historische Bezugsrahmen .....	179
7.4.2. Ethische und gesellschaftliche Aspekte .....	182
7.4.3. Die Bedeutung des Fatum .....	188
7.5. Fazit: Die tugendethische Perspektive .....	192
8. Melanchthons Prologe zu Theaterstücken von Terenz, Plautus, Euripides und Seneca .	195
8.1. Die Prologe: Entstehung und Struktur .....	195
8.2. Gesellschaft und Theater .....	200
8.3. Tugendethische Aspekte .....	206
8.4. Aspekte christlicher Ethik .....	210
8.5. Fazit.....	217
9. Fazit .....	219
10. Anhang .....	226
10.1. Melanchthon, ‘Sophocles: Interpretatio Tragoediarum’: Lateinischer Text.....	226
10.2. Literatur.....	238
10.2.1. Textausgaben (Quellen) .....	238
10.2.2. Sekundärliteratur .....	241

## Danksagung

Für die Begleitung meiner Dissertation zum Thema 'Ethik und Drama bei Melanchthon' möchte ich herzlich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Seminars für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit der Universität Münster danken: Insbesondere danke ich Frau Professor Dr. Christel Meier-Staubach für die hervorragende Betreuung meiner Arbeit. Ebenso meinen Dank Herrn Dr. Bernd Roling für die hilfreichen Hinweise. Meinen Dank auch dem Korreferenten Herrn Professor Dr. Volker Honemann. Ebenfalls möchte ich mich bei Herrn Professor Dr. Harald Ludwig bedanken, der im Nebenfach prüfte. Darüber hinaus möchte ich meiner Schwester Magister Insa Sternhagen sowie meinen Eltern Helga und insbesondere Jürgen Sternhagen für die jahrelange treue Wegbegleitung und Unterstützung herzlich danken.

## 1. Einleitung

Warum befasst sich Melanchthon mit der Ethik des Aristoteles, und welche Rolle spielt sie für seine Dramentheorie?

Die Erkenntnis der vorliegenden Untersuchung über Melanchthons Beschäftigung mit der Ethik<sup>1</sup> und dem Drama wird sein, dass Melanchthon Klarheit darüber erlangen will, was eigentlich Tugenden sind und wie diese gestaltet sein sollten, damit ein gutes Leben geführt werden kann. Es kann nachgewiesen werden, dass Melanchthons Reflexionen über das Drama aus seinem Interesse an der aristotelischen Tugendethik resultieren und dass er den Standpunkt vertritt, dass das antike Drama dem Leser und Zuschauer die Möglichkeit gibt, sich mit Tugendethik auseinanderzusetzen.

Welche Quellen und Hinweise in der Forschung führten zu dem Thema dieser Arbeit, und von welchen Motiven wurde Melanchthon geleitet, gerade die Tugendlehre in der Nikomachischen Ethik von Aristoteles in den Dramen der klassischen Antike zu erkennen?

Es existieren Quellen, die wenig erschlossen sind. So gut wie unerforscht sind Melanchthons Terenz-Vorwort von 1545 und seine Prologe zu Sophokles<sup>2</sup>. Das als Brief an Camerarius verfasste Terenz-Vorwort von 1545 ‘De Legendis Tragoediis et Comoediis’ ist abgedruckt in dem von HEINZ SCHEIBLE herausgegebenen Briefwechsel<sup>3</sup>, und die Verdienste Melanchthons um Terenz stellt RICHARD WETZEL<sup>4</sup> dar. STEFAN RHEIN verweist in seinem Aufsatz ‘Melanchthon and Greek Literature’ auf die neu entdeckten Prologe Melanchthons in dessen ‘Interpretatio Tragoediarum’<sup>5</sup>. In der neueren Literatur zu diesem Themenfeld befasst

---

<sup>1</sup> Vgl. HUBIG, CHRISTOPH, Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit 2), Leipzig 1999, S. 161-178.

<sup>2</sup> Melanchthon, Philipp, Sophocles, Interpretatio tragoediarum, Sophoclis opera edita a Vito Winshemio, Frankfurt am Main 1549. Diese Ausgabe ist bei der Rathausbibliothek Zwickau auf Mikrofiche erhältlich. – Seit der Entdeckung von Melanchthons ‘Sophocles: Interpretatio Tragoediarum’ durch STEFAN RHEIN kann mit Blick auf sein Vorwort auch die besondere Bedeutung von Sophokles für Melanchthon erkannt werden. Die Widmung, der genealogische Teil sowie die Einzelprologe zu seinen Übersetzungen sind von Melanchthon. Dieser wendet sich zunächst persönlich an Edward VI., den englischen König; Winshemius und später Oertel waren lediglich die Editoren.

<sup>3</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ (Hg.), Melanchthons Briefwechsel (MBW), Kritische und kommentierte Ausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Regesten, Bände 1-7 (1977-1993), ab Band 4 Mitarbeiter THÜRINGER, WALTHER, Texte 1 (1514-1522), Texte 2 (1523-1526, hg. 1995), MBW T 1-2, bearbeitet von WETZEL, RICHARD, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991, MBW T1, S. 45-51 beziehungsweise Nr. 395. Vollständiger Titel des Vorwortes: Melanchthon, ‘Comoediae P. Terentii metro numerisque restitutae’ (1516). Das Vorwort hat Melanchthon als Brief an Paul Geränder verfasst, einen Studenten Philipps.

<sup>4</sup> Vgl. WETZEL, RICHARD, Melanchthons Verdienste um Terenz unter besonderer Berücksichtigung „seiner“ Ausgaben des Dichters, in: Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators, RHEIN, STEFAN u. a. (Hgg.), Karlsruhe 1997, S. 101-118. Dort sind die Vorworte von Melanchthon zu Terenz aus den Jahren 1516 und 1528 kurz besprochen.

<sup>5</sup> RHEIN, STEFAN, Melanchthon and Greek Literature, in: Philipp Melanchthon and the Commentary, Sheffield 1997, S. 149-170, S. 153. Vgl. insgesamt auch die identische Ausgabe hg. von Oertel, Veit, Interpretatio Tra-

sich THOMAS BACON<sup>6</sup> mit der Position Luthers zum Drama. ROBERT SEIDEL<sup>7</sup> eruiert die Entstehungsgeschichte der Prologe Melanchthons zu Plautus, Terenz, Euripides und Seneca. In Anknüpfung an die Ausführungen ROBERT SEIDELS wird in der vorliegenden Untersuchung besonders auf die ethischen Aspekte in den Prologen eingegangen. Melanchthons Vorworte zu den Tragödien von Sophokles schließlich bedürfen hier einer gesonderten Analyse.

Seine Beschäftigung mit der antiken Dichtung insgesamt bildet den Rahmen für Melanchthons Interesse am antiken Drama. Mit seinem Kenntnisreichtum über die antiken Autoren war Melanchthon ein in hohem Maße belesener und sprachkundiger Gelehrter seiner Epoche. Darauf weisen zahlreiche Autoren hin, so zum Beispiel HEINZ HOFMANN, der einen Überblick zu Melanchthon als Kommentator antiker Autoren gibt<sup>8</sup>. MANFRED FLEISCHER untersucht speziell die Funktion Melanchthons als Praeceptor altsprachlicher Dichtung<sup>9</sup>. GERHARD BINDER stellt Melanchthons Gelehrtheit und seine Dichtkunst im Kontext einer Untersuchung exemplarischer Aspekte seines Humanismus vor<sup>10</sup>. BERND ROLING erörtert die Rolle der Erkenntnis bei Melanchthon in seinem jüngst erschienenen Aufsatz über die 'Erziehung durch Literatur im Werk Philipp Melanchthons'<sup>11</sup>. Die Textausgaben von Melanchthon liegen im 'Corpus Reformatorum'<sup>12</sup> vor sowie in der Studienausgabe von ROBERT STUPPERICH<sup>13</sup>.

---

goediarum [Sophoclis ad utilitatem iuventutis que studiosa et graecae linguae], 2. Auflage, Frankfurt am Main 1549. Diese ergänzt die ansonsten textgleiche Edition von Winshemius um die Übersetzung der Trachinierinnen und des Philoktet.

<sup>6</sup> Vgl. BACON, THOMAS, Luther and the Drama, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, COLA MINIS (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976.

<sup>7</sup> Vgl. SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122. Darüber hinaus aufschlussreich: HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 99-128. FLEISCHER, MANFRED, Melanchthon as Praeceptor of Late-Humanist-Poetry (Sixteenth Century Journal 20, 4), University of California-Davis, 1989, S. 559-580.

<sup>8</sup> HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 99-128.

<sup>9</sup> FLEISCHER, MANFRED, Melanchthon as Praeceptor of Late-Humanist Poetry (Sixteenth Century Journal XX, No. 4), University of California-Davis, 1989, S. 559-580.

<sup>10</sup> BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon, Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium 32), Trier 1998.

<sup>11</sup> Vgl. einen aktuellen und weiterführenden Aufsatz von ROLING, BERND, Exemplarische Erkenntnis: Erziehung durch Literatur im Werk Philipp Melanchthons, in: MEIER-STAUACH, CHRISTEL – MEYER, HEINZ – SPANILY, CLAUDIA (Hgg.), Das Theater des Mittelalters und der frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation, Münster 2004, S. 289-365.

<sup>12</sup> Melanchthon, Philipp, Opera omnia, in: Corpus Reformatorum (= CR), hg. von BRETSCHNEIDER, CARL GOTTLIEB und BINDSEIL, HEINRICH ERNST (28 Bände), Halle – Braunschweig 1834, Nachdruck Berlin – New York 1963 (in Kolumnen), und die Supplementa Melanchthonia (Suppl.), hg. vom Verein für Reformationsgeschichte (6 Bände), Frankfurt am Main 1910-1968.

<sup>13</sup> Melanchthon, Philipp, Melanchthons Werke in Auswahl (Studienausgabe = StA), unter Mitwirkung von ENGELLAND, HANS u. a., STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Bände 1-7, Gütersloh 1961-1983.

In seinen Scholien befasst sich Melanchthon bereits im Alter von 21 Jahren mit den Werken Homers, den er als *fons omnium disciplinarum*<sup>14</sup> bezeichnet<sup>15</sup>. Neben Homer schätzte er besonders Hesiod: Über ihn hielt er Vorlesungen<sup>16</sup>, verfasste über ihn für Franciscus Burchard von Weimar die Einleitungsvorlesung und schrieb Gedichte<sup>17</sup>.

Zu den klassischen Autoren, die Melanchthon in seinen Vorlesungen behandelte, gehörte ebenso der Lyriker Pindar. Unter den griechischen Rednern verehrte er insbesondere Demosthenes und dessen Gegner Aeschines<sup>18</sup>. Bekannt sind ebenfalls Melanchthons Übersetzungen der Rede des Kritias gegen Thramanes aus Xenophon sowie seine Übersetzung der Erzählung von Prodikos über Herkules am Scheideweg<sup>19</sup>. Der Beschäftigung mit den Staatsmännern Lykurg und Isokrates maß er in seinen Vorlesungen großen Nutzen für das Studium bei, da daraus das Pflichtbewusstsein des für die Gemeinschaft handelnden Bürgers hervorgehe. Aber auch die rhetorische Kunstfertigkeit würdigte Melanchthon: [...] *postea verecundo genere operationis, proprio ac plane melleo, vestitae sunt*<sup>20</sup>. Er bezog sich auf Cicero und dessen Pflichtethik, die in der Renaissance wieder entdeckt wurde, und charakterisiert ihn in seiner Vorrede zu Ciceros 'De officiis' als den besten Lehrer für die Beredsamkeit: *Nemo autem ignorat optimum dicendi magistrum esse Ciceronem*<sup>21</sup>.

Er setzte sich mit der Astronomie von Claudius Ptolemäus ebenso wie mit der Satire von Lukian auseinander, lobte in seiner Schrift 'De liberorum institutione' Plutarch<sup>22</sup>, den er als einen Wegbereiter für die Lehre von der Tugend würdigt<sup>23</sup>, und empfahl den Historiker Justin<sup>24</sup>. Über Platon und Aristoteles gelangte Melanchthon über seine Vorliebe für die

<sup>14</sup> CR 11, 22.

<sup>15</sup> Vgl. zur Rolle Homers für die antike Dichtung GARNER, RICHARD, From Homer to Tragedy, The Art of Allusion in Greek Poetry, London – New York 1990.

<sup>16</sup> Vgl. CR 10, 482, Nr. 13. Seine Praefatio in Hesiodum CR 11, 111 und CR 18, 184.

<sup>17</sup> *In Hesiodum* (CR 10, 482)

*Ascraei senis optimi poetae  
Vobis cras ego carmen auspicabor  
Cui non praeferat aureas arenas,  
quas volvit Tagus, aut opes, Sabaeis,  
quantas nigri Arabes legunt in agris,  
qui virtutis amat colitque laudem  
et mores volet aureos parare  
naturaeque vives videre miras,  
parvo quas docet in libro poeta,  
Graecis quem edidit Ascra rure parvo.*

<sup>18</sup> CR 1, 699, 837; CR 10, 89.

<sup>19</sup> CR 17, 113; 119-1122.

<sup>20</sup> CR 5, 838.

<sup>21</sup> CR 11, 258.

<sup>22</sup> Vgl. CR 1, 80.

<sup>23</sup> CR 1, 74: *In quo autore nihil non est summum, deinde in hoc libello adeo vobis conciliandae virtutis ratio praescribitur, ut dubitem, an a philosophis uspiam melius quidam traditum sit literis [...].*

<sup>24</sup> CR 1, 837: *Justini libellus in primis placere, quod omnium seculorum omniumque gentium maxime insignes historias in compendium contraxit [...].*



klassische Dichtung zu Sophokles, Euripides und Aristophanes und über die altgriechische Komödie zur römischen, namentlich zu Plautus und Terenz. Melanchthons ethische Reflexion mündet in seine Einleitung zu Theognis (1551), in der er fragt: [...] *quare et unde habuerunt has sententias ethnici?*<sup>25</sup>

Dieser kleine Ausschnitt aus dem breiten Spektrum von Melanchthons Beschäftigung mit den antiken Autoren vermag nur andeutungsweise einen Eindruck davon zu vermitteln, in welchem Ausmaß Melanchthon in der geistigen Welt der Antike zu Hause war<sup>26</sup>.

Wesentliche Stationen in seinem Wirken als Reformator und Humanist zeichnet CHRISTOPH STROHM<sup>27</sup> nach. Der 1497 in Bretten geborene Melanchthon erwarb bereits im Jahre 1511 den akademischen Grad eines Baccalaureus. Ein Jahr später – er hatte das 17. Lebensjahr noch nicht vollendet – schloss er an der Universität in Tübingen an der philosophischen Fakultät sein Studium mit der Magisterprüfung ab. Schon früh zeichnete sich sein großes Interesse an den Werken der antiken Autoren ab, so dass er im Jahr 1517 – ein Jahr vor seiner Berufung auf die Griechischprofessur nach Wittenberg – den Versuch unternahm, eine Gesamtausgabe der Werke von Aristoteles herauszugeben. Dieses Vorhaben wurde jedoch nicht verwirklicht.

Den geistigen Kontext, in dem Melanchthons Engagement angesiedelt werden kann, skizziert WILHELM DILTHEY<sup>28</sup>. Es ging Melanchthon nicht darum, eine neue Metaphysik zu entfalten, sondern vielmehr darum, Luthers Fokussierung auf die Soteriologie nicht zu einer Bildungsfeindlichkeit im Protestantismus ausarten zu lassen. Der bildungsfeindliche reformatorische Aufbruch Luthers hatte den Niedergang wissenschaftlicher Studiengänge an der Universität zu Wittenberg zur Folge. Melanchthon jedoch wusste den endgültigen Untergang der Universität zu verhindern, indem er, seinem Vorbild Aristoteles folgend, in seinen 'Loci communes' von 1521 ein theologisches System entwickelte, in welchem er den Eigenwert

---

<sup>25</sup> CR 19, 53-178.

<sup>26</sup> Vgl. passim DILTHEY, WILHELM, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland (Gesammelte Schriften 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation), 8. Auflage, Stuttgart 1957, S. 162-203.

<sup>27</sup> Vgl. STROHM, CHRISTOPH, Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist, in: BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon, Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium 32), Trier 1998, S. 9-46.

<sup>28</sup> Vgl. DILTHEY, WILHELM, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland (Gesammelte Schriften 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation), 8. Auflage, Stuttgart 1957, S. 162-203.

verschiedener Wissenschaften neben der Theologie zu bewahren vermochte<sup>29</sup>. Dabei ging es Melanchthon „um die Anthropologie, die Frage nach dem Menschen“<sup>30</sup>.

In späteren Jahren untersuchte Melanchthon die Entfaltung des Naturrechtsgedankens in der aristotelischen Ethik und Rechtsbegründung und konzentrierte sein Interesse auf die klassische Bildung und Wissenschaft, die er dem Bürger seiner Zeit zu vermitteln beabsichtigte.

Als Melanchthon 1518 seine Programmschrift über die neuen Studien ‘De corrigendis adolescentiae studiis’ verfasste, beschäftigte er sich in dieser zwar nicht mit den Thesen Luthers<sup>31</sup>, kritisierte aber wie Luther das unmoralische Verhalten der Kirche. Diese Tugendlehre richtete sich in erster Linie an die Jugend. GERHARD STEINGER<sup>32</sup> vermittelt erste Einblicke in die bei ROBERT STUPPERICH vorliegende lateinische Rede: Die von Melanchthon entworfene Tugendlehre steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Kenntnis der alten Sprachen und der Wissenschaft. Auf diese Weise erhoffte sich Melanchthon – entgegen der Strömung seiner Zeit, auch innerhalb der von Luther angeführten protestantischen Bewegung – eine grundlegende Rückkehr zu den alten Sprachen und der Autorität der antiken Autoren. Er wollte sich in seinem Wirken in logischer Konsequenz als Förderer humanistischen Gedankengutes im Zeitalter des Protestantismus ausweisen. Auf diese Weise gelangte Melanchthon zu seiner Beschäftigung mit Aristoteles. Dabei verstand er sich als moralischer Praeceptor.

Über die Rezeption der aristotelischen Ethik durch Melanchthon sind in jüngster Zeit diverse Abhandlungen erschienen: So untersucht DINO BELLUCCI die ‘Science de la nature et Réformation’ bei Melanchthon insgesamt (1998)<sup>33</sup>. GÜNTER FRANK schreibt, dass Melanchthons Kommentierung der aristotelischen Ethik im Speziellen noch analysiert werden müsste (2003)<sup>34</sup>. Über die Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik in der italieni-

<sup>29</sup> Vgl. HOPPE, THEODOR, Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521 (Zeitschrift für systematische Theologie 6), 1929, S. 599-615.

<sup>30</sup> GRESCHAT, MARTIN, 500 Jahre Melanchthon (1497-1560), Philipp Melanchthon – ein Intellektueller, Pädagoge und Christ (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 13), Wiesbaden 1998, S. 11-25, S. 20. Vgl. StA II, Loci communes.

<sup>31</sup> Vgl. ALAND, KURT, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, Gütersloh 1983.

<sup>32</sup> Melanchthon, Philipp, De corrigendis studiis, in: Melanchthons Werke. Studienausgabe (StA) III, STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Gütersloh 1961, 2. Auflage 1969, S. 29-42. Übersetzungen: SCHWAB, HANS-RÜDIGER, Philipp Melanchthon – Der Lehrer Deutschlands, 2. Auflage, München, Mai 1997, S. 21-35; STEINGER, GERHARD, Wittenberger Antrittsrede, in: BEYER, MICHAEL – RHEIN, STEFAN – WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), Melanchthon deutsch, Leipzig 1997, S. 41-63. Vgl. auch BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte eines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 32), Trier 1998, S. 65-100, hier S. 65-70.

<sup>33</sup> Vgl. BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l’enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, S. 27-119.

<sup>34</sup> Vgl. FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthon als Universalgelehrter des 16. Jahrhunderts. Bilanz und Perspektiven der Forschung, in: Dona Melanchthoniana. Festschrift für Heinz Scheibe zum 70. Geburtstag, hg. von LOEHR, JOHANNA, Stuttgart – Bad Cannstatt 2001, S. 103-116. Dieser stellt fest, dass Melanchthons Ethik, gerade auch mit Bezug auf Aristoteles, noch der Aufarbeitung bedarf. Vgl. ferner passim FRANK, GÜNTER,

schen Renaissance informiert DAVID LINES<sup>35</sup>. HENNING ZIEBRITZKI<sup>36</sup> stellt anhand der ‘Ethicae doctrinae elementa’ die Problematik von Melanchthons Tugendethik am Beispiel der Affektenlehre dar. Die dazu bereits in den ‘Loci communes’ von 1521 ausgebildete Auffassung von Melanchthon skizziert KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN in einem Aufsatz der Reihe ‘Humanismus und Wittenberger Reformation’ (1996)<sup>37</sup>. Eine umfassende Studie über den Begriff des Willens bei Melanchthon hat WOLFGANG MATZ unter dem Titel ‘Der befreite Mensch’ im Jahr 2001<sup>38</sup> vorgelegt. Die Willenslehre ist Bestandteil von Melanchthons Tugendlehre. Diese geht aus seiner Kommentierung von Aristoteles’ Ethik hervor.

Melanchthon wollte auf der Grundlage der reformatorischen Lehre und in Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche durch die Bildung eines neuen, auf den antiken Autoren basierenden Lektürekannons neue Akzente in der zeitgenössischen Bildungspolitik für seine Schola Privata<sup>39</sup> setzen. Dabei orientierte er sich primär an der Moral- und Tugendlehre in den ethischen Schriften von Aristoteles, wie zum Beispiel die ‘Enarrationes’<sup>40</sup> zeigen.

Ein zentraler Aspekt in seinen theoretischen Ausführungen ist die Erlangung der Glückseligkeit. Diese kann, so Melanchthon, nur von einem moralisch integren, aus den Fehlern der Vergangenheit lernenden Menschen erreicht werden, der bereit ist, Aufgaben in der Weltgemeinschaft wahrzunehmen und umzusetzen. Als evangelischer Theologe spielt für ihn in diesem Zusammenhang auch das Evangelium eine besondere Rolle. Dabei unterscheidet

Die zweite Welle der Wiederaneignung des Corpus Aristotelicum in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition. Ein Forschungsbericht (Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 26), 2003.

<sup>35</sup> Vgl. LINES, DAVID A., Aristoteles’ Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education, Leiden – Boston – Köln 2002.

<sup>36</sup> ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der ‘Ethicae doctrinae elementa’ von 1550, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTHER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373.

<sup>37</sup> ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ, Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521, in: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, S. 327-336. Später – in den ‘Loci tertiae aetatis’ – tritt mit der aristotelisch-thomistischen Tradition die Kraft der Kontrolle über die Affekte durch den vom ‚Heiligen Geist‘ ermöglichten Willen in den Vordergrund. Vgl. auch CR 21, Sp. 53 f.

<sup>38</sup> MATZ, WOLFGANG, Zur theologischen Philosophie und Anthropologie sowie zum historischen und geographischen Umfeld Philipp Melanchthons (Verkündigung und Forschung 45), 2000, S. 46-60.

<sup>39</sup> Vgl. Melanchthon, Philipp, Manlius Collectanea, Reprinted in Ludwig Koch, Philipp Melanchthons Schola Privata, Gotha 1859. Melanchthon, Philipp, in: MÜLLER, JOHANNES, Vor- und frühreformatorische Schulordnungen (Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften 12), Zschopau 1885-86.

<sup>40</sup> Melanchthon, Philipp, Enarrationes aliquot Librorum Ethicorum Aristotelis, in: Corpus Reformatorum (CR), BRETSCHNEIDER, CARL GOTTLIEB und BINDSEIL, HEINRICH ERNST (Hgg.), Volumen XVI, Halis Saxonum 1850, Sp. 278-416. Neben dem Corpus Reformatorum sind weitere wichtige Quellentexte zu finden bei: SCHEIBLE, HEINZ (Hg.), Melanchthons Briefwechsel (MBW), kritische und kommentierte Ausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Regesten, Bände 1-7 (1977-1993), ab Band 4 Mitarbeiter THÜRINGER, WALTER, Texte 1 (1514-1522), Texte 2 (1523-1526, hg. 1995), MBW T 1-2, bearbeitet von WETZEL, RICHARD, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991. Ferner: Melanchthon, Philipp, Melanchthons Werke in Auswahl (Studienausgabe = StA), unter Mitwirkung von ENGELLAND, HANS u. a., STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Bände 1-7, Gütersloh 1971-1983.

Melanchthon Gesetz und Evangelium<sup>41</sup>. Das Gesetz bildet den Rahmen für die weltliche Ordnung. Das Evangelium hingegen verweist auf die Rolle der göttlichen Gnade<sup>42</sup>, von welcher der Mensch abhängig ist, um ein glückliches Leben zu führen.

In der vorliegenden Untersuchung kann der Nachweis erbracht werden, dass sich Melanchthon in seinem Denken auf die Differenzierung zwischen universaler und partikularer Gerechtigkeit bezieht, die auf Aristoteles zurückgeht. Die universale Gerechtigkeit bezeichnet die allgemeine gottgegebene Gesetzlichkeit, die partikuläre Gerechtigkeit das Handeln nach der gesetzlichen Vorschrift in der Gesellschaft. Melanchthon verleiht der Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen eine für seine Zeit neue Struktur. Er definiert die universale Gerechtigkeit auf der Grundlage des Naturrechtsgedankens bei Aristoteles. Diese Definition erfolgt unabhängig vom kirchlichen Dogma. Die Gerechtigkeit, die für Melanchthon eine zentrale Tugend darstellt, sieht er darüber hinaus in Zusammenhang mit einem durch die Vernunft gebändigten, von Affekten beeinflussten Leben verwirklicht.

Melanchthons Beschäftigung mit dem Drama resultiert aus seinem Interesse an der Tugendethik. In seinem Terenz-Vorwort 'De legendis Tragoediis et Comoediis' will Melanchthon den ethischen Wert des Dramas herausstellen. Die Leser und Zuschauer lernen durch das Verhalten der Menschen in den Stücken. Der Anteil christlicher Ethik wird dabei durch den Appell an die Menschlichkeit und an die Gottesfurcht deutlich.

Melanchthon hebt in seinen Schriften zum Drama die Bedeutung der aristotelischen Kardinaltugenden hervor. Diese werden dort Melanchthon zufolge durch christliche Werte ergänzt, die Nächstenliebe und die Fähigkeit zur Vergebung. Melanchthon betont in seinem Vorwort zu Terenz von 1545 'De Legendis Tragoediis et Comoediis'<sup>43</sup> die aristotelischen Kardinal-

---

<sup>41</sup> IWAND, HANS JOACHIM, Melanchthon oder: die Freiheit des Willens und die Ethik, in: ders., Nachgelassene Werke 4. Gesetz und Evangelium, München 1964, S. 309-359.

<sup>42</sup> In diesem Zusammenhang vgl. auch StA, II, 1, Loci communes, S. 109. Die Komposition von *notitia* und *assensus*, in dieser Reihenfolge, macht erst *fiducia* aus, die Melanchthon in seinen 'Loci communes' als *sola fides* umschreibt, durch welche der Mensch gerechtfertigt sei: *Iustificat igitur sola fides*, Loci communes II/1, S. 110. Einen Unterschied zwischen *fides* und *fiducia* gibt es für Melanchthon nicht, denn: *Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo adeoque quocunque signo*, Loci communes II/1, S. 110.

<sup>43</sup> CR 5, Sp. 567-572. Weitere Vorworte sind Melanchthons erstes Vorwort zu Terenz aus dem Jahre 1516, wo er die wichtigsten antiken Autoren aufzählt. Vgl. WETZEL, RICHARD, Melanchthons Verdienste um Terenz unter besonderer Berücksichtigung „seiner“ Ausgaben des Dichters, in: Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators, RHEIN, STEPHAN u. a. (Hgg.), Karlsruhe 1997, S. 101-118. Vgl. die Briefsammlung bei SCHEIBLE MBW T2 Nr. 365a. Das Vorwort an die Pädagogen wird gemeinhin auf das Jahr 1528 datiert (WETZEL datiert auf 1523/25), vgl. MBW Nr. 395. WETZEL geht jedoch auf das gewichtige Vorwort von 1545 nicht näher ein.

tugenden und die christlich-ethischen Werte im Drama. Ebenso verweist er darauf in seinen Prologen zu Sophokles, Plautus, Terenz<sup>44</sup>, Euripides und Seneca<sup>45</sup>.

Auf Grundlage der oben dargestellten Ausführungen zum Thema 'Ethik und Drama bei Melanchthon' können die Verfahren zur Erkenntnisvermittlung vorgestellt und auf die jeweiligen Kapitelthemen bezogen sowie diese, wie folgt, inhaltlich konkretisiert werden.

In seiner Rede 'De corrigendis adolescentiae studiis'<sup>46</sup> vor Studenten der Wittenberger Universität im Jahr 1518 begründet Melanchthon seine Beschäftigung mit der Ethik: Er will das ethische Bewusstsein stärken, indem er unter Rekurs auf das antike Bildungsideal die Erziehung junger Menschen als zentrale Aufgabe für die Lehrer verdeutlicht.

In diesem Kapitel stehen, wie in der Untersuchung insgesamt, die lateinischen Textquellen im Vordergrund. Exemplarisch-systematisch wird in diesem Kapitel anhand ausgewählter Textabschnitte erklärt, welche Beweggründe Melanchthon leiten, bei der Empfehlung der Lektüre der antiken Schriftsteller die Bedeutung der Ethik zu thematisieren. Melanchthon verfolgt innerhalb der reformatorischen Bewegung und in Auseinandersetzung mit der Kirche eine Rückbesinnung auf das antike Bildungsideal. Die Grundlage dafür sieht er in der philosophisch-wissenschaftlichen Bildung. (KAPITEL 2.).

In der Forschung wurden bereits einige Aspekte dieser Problematik erörtert. So bezieht sich zum Beispiel MARKUS WRIEDT<sup>47</sup> auf die theologische Begründung der Schulreform bei Luther und Melanchthon, und QUIRINUS BREEN<sup>48</sup> setzt bei Melanchthon die Philosophie in Bezug zur Sprache.

Auch aus der 'Oratio de studiis linguae Graecae'<sup>49</sup> geht hervor, dass Melanchthon dem Erlernen alter Sprachen einen hohen Stellenwert für die Ausbildung junger Menschen beimisst, denn die alten Sprachen sind die Voraussetzung für das Erlangen von Bildung.

---

<sup>44</sup> Vgl. auch BALDWIN, T. W., *Shakespeare's Five-Act Structure*, Shakespeare's early plays on the background of Renaissance theories of five-act structure from 1470, Illinois 1947, hier Chapter VIII, Melanchthon's system of teaching Terence, 1528, S. 160-205.

<sup>45</sup> CR 19, Sp. 771 ff. Vgl. auch BURLANDO, ANNALaura, *L'Euripide in latino di Filippo Melantone* (Studi umanistici Sassoferato), 1997, S. 59-58.

<sup>46</sup> Melanchthon, Philipp, *De corrigendis studiis*, in: Melanchthons Werke. Studienausgabe (StA) III, STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Gütersloh 1961, 2. Auflage 1969, S. 29-42.

<sup>47</sup> WRIEDT, MARKUS, *Die theologische Begründung der Bildungsreform bei Luther und in*: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation*, Leipzig 1996, S. 155-184.

<sup>48</sup> BREEN, QUIRINUS, *The Subordination of Philosophy to Rhetoric in Melanchthon. A Study of his Reply to G. Pico della Mirandola* (Archiv für Reformationsgeschichte 43), 1952, S. 13-28.

<sup>49</sup> STUPPERICH, ROBERT (Hg.), *Melanchthons Werke*, Studienausgabe Band 3 (StA III), Gütersloh 1961, S. 135-148.

Diese Bildung ist Grundlage zur Ausbildung von Tugenden, die ein sittliches Leben überhaupt erst ermöglichen.

In diesem Kapitel wird anhand von ausgewählten Textauszügen die Bedeutung des Griechischen als Grundlage für die Ethik thematisiert. Daraus ergeben sich zwei wesentliche Punkte: Zusammen mit Luther fordert Melanchthon, dass sich die Jugend das Evangelium zu Eigen machen müsse, um auf diese Weise mit der christlichen Ethik vertraut zu werden. Und über das Griechische – so Melanchthon – kann man sich das Evangelium im Original und zudem die reichhaltigen antiken Quellen erschließen. PETER WALTER gibt in diesem Zusammenhang Aufschluss über Melanchthons Standpunkt in der Tradition der *studia humanitatis*<sup>50</sup>. (KAPITEL 3.).

Durch die Kommentierung der Nikomachischen Ethik<sup>51</sup> in den ‘Enarrationes’ von 1529<sup>52</sup> gelingt es Melanchthon schließlich, diese auf der Grundlage der Lehren der Reformation<sup>53</sup> in wichtigen Gedankengängen eigenständig weiterzuführen. Indem Melanchthon die Philosophie als unabhängig vom Dogma<sup>54</sup> der Kirche beschreibt, entwickelt er seine an Aristoteles orientierte Tugendlehre. Daher hat Melanchthon in seiner Tugendlehre Wertemuster entworfen, die neben der Doktrin der Kirche gelten konnten, ohne dieser zu widersprechen.

Für Melanchthon ist es Aufgabe der Ethik, Anregungen zu einem guten Leben zu geben; dies soll die Glückseligkeit des Einzelnen erhöhen und zu einer besseren Gesellschaft

---

<sup>50</sup> Vgl. WALTER, PETER, Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte 110), 1999, S. 191-208. Die *studia humanitatis* sind ein Schlüsselbegriff für die Erneuerungsbewegung im 16. Jahrhundert. Sie umfasst auf der Grundlage der antiken Autoren die fünf Fächer Grammatik, Rhetorik, Poesie, Geschichte und Moralphilosophie. So sollte das wahre Menschsein gefördert und sittliche Bildung vermittelt werden. Melanchthons Standpunkt während der Reformation war es, gegen die Abwehrlung frommer Christen diese Wissenschaft und Bildung zu fördern. Deshalb hat Melanchthon eine Konzeption von Wissenschaft und Bildung proklamiert und weitgehend verwirklicht.

<sup>51</sup> Vgl. Aristoteles, Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Bymater, I. (Hg.), Reprinted, Oxford 1949.

<sup>52</sup> Vgl. Melanchthon, Philipp, Enarrationes Aliquot Librorum Ethicorum Aristotelis, in: Corpus Reformatorum (CR), BRETSCHNEIDER, CARL GOTTLIEB und BINDSEIL, HEINRICH ERNST (Hgg.), Volumen XVI, Halis Saxonium 1850, Sp. 278-416. Neben dem Corpus Reformatorum sind weitere wichtige Quellentexte zu finden bei: SCHEIBLE, HEINZ (Hg.), Melanchthons Briefwechsel (MBW), kritische und kommentierte Ausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Regesten, Bände 1-7 (1977-1993), ab Band 4 Mitarbeiter THÜRINGER, WALTER, Texte 1 (1514-1522), Texte 2 (1523-1526, hg. 1995), MBW T 1-2, bearbeitet von WETZEL, RICHARD, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991. Ferner: Melanchthon, Philipp, Melanchthons Werke in Auswahl (Studienausgabe = StA), unter Mitwirkung von ENGELLAND, HANS u. a., STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Bände 1-7, Gütersloh 1971-1983.

<sup>53</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16.02.1997, Leipzig 1977, S. 123-144. Vgl. auch: GEYER, HANS-GEORG (Hg.), Melanchthon, Philipp, Von der Geburt des wahren Menschen, Neukirchen 1965.

<sup>54</sup> Vgl. CR 2, Sp. 849.

führen<sup>55</sup>. Dabei steht er zwischen der Übernahme der antiken aristotelischen Tugendlehre und der christlichen Bestimmung des Guten durch Gott. Das tugendhafte Leben soll sich Melanchthon zufolge an den Grundprinzipien des Humanismus orientieren.

Seine an Aristoteles ausgerichtete Ethik wird in diesem Kapitel mit Hilfe eines textchronologischen Ansatzes ausgewertet, indem das komplexe Schriftcorpus schrittweise – das heißt in aufeinander aufbauenden und dem Erkenntnisprozess angepassten Stufen – in wesentliche Einzelteile aufgeschlüsselt wird. Auf diese Weise soll nachgewiesen werden, dass Melanchthons Ethik ein auf dem Glauben basierendes Rechtsverständnis aufweist, das wiederum auf dem Vernunftoptimismus des Naturrechtsgedankens beruht und sich an den von Aristoteles genannten Kardinaltugenden orientiert. (KAPITEL 4.). Neben den *notitiae naturales* beschreibt DINO BELLUCCI<sup>56</sup> Melanchthons Verhältnis zu einer für ihn zentralen Tugend: dem Gerechtigkeitstopos bei Aristoteles.

In seiner ‘Praefatio in libros Aristotelis’<sup>57</sup> setzt sich Melanchthon mit dem Verhältnis von Bildung und Ethik auseinander. Angeregt durch die Verbindung von antiker (aristotelischer) Gedankenwelt und reformatorischer Lehre, entwickelt er seine eigene Ethik. Die Integration dieser Aspekte sieht Melanchthon in den antiken Theaterstücken verwirklicht. Das Drama entspricht Melanchthons Anliegen, die Orientierung an diesem, in der man sich vor allem der gesellschaftlichen Verantwortung bewusst werden sollte, zu erwägen und für seine Schüler wirksam werden zu lassen. Grundlegende Überlegungen zum Gesellschaftsbild bei Melanchthon in seiner gedanklichen Konzeption vom *ordo politicus* führt ROLF BERNHARD HUSCHKE<sup>58</sup> aus.

Aufgrund der Kürze des an Burenius gerichteten Briefes empfiehlt es sich hier, ihn im Ganzen zu analysieren. Als Schwerpunkt treten dabei mit der Ethik in Zusammenhang

---

<sup>55</sup> ZIEBRITZKI weist darauf hin, dass sich im Tugendbegriff die Problematik des Verhältnisses einer philosophischen Ethik zur reformatorischen Theologie konzentriert: „Denn da durch den Tugendbegriff derjenige Aspekt des ethischen Sachverhalts formuliert wird, der den Ursprung des moralisch Guten im Subjekt zum Gegenstand hat, taucht hier in besonderer Weise die Problematik des Verhältnisses zum reformatorischen Glaubensbegriff und der damit verbundenen Rechtfertigungslehre auf.“ ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der ‘Ethicae doctrinae elementa’ von 1550, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 361.

<sup>56</sup> Vgl. passim BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l’enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998.

<sup>57</sup> Vgl. Melanchthon, Philipp, Praefatio in librum: Enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis, in: Corpus Reformatorum (CR), BRETSCHNEIDER, CARL GOTTLIEB und BINDSEIL, HEINRICH ERNST (Hgg.), Volumen II, Halis Saxonum, 1835, Epistolarum Lib. VII, 1535 (Febr.), Sp. 849-854. Vgl. auch die weniger ins Detail gehende Neuauflage von 1537: Melanchthon, Philipp, Epitome, CR 3, Sp. 359-362, übersetzt ins Englische bei KUSUKAWA, SACHIKO, Dedicatory Letter to the Epitome of Moral Philosophy, in: KUSUKAWA, SACHIKO (Hg.), Philip Melanchthon, Orations on Philosophy and Education, Cambridge 1999, S. 139-143.

<sup>58</sup> Vgl. HUSCHKE, BERNHARD, Melanchthons Lehre vom *Ordo politicus*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon (Studien zur evangelischen Ethik 4), Gütersloh 1968.

stehende Aspekte in den Vordergrund, wie der Stellenwert der Gerechtigkeit und der Nutzen der Ethik. Es soll gefragt werden, welche Funktion der Ethik für die melanchthonische Konzeption seiner dramenanalytischen Schriften zukommt. (KAPITEL 5.).

Ethos und Pathos sind – wie gezeigt wird – nach Melanchthon grundlegende Elemente des Dramas. Dieses vermittelt daher in seiner pädagogischen Intention die Möglichkeit zur Reflexion ethischer Werte. Diesen Zusammenhang legt Melanchthon in seinem Vorwort zu Terenz’ ‘De legendis Tragoediis et Comoediis’ dar; wichtig ist ihm insbesondere die Betonung der Bedeutung der Tragödie. Diesen Standpunkt vertritt Melanchthon nicht nur aufgrund der besonderen sprachlichen Intensität in dieser literarischen Gattung, sondern weil aus ihr die Motive zur Vermittlung tugendethischer Werte und Handlungsmuster besonders eindrücklich hervortreten. Die Adressaten sollen aus den Fehlern der Protagonisten lernen.

Neben der Tragödie betrachtet Melanchthon die alte Komödie als literarische Lehrgattung. Dies bedingt allein schon die Namensgebung. Dort wird – und dies macht Melanchthon am Beispiel von Aristophanes deutlich – weniger ernsthaft, aber in direkter Entwicklungslinie an die Tragödie anschließend das Handeln der Akteure im Spiel kritisiert, so dass der ethische Gehalt und der Lerneffekt für den Zuschauer nach Melanchthons Auffassung immer noch beträchtlich ist. Aufgrund der ausbleibenden Schockwirkung in den neueren Komödien sieht Melanchthon diese Gattung als weniger effektiv für den Zuschauer an als die Tragödie, doch misst er auch ihr einen beachtlichen Wert für die Vermittlung tugendethischer Erfahrungen bei, da durch sie das Beurteilungs- und Unterscheidungsvermögen des Zuschauers von *virtus* und *vitia* geschult werde. Insgesamt – so Melanchthons Verständnis von der Dramenliteratur – haben die Dramen ihre besondere Position in der Erziehung aufgrund der in der Nikomachischen Ethik dargestellten Reflexion tugendethischer Werte, die bei den Menschen auf den Vernunftoptimismus setzt. Der Nutzen des Dramas liegt nach Melanchthon in der Erziehung zur Tugend. Zur Tragödie und Komödie schildert ANNALaura BURLANDO<sup>59</sup> Melanchthons Latein im sprachlichen Rückgriff auf Euripides und Aristophanes.

Aufgrund des besonderen Stellenwertes dieser Schrift, deren Auswertung ein Desiderat in der Forschung ist, wird hier der fortlaufende Text Melanchthons analysiert. Auf diese Weise lassen sich die wesentlichen Elemente benennen, die die Entwicklung der literarischen Gattung innerhalb des Dramas verdeutlichen und seine Funktion mit Bezug auf die ethische Implikation exemplifizieren. (KAPITEL 6.).

---

<sup>59</sup> Vgl. BURLANDO, ANNALaura, L’Euripide in latino di Filippo Melantone (Studi umanistic Sassoferato), 1997, S. 48-58 und dies., Melantone e le sue tradizioni latine di Aristofan’ (Studi Umanistici Piceni 18), 1998, S. 31-38.



Die Analyse in diesen Kapiteln unterscheidet grundlegend Melanchthons Darlegungen in seiner 'Interpretatio tragoediarum' zu Sophokles in Kapitel 7 (Prologe 1) und seine Prologe zu den Theaterstücken von Terenz, Plautus, Euripides und Seneca in Kapitel 8 (Prologe 2). Daraus ergeben sich auch zwingend unterschiedliche Verfahrensweisen für die Untersuchung. Bei seinen Ausführungen zu den Tragödien von Sophokles (Prologe 1) handelt es sich um eine systematische Kommentierung durch Melanchthon, die sich an der Chronologie der Dichtungen von Sophokles orientiert, während, wie auch ROBERT SEIDEL<sup>60</sup> meint, die in Kapitel 8 behandelten Prologe kein systemstiftendes Verfahren bei Melanchthon erkennen lassen. Daher kann dort nicht, wie in Kapitel 7, ein historischer Prozess oder eine bestimmte Zielrichtung erkannt und herausgearbeitet werden, sondern es können vielmehr lediglich wesentliche Aussagen in den Prologen gesichtet und zusammengestellt werden.

Insgesamt kann nachgewiesen werden, dass Melanchthon dieselbe Auffassung in seinen Prologen zu Sophokles und zu Plautus, Terenz, Euripides und zu Seneca vertritt. Besonders bei Sophokles sieht er göttliches Wirken und die im Leben des Menschen wirkenden Tugenden in Bezug zueinander gesetzt. Den konkreten Tugendbegriff hebt Melanchthon in abstrahierender Weise auf die Ebene der Vorstellung von Besonnenheit und göttlicher Gerechtigkeit, Faktoren, die letztlich – so hofft Melanchthon – in der menschlichen Tugend realisiert werden können. Diese Konstellation erlaubt den Nachweis, dass Melanchthon darauf abzielt, dem Menschen den Vorzug der wahren Gerechtigkeit vor einer willkürlichen Gesetzlichkeit zu verdeutlichen.

Melanchthons Anschluss an die aristotelische Ethik wird in seinen Ausführungen wesentlich ergänzt durch seine Erklärung der göttlichen Ordnung, nach der im christlichen Verständnis der Wille nicht nur auf gutes Handeln, sondern auch auf Vergebung und Verzicht auf Vergeltung ausgerichtet sein soll. Dies vermittelt Melanchthon am Beispiel von Odysseus (Kapitel 7), der aufgrund seiner Besonnenheit fähig zu Nachsicht und Vergebung ist. Den göttlichen Beistand begreift Melanchthon als notwendig für das Gelingen eines tugendhaften Lebens. (KAPITEL 7 UND 8.).

Aus den Quellen geht hervor, dass Melanchthons pädagogische Intention in seinen Dramentheorien aus der speziellen Konstellation von Tugendethik und Drama resultiert. Die Funktion des Dramas ist bei Melanchthon in seiner ethischen Ausrichtung zu sehen. Er will der antiken Welt für den Leser seiner Zeit neue Geltung verschaffen, indem er zum einen die

---

<sup>60</sup> Vgl. SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122.

aristotelische Tugendlehre in seine Dramentheorien einbindet und zum anderen Bilder aus der antiken Dramenliteratur auf die christliche Ethik überträgt. Es geht Melanchthon letztlich um die Vermittlung tugendethischer Aspekte im Spiel, durch welche das Pflichtbewusstsein seiner Zeitgenossen innerhalb der Gemeinschaft geweckt werden soll. (FAZIT.).

## 2. De corrigendis adolescentiae studiis<sup>61</sup>

### 2.1. Anlass für die Rede

Melanchthon war ein Sprachtalent und Humanist wie sein Großonkel Reuchlin<sup>62</sup>. Als er 1518 nach Wittenberg kam, hatte er sich vorgenommen, den Studenten den aus Italien kommenden Humanismus, seine Verbindung zur Antike und Ethik zu vermitteln. Reuchlin unterwies Philipp Melanchthon in Bildung und Sprache. Dies führte dazu, dass Melanchthon frühzeitig und intensiv mit den Strömungen des Humanismus<sup>63</sup> vertraut gemacht wurde<sup>64</sup>. Hinzu kam, dass die Auseinandersetzung zwischen dem Papst und den Fürsten und freien Städten einen wesentlichen gesellschaftlichen Rahmen für Melanchthons Wirken in Wittenberg bildete<sup>65</sup>.

In seiner Rede befasst er sich mit Strömungen in der Scholastik. Daraus entwickelt er neue tugendethische Perspektiven: Betrachtet man den Verlauf seiner Wittenberger Rede von 1518, so erscheinen seine dort ausgeführten Loci zunächst als Gesichtspunkte innerhalb einer vehement geführten Auseinandersetzung mit der vorhergehenden Bildungspolitik, die Melanchthon ohne weitere Differenzierung pauschal als negativ interpretiert. Und seine

<sup>61</sup> Melanchthon, Philipp, De corrigendis studiis, in: Melanchthons Werke. Studienausgabe (StA) III, STUPPE-  
RICH, ROBERT (Hg.), Gütersloh 1961, 2. Auflage 1969, S. 29-42. Übersetzungen: SCHWAB, HANS-RÜDIGER,  
Philipp Melanchthon – Der Lehrer Deutschlands, 2. Auflage, München 1997, S. 21-35; STEINGER, GERHARD,  
Wittenberger Antrittsrede, in: BEYER, MICHAEL-RHEIN und STEFAN-WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.).  
Melanchthon deutsch, Leipzig, 1997, S. 41-63. Vgl. auch BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon.  
Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 32), Trier  
1998, S. 65-100, hier S. 65-70.

<sup>62</sup> Reuchlins schützende Hand über Melanchthon und sein Wohlwollen ihm gegenüber wird zudem in Reuch-  
lins am 24. Juli 1518 in Stuttgart geschriebenen Brief an seinen Großneffen zum Ausdruck gebracht, MBW  
Nr. 20, Johannes Reuchlin an Melanchthon: *Quare nunc haud affabor te poetice, sed vera utens die  
promissione Abrahae fideli facta: ,Egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui, et veni in  
terram quam monstravero, faciamque te in gentem magnam et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum,  
erisque benedictus.‘ Haec Genesis XII. Ita mihi praesagit animus, ita spero futurum de te, mi Philippe, meum  
opus et meum solatium.*

<sup>63</sup> Vgl. RUPPRICH, HANS, Johannes Reuchlin und seine Bedeutung im Europäischen Humanismus, in: Johannes  
Reuchlin (1455-1522). Nachdruck der 1955 von Manfred Krebs herausgegebenen Festgabe. Neu herausgege-  
ben und erweitert von KLING, HERMANN und RHEIN, STEFAN (Hgg.), Sigmaringen 1994, S. 10-34. Zur  
Bedeutung Reuchlins für die Anfänge der Gräzistik in Deutschland im traditionsgeschichtlichen Kontext vgl.  
PFEIFFER, RUDOLF, Die klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen, München 1982.

<sup>64</sup> DECKER-HAUF, HANS MARTIN, Bausteine zur Reuchlin-Biographie, in: Johannes Reuchlin und seine Bedeu-  
tung im Europäischen Humanismus, RUPPRICH, HANS (Hg.), Pforzheim 1955, S. 83-138, insbesondere  
S. 115 f.

<sup>65</sup> Vgl. HAMM, BERNDT u. a. (Hg.), Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und  
Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 31-51.

Beurteilung und engagierte Aufwertung des Humanismus aus der Sicht seiner persönlich orientierten reformatorischen Bestrebungen lassen sich zunächst als ein für Melanchthon notwendiges Durchgangsstadium für die Schaffung einer neuen Bildungswelt verstehen. Dieses Anliegen Melanchthons steht zwischen den Positionen seiner Zeit und dem reformatorisch engagierten Humanismus.

## 2.2. Wissenschaft und humanistische Bildung

Melanchthons Anliegen war die Rückbesinnung auf das antike Bildungsideal<sup>66</sup> und seine Aktivierung<sup>67</sup>. Dieses bestand bekanntermaßen aus einer philosophisch-wissenschaftlichen Bildung, Redekunst<sup>68</sup>, tugendethisch ausgerichteten Erziehung und den damit verbundenen staatsbürgerlichen Kenntnissen für den Dienst am Gemeinwesen (der Polis). Um ein solches antikes Erbe zu erschließen, strebten die Humanisten<sup>69</sup> die Wiederbelebung, Erforschung und Pflege antiker Sprachen, Literatur und Kultur an<sup>70</sup>. Nur so waren – nach ihrer Überzeugung – eine freie Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und eine wahre Menschlichkeit zu erreichen<sup>71</sup>. Dafür ist Melanchthon zufolge allgemein die Ethik von Bedeutung.

Die Einzeltugenden führt Melanchthon in seiner Rede jedoch noch nicht an. Sein Bezug zu der Ethik bleibt eher allgemein, erfolgt jedoch aus unterschiedlichen Perspektiven und kann als Ausgangsposition für die später weiterführende kategoriale Bewertung am Beispiel der Kardinaltugenden betrachtet werden.

<sup>66</sup> HANNEMANN, KURT, Reuchlin und die Berufung Melanchthons nach Wittenberg, in: Johannes Reuchlin (1455-1522). Nachdruck der 1955 von KREBS, MANFRED herausgegebenen Festgabe. Neu herausgegeben und erweitert von KLING, HERMANN und RHEIN, STEFAN (Pforzheimer Reuchlinschriften 4), Sigmaringen 1994, S. 173-196.

<sup>67</sup> Vgl. WRIEDT, MARKUS, Die theologische Begründung der Schul- und Universitätsreform bei Luther und Melanchthon, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16.02.1997, Leipzig 1997, S. 155-184.

<sup>68</sup> Vgl. BREEN, QUIRINUS, The Subordination of Philosophie to Rhetoric in Melanchthon. A Study of his Reply to G. Pico della Mirandola (Archiv für Reformationsgeschichte 43), 1952, S. 13-15.

<sup>69</sup> Vgl. LINES, DAVID A., Aristotele's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education, Leiden – Boston – Köln 2002. Mit Blick auf den Zeitabschnitt 1500-1650 in Deutschland, insbesondere S. 223-294. Vgl. IJSEWIN, JOSEF, Die humanistische Biographie, in: BUCK, AUGUST (Hg.): Biographie und Autobiographie in der Renaissance (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissance 4), Wiesbaden 1983, S. 1-19. Vgl. JARDIN, LISA, Humanistic Logic – Criticism by Humanists, in: SCHMITT, CHARLES B. – SKINNER, QUENTIN – KESSLER, ECKHARD (Hgg.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge 1988, S. 173-198. Vgl. RHEIN, STEFAN, „Italia magistra orbis terrarum“. Melanchthon und der italienische Humanismus, in: Humanismus und Wittenberger Reformation, S. 367-388.

<sup>70</sup> Vgl. KRAYE, JILL, Melanchthons ethische Kommentare und Lehrbücher, in: LEONHARD, JÜRGEN (Hg.), Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts. Begleitband zur Ausstellung im kulturhistorischen Museum, Rostock 25.04.-13.07.1997. Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft 1, Rostock 1997, S. 195-214.

<sup>71</sup> Vgl. BORNKAMM, HEINRICH, Humanismus und Reformation im Menschenbilde Melanchthons, in: ders.: Das Jahrhundert der Reformation, Gestalten und Kräfte, 2. Auflage, Göttingen 1966, S. 69-88, S. 348-349; S. 71-88 und S. 89-114. Vgl. SCHMOLL, HEIKE, Freiheit durch Bildung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.10.1997, Leitartikel.

Mit seiner Rede stellt sich Melanchthon im Jahr 1518 zugleich als Humanist und Praeceptor<sup>72</sup> vor. Dies bringt er zu Beginn auch unmissverständlich zum Ausdruck: [...] *ni me cum pietas in recta studia, tum officii mei rationes inhortentur, quo bonas litteras ac renascentes Musas quam maxime commendatas vobis universis velim.*<sup>73</sup>

Dieses an den Anfang seiner Rede gestellte Bekenntnis unterstreicht seine Auffassung, dass ein Humanismus, dem er sich verpflichtet sieht, ohne intensive Bemühung um die Bildung nicht zu verwirklichen sei<sup>74</sup>. Derart erforderliche Bildung sei jedoch nur durch die Beschäftigung mit der Wissenschaft möglich. Melanchthon skizziert dabei ein Bild von der Haltung der Scholastik zu den Wissenschaften; er beschreibt die Haltung der Scholastik zur Wissenschaft und kritisiert deren Anspruch auf Gelehrtheit. Er wendet sich gegen diejenigen Gelehrten, die seiner Meinung nach das Falsche lehren:

*Illarum enim causam suscepi tutandam adversus eos, qui vulgo sibi in scholis doctorum titulos ac praemia, barbari barbaris artibus, hoc est vi et fraude arrogarunt, et hactenus fere malitiosis ingeniis homines retinent. Germanicam iuventutem paulo superioribus annis alicubi conatam in hoc felix certamen litterarum descendere, iam nunc quoque non pauci, velut e medio cursu, commento plusquam Thracio revocant: difficilius esse studium litterarum renascentium, quam utilius: Graeca a quibusdam male feriatis ingeniis arripi, ac ad ostentationem parari. Dubiae fidei Hebraeae esse: interim a genuino litteras cultu perire: philosophiam desertum iri, et id genus reliquis conviciis.*<sup>75</sup>

Melanchthon stellt ein Urteil der Geschichte mittelalterlicher Wissenschaft beziehungsweise des Umgangs mit den wissenschaftlichen Disziplinen dar. Die antike klassische Literatur sei vernachlässigt worden, ebenso habe man sich nicht um das Griechische gekümmert:

*Sensim neglectae meliores disciplinae, eruditione Graeca excidimus, omnino pro bonis non bona doceri coepta [...]. Accedit insuper, quod non solum contempti veteres studio novorum, sed omnino si qui in eam supererant aetatem [...]. Proinde in scientiam iuris ac rem medicam pariter posthac saevitum est [...].*<sup>76</sup>

*Haec ratio studiorum annos circiter trecentos in Anglia, in Galliis, in Germania regnavit ut ne quid interim dicam immodestius. [...] Primum desertis veterum disciplinis, quando audax ista commentandi et philosophandi ratio invaluit, simul Graeca contempta mathematica deserta, sacra negligentius culta sunt. Quo malo, quae saevior pestis esse potuit? Certa nulla vulgarior unquam fuit.*<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Vgl. MAHLMANN, THEODOR, Die Bezeichnung Melanchthons als Praeceptor Germaniae auf ihre Herkunft geprüft. Auch ein Beitrag zum Melanchthon-Jahr, in: Themata Leucoreana: Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der luth. Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposions zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 06.-08.12.1996), hg. vom Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 135-232.

<sup>73</sup> StA III, S. 30.

<sup>74</sup> Vgl. zur Reform an deutschen Universitäten insgesamt: BAUMGART, PETER, Humanistische Bildungsreform an deutschen Universitäten des 16. Jahrhunderts, in: REINHARD, WOLFGANG (Hg.), Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 12), Weinheim 1984, S. 171-197.

<sup>75</sup> StA III, S. 30.

<sup>76</sup> StA III, S. 32.

<sup>77</sup> StA III, S. 33.

Melanchthon fordert dann dazu auf, sich den ‚wahren Wissenschaften‘ zuzuwenden und die Scholastik zu überwinden<sup>78</sup>. Die Frage danach, welches denn diese ‚wahren Wissenschaften‘ seien, beantwortet er ganz in Übereinstimmung mit den Hauptvertretern des Humanismus: Jene der Antike. Und in logischer Weise leitet er dann aus dieser Antwort ab, dass die antiken Wissenschaften nicht allein über das in der Scholastik dominierende Latein erschließbar seien, weil dieses nur ein sekundäres Abbild antiken Wissens geben könne. Stattdessen müsse man sich den Originalquellen zuwenden, was – ebenfalls in logischer Folge – die Kenntnis beziehungsweise den Erwerb der griechischen Sprache bedinge.

Diese Umorientierung der studentischen Ausbildung, die Melanchthon in seiner Rede ankündigt, verknüpft er also – und darin bestand ihre wesentliche Provokation gegenüber der Scholastik und somit auch gegenüber der Kirchenführung – nicht nur mit starken Zweifeln an der Wissenschaftlichkeit bisheriger Ausbildung, sondern spricht ihr diese sogar ab. Eine solche – nach Melanchthons Auffassung – ‚Pseudowissenschaftlichkeit‘ der studentischen Ausbildung demonstriert er am Beispiel der bis dahin üblichen Vermittlung von Aristoteles, der unsachgemäß und unter mangelhaften Griechischkenntnissen in ein Latein gebracht werde, das dem Sachverhalt nicht entspreche:

*Deinde usu res acta est incideruntque homines quidam, sive libidine ingeniorum, sive amore litium ducti, in Aristotelem, eumque mancum et lacerum et qui alioqui Graecis obscurus [...] Latine sic redditum, ut etiam Sibyllae furentis coniecturas exerceret: huc tamen incauti homines impegerunt.*<sup>79</sup>

Daher stellt Melanchthon bald vor allem ihm wichtige Kategorien innerhalb der aristotelischen Ethik an den Anfang seiner Interessen<sup>80</sup>. Einen für seine Zeit bedeutenden Umbruch stellt Melanchthons später folgende Kommentierung der Nikomachischen Ethik von Aristoteles<sup>81</sup> dar. In direktem Zugriff auf das Original entwickelt er in Übereinstimmung mit der aristotelischen Tugendethik wesentliche für die Gesellschaft verbindliche Verhaltensaspekte, die auf dem gerechten Umgang der Mitglieder in einer Gemeinschaft und dem Verhältnis zu

<sup>78</sup> Vgl. Buddei, Francisi, *Elementa Philosophiae Instrumentalis seu Institutionum Philosophiae Eclecticae Tomus primus*, Halle 1703, S. 75 f. Melanchthons Vorreiterrolle für die Wiedereinführung des ‚echten Aristoteles‘ dürfte dabei von besonderer Bedeutung gewesen sein. Dies brachte ihm selbst das Lob des abwägenden Eklektikers Buddeus ein: *In Germania licet in Aristotelem non aequior esset Martinus Lutherus, quam in scholasticos, Philippus tamen Melanchthon pro Aristotele stetit, eiusque philosophiam humanioribus quoddammodo literis conspersam & temperatam, facili et perspicuo methodo tradidit: nec tamen ubique Aristoteli ita adhaesit.*

<sup>79</sup> StA III, S. 32.

<sup>80</sup> StA III, S. 39: *Plurimum valent Aristotelis Moralia, Leges Platonis, Poetae [...]*.

<sup>81</sup> Vgl. BELLUCCI, DINO, *Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon*, Roma 1998, S. 27-119. Vgl. HUBIG, CHRISTOPH, *Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik*, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2)*, Leipzig 1999, S. 161-188.

einer universalen Gesetzgebung basieren. Die tugendhafte *ratio* verbindet er in seiner Kommentierung mit der Notwendigkeit des Glaubens<sup>82</sup>, so dass ersichtlich wird, dass die Vernunft nicht ohne die reformierte Theologie gesehen werden kann.

Wenn man sich nun auf die Originalquellen besinnt, um die ‚wahren Wissenschaften‘ der Antike für das (damals) gegenwärtige Universitätsstudium erschließen zu können, dann erfordere diese Umorientierung auch Antworten auf die Frage nach deren Schwerpunkten und ihrer zu behandelnden Abfolge in der Lehre. Hierzu entwirft Melanchthon regelrecht einen Grundsatz<sup>83</sup>: *Artium genera omnino tria sunt, λογικόν, φυσικόν, προτρεπτικόν [...]*.<sup>84</sup>

Melanchthon stellt zunächst die drei wesentlichen scholastischen Hauptdisziplinen vor: die sprachkundliche Logik, die naturkundliche Physik und die Ethikaspekte reflektierende Protreptik. Durch die Nennung dieser Wissenschaftskategorien beschreibt Melanchthon die innerhalb der bisherigen Scholastik gegebene Ausgangssituation<sup>85</sup> und kritisiert anschließend den Umgang mit dieser. Aus der Kritik heraus entwickelt Melanchthon dann ausführlich seinen Gegenentwurf eines neuartigen Universitätsstudiums<sup>86</sup>:

*Accedunt sine quibus nemo potest eruditus censeri, mathematica, item poemata, oratores [...]. Haec si cognoveritis quo ordine tractanda sint, certo scio, et facilia, et admirandi profectus videbuntur.*<sup>87</sup>

Neben seinen Bestrebungen, Aristoteles wieder zu entdecken und damit den Bürgern tugendethische Positionen zu vermitteln, betont Melanchthon im Kontext der wissenschaftli-

<sup>82</sup> Vgl. dazu auch In Ethica, CR 10, Sp. 357 f.:

*Non casu volucres atomi sine mente ruentes,/ Hanc mundi formam progenere novam./ Formatrix sed mens sapiens, bona, libera, casta,/ Omnia miranda condidit arte, Deus./ Utque homines essent divinae mentis imago,/ Attribuit radios lucis habere suae,/ Notitias, quales diurno in pectore lucent,/ Addidit et legi congrua corda suae./ Eheu dissidium sed nostro crimine venit,/ Utuntur flammis iam mala corda vagis./ Notitiae mansere tamen, legesque severae,/ Recte factorum regula ut esse queant./ Et ne ceu pecudum sit vita sine ordine nostra,/ His externa Deus vult modo membra regi./ Ut quanquam iratus gladium stringebat Achilles,/ Ipse tamen reprimit cum ratione manus./ Ex his notiis divinis haec quoque fluxit/ Doctrina, est ista quae recitata libro./ In quo virtutum prodest simulacra videre,/ Qualia mens hominis pingere docta potest./ Sed sol iustitiae radios in pectora spargens,/ Christus et adsimilans nos sibi luce sua./ Virtutem accendit meliorem, nescia mortis,/ Quae vivit flatu non meriente Dei./ His igitur scriptis doctrinam adiungito Christi,/ Ut vivens in te sit λόγος ipse Dei.*

<sup>83</sup> Vgl. auch: SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons Bildungsprogramm, in: BOOKMANN, HARTMUT – MOELLER, BERND – STACKMANN, KARL (Hgg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, 1989, S. 233 ff.

<sup>84</sup> StA III, S. 34

<sup>85</sup> MULLER, FRANÇOIS, Das Weiterleben der mittelalterlichen Logik bei Melanchthon und Jungius, in: HARMS, WOLFGANG (Hg.), Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit, Amsterdam 1993, S. 95-110.

<sup>86</sup> MÜHLENBERG, EKKEHARD, Humanistisches Bildungsprogramm und reformatorische Lehre beim jungen Melanchthon (Zeitschrift für Theologie und Kirche 65), 1968, S. 431-444. Vgl. RUMMEL, ERIKA, The Humanistic-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation (History of the Human Sciences 120), Cambridge (Mass.) 1995.

<sup>87</sup> StA III, S. 38.

chen Fächer die Bedeutung der antiken Dichtung<sup>88</sup>. Dieses Erkenntnis resultiert aus seiner frühen Beschäftigung mit Terenz (1516) und mündet zugleich auch in die später folgenden Konzeptionen seiner Dramentheorien<sup>89</sup> (1521-1549).

Nach der Verkündung dieses ‚neuen Ansatzes‘, der auch bereits Hinweise auf eine andere als die bisher gewohnte Studienmethode enthält, entwickelt Melanchthon die Vorstellung, wie eine humanistische Ausbildung aussehen sollte:

Gerade zur Förderung des Urteilsvermögens<sup>90</sup> der Schüler und gebildeten Leser diene anschließend die Reflexion über ethisch richtiges und somit gerechtes und kluges Verhalten von Herrschern, die vorwiegend in den rhetorisch geschickt inszenierten Tragödien der Antike als auf ihrem Höhepunkt gescheiterte Existenzen dargestellt wurden. Hervorzuheben

---

<sup>88</sup> HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung (Neulateinisches Jahrbuch, Journal of Neolatin Language and Literature, Band 1, 1999), S. 99-128. FLEISCHER, MANFRED, Melanchthon as Praeceptor of Late-Humanist-Poetry (Sixteenth Century Journal 20, 4), 1989, S. 559-580. Vgl. Melanchthons Terenz-Vorwort von 1525, MBW Nr. 395; vgl. dazu auch GRESCHAT, MARTIN (Hg.), Die Reformationszeit II, Gestalten der Kirchengeschichte, Band 6, Stuttgart 1981, S. 77. Melanchthon zu Homer vgl. CR 18, Sp. 121 ff., CR 11, Sp. 22, CR 11, Sp. 401 ff. Melanchthon zu Hesiod vgl. CR 11, Sp. 111 ff. (wieder abgedruckt in CR 18, Sp. 184), insbesondere aber Sp. 119, CR 11 Sp. 239 ff. Zu Hesiod vgl. auch die Anmerkungen der Carion'schen Chronik, CR 12, Sp. 775. Melanchthon zu Pindar vgl. CR V, Sp. 781 und CR 19, Sp. 187 Anm.; Melanchthon zu Aristophanes vgl. MBW Nr. 89 (in Nubes, 1522), aber CR 2, Sp. 849, wo Melanchthon die Verhöhnung von Sokrates und Meton durch Aristophanes kritisiert. Melanchthons Prologe (1521-222) zu Terenz, Plautus, Euripides, Seneca vgl. Philippi Melanchthonis Ferrago aliquot epigrammatum et aliorum quorundam Opusculum sane elegans ac novum, Hagenau 1528 (UB Heidelberg: Stamp. Pal. V. 14821) u. a. Sämtliche Prologe sind auch im CR einsehbar. Vgl. ferner Melanchthon zu Theogenis CR 19, Sp. 306-348 und Melanchthon zu Vergil CR 19, Sp. 313. – Vgl. auch SCHÄFER, BÄRBEL, Mit den Waffen der Dichtkunst für die Reformation. Melanchthons Schüler Johann Stigel, in: Humanismus und Wittenberger Reformation, S. 389-408.

<sup>89</sup> Vgl. SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122. Die Intention seiner Bemühung um die Dichtung, die das Drama einschließt, ist die Unterrichtung der Schüler. Vgl. dazu Melanchthon, Philipp, De instituendis duobus pueris Ratio studiorum, 1554, CR 10, Sp. 100 f. und 99 f. : „Folgende Dichter sind zu interpretieren: möglichst früh Terenz, den sie auswendig lernen sollen [...]. Wenn die Schüler Terenz kennen, kann zu [...] Plautus übergegangen werden. Gegen Mittag sind einige Verse von Vergil zu bedenken.“ Und: „Den ganzen Mittwoch verwende für Griechisch und Ethik.“ Und in einer Schulordnung aus dem Jahre 1523 formuliert Melanchthon: „[An jedem Mittwoch soll] darnach eyn Comedien Terentij den sie gar außwendigk können zur sterckung des gedechtnus, besserung deß aussprechens vnd all andern geschicklichkeiten yn gegenwart aller getretztirt werden.“ Philipp Melanchthon, in: MÜLLER, JOHANNES, Vor- und frühreformatorische Schulordnungen (Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften 12), Zschopau 1885-86, S. 252.

<sup>90</sup> Vgl. StA III, S. 39; CR 11, Sp. 23. Um dieses Urteilsvermögen zunächst grundlegend zu erlangen, bedarf es Kenntnisse in der Philosophie, in deren Zentrum, eingebettet von der Naturwissenschaft und der Geschichte, die Tugendethik steht. Wer sich darin auskennt, habe die höchste Stufe der Bildung erlangt und sei ein guter Vertreter von Rechtsachen und zu hohen Positionen im Staatswesen bestimmt, weil er wisse, wo die Normen für die rechtliche Ausgewogenheit, das ethisch Gute und das Recht wurzeln. Aus der Philosophie resultiere die Weisheit, eine hohe Tugend, die Melanchthon in den Enarrationes vorwiegend auf den Begriff ‚Phronesis‘ konzentriert. Dieses wichtige Feld der *iustitia*-Thematik greift Melanchthon auch in einer Rede von 1542 auf (De aequitate et iure stricto, CR 11, Sp. 550-555). Während sich Melanchthon sich in seiner Rede von 1518 mit Bezug auf das Beispiel auf die später als *iustitia particularis* formulierte staatliche Gesetzlichkeit konzentriert, erörtert Melanchthon 1542 den Zusammenhang zwischen der *lex divina* und der *lex civilis*.

ist dabei auch der gebührende Platz der Geschichte<sup>91</sup>, den ihr Melanchthon während der studentischen Ausbildung einräumt:

*Puerilia studia quae appellant προγυμνάσματα, grammatica, dialectica, rhetorica eatenus discenda sunt, qua ad dicendum ac iudicandum instructus, fastigia studiorum non temere affectes.*<sup>92</sup>

*Necessaria est omnino ad hanc rem historia, cui si ausim, me hercle non invitus uni contulero, quidquid emeretur laudum universus artium orbis. [...] Consensu maiorum nostrorum celebratum est, Musas ex memoria natas esse. Eo, ni fallor, significatum ex historia omne artium genus manare.*<sup>93</sup>

Und schließlich verwies Melanchthon in seinem die Sittenlehre beinhaltenden „Programm-entwurf“ von 1518 auf die darin eingebetteten Positionen der Philosophie und Theologie<sup>94</sup>:

*Complector ergo philosophiae nomine scientiam naturae, morum rationes et exempla. [...] Verum quod ad sacra attinet, plurimum refert quomodo animum compares. Nam si quod studiorum genus, sacra profecto potissimum ingenio, usu et cura opus habent. Est enim odor unguentorum domini super humanarum disciplinarum aromata [...].*<sup>95</sup>

Seine Antrittsrede ‘De corrigendis adolescentiae studiis’ war der Versuch, die scholastische Lehre zu überwinden. Damit rundete Melanchthon im Wesentlichen seinen neuen Entwurf für eine Reform des Universitätsstudiums ab und erntete dafür Beifall. Diese Wirkung war auf folgende Aspekte zurückzuführen: vor allem auf die Erkenntnis, dass mit einer Veränderung der Bildung bei dem Bürger auch eine Veränderung seiner tugendethischen Haltung hin zu einer humanen Lebensweise vollzogen werden könne. Die Träger dieses Veränderungsprozesses waren die jungen Menschen, die Studenten. Deshalb sollten nach Melanchthons Auffassung die Stätten, von denen diese sittlichen Veränderungen über eine reformierte Ausbildung hin zu humanistischen Verhaltensweisen ausgehen müssten, die Schulen und Universitäten<sup>96</sup> sein<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Im Kontext der Geschichte nämlich begreift Melanchthon auch die Traditionsgeschichte der antiken Werke. Vgl. Melanchthon, In laudem novae scholae 1526, CR 11, Sp. 100-111: Dort wird das Aufleben der Wissenschaften mit Hilfe der Florentiner hervorgehoben sowie auch der daraus resultierende Nutzen für alle Völker.

<sup>92</sup> StA III, S. 39.

<sup>93</sup> StA III, S. 39.

<sup>94</sup> Vgl. dazu auch KUSUKAWA, SACHIKO, Law and Gospel: The Importance of Philosophy at Reformation, Wittenberg (History History of Universities 11), 1992, S. 33-57.

<sup>95</sup> StA III, S. 40.

<sup>96</sup> Vgl. MÜLLER, GERHARD, Philipp Melanchthon zwischen Pädagogik und Theologie, in: REINHARD, WOLFGANG (Hg.), Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts, Weinheim 1984, S. 95-106. Vgl. Melanchthon, In laudem novae scholae 1526, CR 11, 106 ff., StA III, S. 64-69, S. 69: *Quare in primis in bene constituta civitate, scholis opus est, ubi pueritia, quae seminarum est civitatis, erudiat, valde enim fallitur, si quis sine doctrina solidam virtutem parari posse existimat, nec ad res publicas gubernandas quisquam satis idoneus est sine scientia earum litterarum, quibus ratio omnis regendarum civitatum continetur.*

<sup>97</sup> Später wurden die Kirchen mit einbezogen. Vgl. ROGGE, JOACHIM, Die Stimme Melanchthons zum Bildungsauftrag der Kirche heute, in: Reformation in Anhalt. Melanchthon – Fürst Georg III. Katalog zur Ausstellung der Anhaltischen Landesbibliothek Dessau sowie Veröffentlichung der wissenschaftlichen Beiträge des Kolloquiums vom 05.09.1997 in Dessau hg. von der Evangelischen Landeskirche Anhalts, Dessau 1997, S. 37-46. Vgl. Osiander, Andreas, d. Ä., Gesamtausgabe, Band 9, Gütersloh 1994, S. 398.



Diese Botschaften implizierten 1518 zumindest zwei Auffassungen Melanchthons, die er seinerzeit – noch eher durch Erasmus von Rotterdam<sup>98</sup> als durch Luther<sup>99</sup> beeinflusst – zu vermitteln suchte.

Er ging von dem Modell eines evolutionären Prozesses aus, in dem sich diese Veränderungen vollziehen könnten oder müssten. Hierfür spricht der Reformgedanke für eine am antiken Bildungsideal ausgerichtete Erziehung. Viele Studenten mochten zum Zeitpunkt seiner Antrittsrede in Wittenberg erst zwischen 12 und 18 Jahre alt gewesen sein. Darüber hinaus strebte Melanchthon in seinen bildungsreformerischen Ansätzen nach bewusstseinsbezogenen, sittlichen Verhaltensänderungen, die letztlich dann auch das Zusammenleben der Menschen verbessern sollten<sup>100</sup>.

Dies war ein ideeller Ansatz für gesellschaftliche Veränderungen. Dieser Gesichtspunkt bildete für Melanchthon bereits einige Jahre später jene innere Anschauung, die ihm durch die mehr und mehr weltbezogenen Auswirkungen und die Eigendynamik der Wittenberger Reformanstöße (zum Beispiel Bauernunruhen, Schmalkalder Krieg, innerkirchliche konfessionelle Auseinandersetzungen<sup>101</sup>) sein Leben lang zu schaffen machten. Noch in seinen späteren Jahren warnte er – allerdings von inzwischen veränderten inneren und äußeren Ausgangspositionen her – mit der Fabel ‘De Simiis urbem condendis’ („Von den Affen als Stadtgründern“, 1550)<sup>102</sup> vor einer Kritik und Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung. Die

<sup>98</sup> Vgl. Melanchthon, MBW 47. Melanchthon zählte Erasmus neben Oekolampad und Reuchlin zu den wahren Vertretern der ‚antischolastischen‘ Theologie. Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in ders.: Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.) (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Beiheft 4), Abteilung abendländische Religionsgeschichte, Mainz 1996, S. 198-221. Vgl. GUENTHER, ILSE, Johannes Caesarius of Jülich, in: BIETENHOLZ, PETER G. und DEUTSCHER, THOMAS B. (Hgg.): Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and the Reformation, Band 1, Toronto 1985, S. 237-239. Vgl. MEYER, CARL, Christian Humanism and the Reformation: Erasmus and Melanchthon (Concordia Theological Monthly 41), 1970, S. 637-647. Vgl. AUGUSTIJN, CORNELIUS, Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer, Leiden – New York – Köln 1996, S. 148. Eine besondere Rolle spielte für Melanchthon der erasmische Bibelhumanismus.

<sup>99</sup> Vgl. BAYER, OSWALD, Die Kirche braucht liberale Erudition. Das Theologieverständnis Melanchthons (Kerygma und Dogma 36), 1990, S. 218-243. Dieser Abschnitt handelt von der sachlichen Diskrepanz zwischen Melanchthon und Luther insgesamt.

<sup>100</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons Bildungsprogramm (Ehrenberghefte 20), 1986, S. 181-195. Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16.02.1997, Leipzig 1997, S. 123-144. Vgl. auch: GEYER, HANS-GEORG (Hg.), Melanchthon, Philipp, Von der Geburt des wahren Menschen, Neukirchen 1965.

<sup>101</sup> Vgl. HANK-MORITZ, GABRIELE, Kursachsen und der Schmalkaldische Bund, in: ROLL, CHRISTIANE (Hg.), Recht und Reich im Zeitalter der Reformation, Festschrift für Horst Rabe, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1997, S. 507-524. Vgl. BEYER, MICHAEL u. a. (Hgg.), Melanchthon Deutsch, Band 1, S. 41.

<sup>102</sup> Die Fabel ‘De Simiis urbem condendis’ wendet sich gegen die Veränderung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse und somit gegen die Veränderung der bestehenden Ordnung und Gesetzgebung (vgl. auch Melanchthons ordo politicus, CR 11, Sp. 1011-1016): Affen versuchen in dieser Geschichte, nach dem Vorbild der Menschen eine Stadt zu gründen. Das Erste, was sie tun müssen, ist Häuser bauen und eine Stadtmauer

in den Jahren nach 1518 einsetzenden reformatorischen Unruhen in den Gesellschaftsordnungen europäischer Länder (insbesondere auch Deutschlands) belasteten ihn vor allem deshalb, weil sie seinem mit der Wittenberger Antrittsrede so begeistert gefeierten humanistischen Ansatz ‚Wissenschaft – Bildung – Tugend‘ zuwiderliefen. Daher schrieb er resigniert in seiner Reuchlin-Rede von 1552:

*Ac singularis foelicitas fuit eius temporis, eruditorum inter ipsos coniunctio et candor. Nunc successit alia ferrea aetas, in qua ut Cadmei fratres inter se dimicant, hi quos propter studiorum similitudinem, et foedus religionis coniunctissimos esse oportebat.*<sup>103</sup>

### 2.3. Sprache als Schlüssel zum Wissen

Melanchthon hatte seine Berufung an die Universität zu Wittenberg auf den Lehrstuhl für Griechisch<sup>104</sup> erhalten. Man hätte also davon ausgehen können, dass er in seiner Antrittsrede der Sprachausbildung aus diesem Grunde so große Aufmerksamkeit widmete. Wenngleich dieser Aspekt sicher auch nicht vernachlässigt werden konnte, so trat er hinter dem hauptsächlichen Anliegen Melanchthons – nämlich eine humanistische Bildungsreform zu initiieren – zurück. Am 28. August 1518 war für den jungen Melanchthon die Logik des Weges von den antiken Wissenschaften über eine humanistische Bildung hin zu einem an den Tugenden orientierten Leben noch zwingend<sup>105</sup>. In ihr spielten die alten Sprachen, vor allem die griechische, eine Schlüsselrolle<sup>106</sup>. Durch sie werde antikes Wissen erfass- und begreifbar. Für alle, die sich zum Zwecke eines tugendhaften Lebens bilden wollten, seien die alten Sprachen also unentbehrlich.

---

errichten. Doch damit haben sie keine Erfahrung. Sie haben beispielsweise keine Kenntnisse von Holz- und Steinverwertung, geschweige denn von Architektur. Melanchthon am Ende der Erzählung: *Quaeso igitur vos, optimi auditores, ut sapientiam esse et virtutem statuatis, Deo gratam et necessariam communi tranquillitate, reverenter sentire de usitato iure et amare praesentes leges et eas constanter tueri.* Philipp Melanchthon, *De Simiis urbem condendis*, 1550, in: ESCHENBROICH, ADALBERT (Hg.), *Die deutsche und lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit*, Band 1, *Ausgewählte Texte*, Tübingen 1990, S. 273.

<sup>103</sup> Melanchthon, Philipp, *Declamatio de Capnione Phorcensi* (Rede über Johannes Reuchlin aus Pforzheim 1552), CR 11, Sp. 999-1010, hier Sp. 1010.

<sup>104</sup> Auch mit Blick auf Melanchthons griechische Dichtung vgl. FÜSSEL, STEFAN (Hg.), *Philipp Melanchthon*, in: *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk*, Berlin 1993, S. 428-462. Vgl. RHEIN, STEFAN, *Philipp Melanchthon als Gräzist*, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2)*, Leipzig 1999, S. 53-69.

<sup>105</sup> Vgl. DILTHEY, WILHELM, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland (Gesammelte Schriften, Band 2, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation)*, 8. Auflage, Stuttgart 1957, S. 162-203.

<sup>106</sup> Vgl. auch: EFFE, BERND, *Philipp Melanchthon: Ein humanistisches Plädoyer für den Bildungswert des Griechischen*, in: BINDER, GERHARD (Hg.), *Philipp Melanchthon – Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 32)*, Trier 1998, S. 47 ff.

Unabhängig davon besaß jedoch jede Sprache, die während des Mittelalters und der Renaissance in der Rede eingesetzt wurde, insbesondere auch mit Bezug auf die Tugendethik, einen hohen Stellenwert<sup>107</sup>. Ihre Pflege und ausdrucksvolle Verwendung waren von hohem Anspruch<sup>108</sup> und standen deshalb auch im Mittelpunkt<sup>109</sup> der studentischen Ausbildung. An der Art ihres Gebrauchs wurde zwischen Fremden der soziale Stand und Bildungsgrad abgelesen. Diese allgegenwärtige Abschätzung des gesellschaftlichen Grades, dem ein Redner durch seinen Sprachgebrauch zugeordnet wurde, führte allerdings – so Melanchthon – auch zu einer Verkomplizierung der Lehre, die mehr verschleierte und zu Missverständnissen führte als zur Klarheit von Erkenntnis und Wissen<sup>110</sup>. Folglich verurteilt Melanchthon in seiner Wittenberger Antrittsrede dies als Missbrauch der Sprache: *Atque hic docendi ordo quondam fuit, cum vigerent adhuc litterae, donec in bullatos quosdam magistros incidimus, qui scitis qua mole commentariorum grammatica primum oppresserant.*<sup>111</sup>

Er selbst hält sich sprachlich bei der Ausgestaltung seiner Antrittsrede an Cicero<sup>112</sup>. Jedoch dient Melanchthons eigener Sprachgebrauch in dieser Rede keinem Selbstzweck und steht auch nicht im Zentrum seines Anliegens. Für ihn ist die Korrektur des bestehenden scholastischen Lehrsystems zentrales Anliegen, die Hinwendung zur „wahren (antiken) Wissenschaft“, um Bildung und Tugendhaftigkeit erreichen zu können. Und dies verlangt laut Melanchthon ein Hinausgehen über das Lateinische, eine Hinwendung zum (bisher vernachlässigten) Griechischen, für welches er mit seinem Wittenberger Lehrstuhl Verantwortung übernommen hatte:

<sup>107</sup> Zur Widerspiegelung des Ideals vom *vir bonus* vgl. Melanchthon, Philippi Melanthonis De Rhetorica Libri Tres (Apud Ioannem Frobenium), Basileae 1519, S. 59. Vornehmlich sind darüber hinaus Melanchthons unerfüllte Bemühungen zu betrachten, den Aristoteles im Urtext wiederherzustellen, was neben dem editorischen und textkritischen Geschick besondere Kenntnisse der griechischen Sprache erfordert hätte, vgl. MBW 1, 48, Nr. 17.

<sup>108</sup> Vgl. LARUSSO, DOMINIC A., Rhetoric in the Italian Renaissance, in: MURPHY, JAMES J. (Hg.), Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric, Berkley 1983, S. 37-55. Vgl. KUSUKAWA, SACHIKO, Vinculum Concordiae, Lutheran Method by Philipp Melanchthon, in: DILISCIA, DANIEL u. a. (Hgg.). Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature, The Aristotle Commentary Tradition, Aldershof 1997, S. 337-354.

<sup>109</sup> Vgl. dazu Melanchthons Ausführung zu der *ars liberalis quattuor* und der Bedeutung der Philologie mit ihrem göttlichen Vetreter Merkur: Melanchthon, De artibus liberalibus 1517, StA III, S. 25, CR 11, Sp. 11.

<sup>110</sup> Melanchthon, Encomion Eloquentiae, StA III, S. 49 (CR 11, Sp. 54): *Res gestae illorum temporum aeternis obrutae tenebris iacent: nemo enim erat, qui eis litterarum lumen adhibere posset. Disciplinae omnes dicendi genere sic obscuratae sunt, ut ne doctores quidem ipsi, qui profiterentur, satis compertum haberent.*

<sup>111</sup> StA III, S. 34.

<sup>112</sup> Vgl. BEYER, MICHAEL u. a. (Hgg.), Melanchthon Deutsch, Band 1, Vorbemerkung, S. 41: „Bei der stilistischen Gestaltung hat sich der Redner durchgehend und unverkennbar am Vorbild Cicero orientiert.“ Vgl. KIRSCH, WOLFGANG, Der deutsche Protestantismus (Luther, Melanchthon, Sturm) (Ciceroniana – Nova Series 6), 1988, S. 131-149.

*Deligunt vobis praeceptores vestri quae ex usu est scire, frivola secernunt, atque ii Latina quidem, simul cum Latinis Graeca disci, et debent, et facile possunt. Modo succisivas aliquot horas Graecis date [...].*<sup>113</sup>

Dabei hebt er keinesfalls die Bedeutung des Griechischen als „Sprache an sich“ hervor. Wenn – so sein durchgängiges Postulat – das antike Wissen (unter anderem ein „unverfälschter Aristoteles“) für eine humanistische Bildung unerlässlich ist, dann führt der Weg nicht nur über die griechische Sprache dorthin, sondern das Griechische wird selbst zu einem solchen Element humanistischer Bildung. Diesen Standpunkt macht er deutlich, indem er auf den Mangel an origineller griechischer Eruditio bei scholastischen Denkern wie Thomas, Scotus, Durandus und anderen verweist:

*Sensim neglectae meliores disciplinae, eruditione Graeca excidimus, omnino pro bonis non bona doceri coepta. Hinc prodire Thomae, Scoti, Durandi [...] et reliqui proles numerosior Cadmea sobole.*<sup>114</sup>

Insofern und unter Bezug auf die zur Tugend erziehenden Inhalte antiker Texte fordert Melanchthon mit seiner Wittenberger Rede die Einbeziehung unverfälschter Originaltexte antiker Autoren in das Sprachstudium während des Triviums<sup>115</sup>. Dies erst ermögliche eine grundlegende Bildung:

*Statim enim ab initio difficultatem rei grammaticae optimorum auctorum lectione temperabo, ut quod illic regula, hic exempla doceant. Accedet obiter in auctoribus interim quod ad mores, vel rerum secretarum scientiam pertinet: omnia si contuleritis, pulcherrime absolvent orbem studiorum.*<sup>116</sup>

Dieser Bildungsansatz war 1518 für die Wittenberger Universität neu, reformorientiert, und begeisterte auf der einen Seite, führte auf der anderen aber auch zu Misstrauen, weil man daraus eine Diskreditierung des dominanten Lateins hätte ablesen können. Doch verweist Melanchthon in seiner Antrittsrede immer wieder auf das gleichberechtigte Nebeneinander des Lateinischen und Griechischen: *Iungendae Graecae litterae Latiniis, ut philosophos, theologos, historicos, oratores, poetas lecturus, quaqua te vortas, rem ipsam assequare, non umbram rerum.*<sup>117</sup>

Erst nach einem Grundstudium unter Einschluss der griechischen Sprache könne man sich erfolgreich höheren Studien und Tätigkeiten zuwenden, da man erst dann um das originäre Wissen der Antike bereichert sei.

<sup>113</sup> StA III, S. 41.

<sup>114</sup> StA III, S. 32.

<sup>115</sup> Vgl. Melanchthon, De artibus liberalibus, StA III, S. 17 (Einleitung) sowie die Rede insgesamt, S. 18-21.

<sup>116</sup> StA III, S. 41.

<sup>117</sup> StA III, S. 38.

Weil man sich über das Erlernen und den Umgang mit der griechischen Sprache die Originaltexte der Wissenschaft zum Erwerb humanistischer Bildung erschließen und nur auf diese Weise zu höheren Studien aufsteigen könne, appelliert er an die zuhörenden Studenten:

*Capessite ergo sana studia, at quod a poeta dictum est, animo volvite: Dimidium facti qui coepit, habet. Sapere audete, veteres Latinos colite, Graeca amplexamini, sine quibus Latina tractari recte nequeunt. Ea pro omnium litterarum usu, ingenium alent mitius, ac elegantius undequaque reddent.*<sup>118</sup>

Der besondere Wert der griechischen Sprache und der antiken Literatur bestehe darüber hinaus – neben dem Hebräischen – auch in dem Nutzen für die biblischen Studien: *Itaque cum theologia partim Hebraica*<sup>119</sup>, *partim Graeca sit, nam Latini rivos illorum bibimus.*<sup>120</sup> In diesem Kontext versucht Melanchthon auch, die Doctrina von der antiken Dichtung auf neutestamentliche Zeugnisse zu übertragen: *Id quod cum aliquoties inculcat Paulus, tum in epistola ad Titum sedulo a Christiani hominis doctrina exigit [...]. Homerus habemus in manibus, habemus et Pauli epistolam ad Titum.*<sup>121</sup>

## 2.4. Die Suche nach Erkenntnis und Wahrheit

Man kann davon ausgehen, dass es eines von Melanchthons Lebenszielen war, aus der Wissenschaft Erkenntnis und Wahrheit zu gewinnen – ohne dieses Streben wäre seine Vision von einer humanistischen Gesellschaft, von einem freien und ethisch aufrichtigen Menschen nicht begründbar gewesen. Dennoch ist dieser Aspekt seiner Wittenberger Antrittsrede differenzierter zu betrachten.

Zunächst einmal liegt es in der Logik des universitären Reformprogramms Philipp Melanchthons, dass die Grundvoraussetzung eines tugendhaften einwandfreien Lebens nur durch eine tiefe und umfassende Bildung jedes Einzelnen zu erreichen sei. Wie bereits aufgezeigt, sah er den Weg dorthin über die alten Sprachen – insbesondere über das Griechische – zur Erschließung der ‚wahren Wissenschaft‘. Dementsprechend polemisiert er gegen alle Hindernisse, die über mehrere Jahrhunderte hinweg durch die Scholastik auf diesem Wege aufgetürmt worden seien, und kritisiert diejenigen Lehrer, die sich hinter vielen unhaltbaren ‚Argumenten‘ versteckten, um die Mühen auf diesem Weg zur Wahrheit nicht auf sich nehmen zu müssen:

<sup>118</sup> StA III, S. 42.

<sup>119</sup> SICK, HANSJÖRG, Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 2), Tübingen 1959.

<sup>120</sup> StA III, S. 40.

<sup>121</sup> StA III, S. 40, 41.

„Dies (sc. das ‚unverfälschte‘ Studium der Originaltexte antiker Autoren) komme der mit dem wissenschaftlichen Studium einhergehenden moralischen Bildung zugute, dem Bewusstsein, im Bereich der Wissenschaft zu *unbedingter Wahrhaftigkeit* verpflichtet zu sein“<sup>122</sup>.

Und Melanchthon selbst betont gleich zu Beginn seiner Rede, dass die originalen Schriften die zuverlässigen sind: *Ardeo enim amore recti [...] ut passim a situ et squalore asserantur litterae, nativumque nitorem ubique recepturae sperentur.*<sup>123</sup>

Das Streben nach Erkenntnis ist für Melanchthon auch fundamentales Anliegen für das Begreifen der Relevanz von der Ethik und ihrem Ziel. Daher geht es Melanchthon zunächst um das Studium der antiken Klassiker. Dabei unterscheidet Melanchthon zwischen den Originalschriften und den „barbarischen Rezeptionen“ und kündigt eine Ausführung dazu an: *Iam quod attinet, brevibus barbara studia cum synceris committam, docebo quibus auspiciis Latina discenda sint, et Graeca tentanda.*<sup>124</sup>

Diese Ankündigung realisiert er dann nachhaltig zunächst durch die Kritik am Umgang mit der Wissenschaft während der scholastischen Periode, um anschließend die Entfaltung der Wissenschaft durch Kaiser Karl lobend und beispielhaft hervorzuheben:

*In hunc rerum statum Carolus natus, cum fines Romani imperii pacasset, ad instaurandas litteras animum adiecit. Nam et ipse praeter multarum rerum cognitionem, plerasque disciplinas, quae scholis debent, expeditas et compertas habebat. Alcuinum ex Anglia in Gallos duxit, quo auctore Parisii litteras profiteri coeperunt auspicio certe laeto. Nam purae adhuc erant, et accedebat Graecarum rerum mediocris peritia. Ea nobis aetas Hugones, Richardos, et alios non pessimos scriptores edidit. Philosophia, non uti nunc ex Aristotele petebatur, sed totam sibi asseverant mathematica, quae magnae curae cum litterati omnes habebant, id quod indicant veteres monachorum divi Benedicti bibliothecae: e quibus nemo clarus extitit, qui non opere mathematico sit eruditionem suam egregie testatus.*<sup>125</sup>

Diese Ausführung legt den Schluss nahe, dass gemäß den humanistischen Maximen innerhalb der Renaissance Melanchthon fest davon überzeugt zu sein scheint, dass tatsächliche Erkenntnis und Wahrheit nur aus einem direkten Quellenstudium antiker Wissenschaften gewonnen werden könnten<sup>126</sup>. In seiner Rede insgesamt verweist er also mit Nachdruck darauf, die scholastische Sekundärinterpretation und Verschleierung antiken Wissens überwinden und ‚nachschaun‘ zu wollen, was die antiken Autoren denn an tatsächlichen Erkenntnissen hervorgebracht hätten. Denn – so seine Auffassung – auf diese müsse man sich zurückbesinnen, wenn man als gebildet gelten und ein sittliches Leben führen wolle.

<sup>122</sup> STEINGER, GERHARD, in: Melanchthon Deutsch, S. 41 f.

<sup>123</sup> StA III, S. 30.

<sup>124</sup> StA III, S. 31

<sup>125</sup> StA III, S. 32.

<sup>126</sup> Aus dem Blickwinkel der traditionsgeschichtlichen Entwicklung vgl. JANSSEN, HANS R., Aus alt mach neu? Tradition und Innovation in ästhetischer Erfahrung, in: KLUXEN, WOLFGANG (Hg.), Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongress für Philosophie Bonn 24.-29.09.1984, Hamburg 1988, S. 393-413.

An dieser Stelle ist jedoch – auch aus der zeitlichen Perspektive der Reformation – eine kritische Hinterfragung geboten: Diese Orientierung Melanchthons wird als ein legitimer Weg auf der Suche nach Erkenntnis und Wahrheit bestätigt werden können. Seine Herangehensweise, so bedeutend und aufsehenerregend sie 1518 auch gewesen sein mag, lässt aber die Frage unbeantwortet, ob ‚wahre Erkenntnis‘ tatsächlich bei den antiken Autoren allein zu finden ist. Und generell: Waren allein aus der antiken Literatur endgültige oder nur relative Wahrheiten ablesbar<sup>127</sup>?

Mit seiner Wittenberger Antrittsrede von 1518 hatte Melanchthon all diese Fragen offen gelassen und in den öffentlichen Raum gestellt – vielleicht sogar unbewusst, aber in jedem Fall waren es bis dahin Tabu-Fragen gewesen, deren häretische Tendenz vielleicht nicht auf den ersten Blick, aber doch bei genauerem Zuhören auffiel. Es war daher vorhersehbar, dass Melanchthon sich diesen weitergehenden, bohrenden Fragen nach Erkenntnis und Wahrheit, nach der Rolle der Wissenschaften sowie der menschlichen Vernunft schon bald nach 1518 stellen musste und sich mit ihnen während der Reformationszeit und seines ganzen Lebens auseinanderzusetzen hatte. Die logische Kette der italienischen Renaissance und des Erasmus von Rotterdam – (originäre) antike Wissenschaft, Sprachen (Griechisch), Bildung, Tugendethik – musste dann unschlüssig und umstritten bleiben, wenn an ihrem Anfangsglied die Frage nach tatsächlicher Wahrheit in den antiken Wissenschaften nicht eindeutig beantwortet werden konnte.

Melanchthon war sich dieses Defizits seines Anspruchs wohl erst später und wahrscheinlich durch den intensiven Gedankenaustausch mit Luther bewusst geworden<sup>128</sup>; dieser vertrat andere Positionen als Erasmus von Rotterdam, von dem Melanchthon zur Zeit seiner Antrittsrede in Wittenberg 1518 maßgeblich beeinflusst gewesen war<sup>129</sup>. Die öffentliche Auseinandersetzung wurde dann in den Folgejahren auch vehement um diesen Schwachpunkt seines Reformprojekts geführt<sup>130</sup>: War der Mensch per Vernunft überhaupt in der Lage, mittels der Wissenschaften auf der Basis des antiken Gedankengutes Wahrheiten zu erkennen?

---

<sup>127</sup> Vgl. BAYER, OSWALD, *Scientia oder Sapientia? Wissenschaftstheorie und Gottesbegriff*, in: *Theologie (Handbuch Systematischer Theologie)*, Gütersloh 1994, S. 49-55.

<sup>128</sup> KUSUKAWA, SACHIKO, *Vinculum Concordiae, Lutheran Method by Philipp Melanchthon*, in: DILISCIA, DANIEL u. a. (Hgg.), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition*, Aldershot 1997, S. 337-354.

<sup>129</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, *Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstages 1530*, in: ders.: *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.) (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Beiheft 41. Abteilung abendländische Reformationgeschichte), Mainz 1996, S. 198-221. Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, *Melanchthon als theologischer Gesprächspartner Luthers (Kungl Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 43)*, 1998, S. 67-92.

<sup>130</sup> Vgl. DIETER, THEODOR, *Il giovane Lutero e Aristotele (Protestantismus 51)*, 1996, S. 247-262. Vgl. DIETER, THEODOR, *Der junge Luther und Aristoteles (Habilitationsschrift)*, Tübingen 1997. Vgl. MAGER, INGE, *Melanchthons Impulse für das evangelische Theologiestudium. Verdeutlicht am Verlauf der Wittenberger*

Insgesamt wurde somit die von Melanchthon in Wittenberg aufgestellte These deutlich, dass man über die humanistische Bildung – an den *mores* orientiert – zu Tugendhaftigkeit gelangen könne<sup>131</sup>, wengleich die Impulsivität, mit der er sich gegen die – nach seiner allerdings zweifelhaften Auffassung – jahrhundertlang „verfälschende Interpretation“ antiken Wissens durch die Scholastik und die Kirche<sup>132</sup> gewandt hatte, keine sanfte Behandlung seiner Rede und Person durch jene Gegner erwarten lassen konnte. Einer seiner ärgsten Widersacher war Johannes Eck<sup>133</sup>, aber später auch die Gruppierung der „Gnesiolutheraner“<sup>134</sup>.

## 2.5. Wissenschaft – Theologie – Ethik

Unter Berücksichtigung der eingangs zu diesem Kapitel angedeuteten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in und um Wittenberg von 1518 konnte der Widerstand, mit dem sich nicht nur Melanchthon, sondern zuvor auch schon Luther, Erasmus von Rotterdam und andere gegen die wissenschaftliche Arbeit in der Scholastik gewandt hatten, nicht verwundern. Die in der Wittenberger Antrittsrede von Melanchthon über weite Strecken geführten Angriffe auf sie entsprachen daher jenem kritischen Zeitgeist, der der Renaissance und dem Humanismus innewohnte. Sie reflektierten außerdem auch die Widersprüche, die zwischen dem Alltagsleben der Menschen und den erreichten gesellschaftlichen Entwicklungszuständen einerseits und der Handhabung der kirchlichen Dogmen durch die Scholastik andererseits hervortraten<sup>135</sup>.

---

Universitätsreform und am Beispiel der Helmstedter Universitätsstatuten, in: Themata Leucoreana, Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposions zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 06.-08.12.1996), hg. von dem Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 105-126, hier S. 107: Luthers Haltung zu Aristoteles war keineswegs generell ablehnend. Er begrüßte vielmehr die aristotelische Systematik, Topik und Ethik. Einzig und allein die reine Vernunftsethik in Verbindung mit der Metaphysik ließ er nicht gelten.

<sup>131</sup> Nachdem die thematische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Sittlichkeit in der Scholastik verstreut aus dem Blickwinkel der Dogmatik erfolgt ist, vgl. dazu mit Blick auf die Rolle von Thomas von Aquin für die Systematisierung SCHÖNBERGER, ROLF, Thomas de Aquino. Über die Sittlichkeit der Handlung. Acta Humaniora. Sum. theol. I-IIq 18-21. Übersetzung und Kommentar, Weinheim 1990.

<sup>132</sup> Vgl. Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543), mit den Zusätzen von Smeling, Tilmann (1529, 1532) und Eck, Johannes (Hg.), von FRAENKEL, PIERRE (Corpus Catholicorum 34), Münster 1979.

<sup>133</sup> Vgl. mittelbar dazu Eck, Johannes (1486-1543) im Streit der Jahrhunderte in: Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck vom 13.-16.11.1986 in Ingolstadt und Eichstätt, hg. von ISERLOH, ERWIN (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 127) Münster 1988, S. 180 ff.

<sup>134</sup> WALLMANN, JOHANNES, Das Melanchthonbild im kirchlichen und radikalen Pietismus, in: Themata Leucoreana, Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposions zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 06.-08.12.1996), hg. von dem Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 11-24.

<sup>135</sup> Besonders aufschlussreich zu den Konsequenzen des universitätsreformatoren Ansatzes, der im Übrigen von Luther unterstützt wurde, sind die Ausführungen bei MAGER, INGE, Melanchthons Impulse für das evan-



Melanchthon zeigt in seiner Rede zunächst den Niedergang der Theologie und des humanistischen Bildungsgutes auf. Er verweist auf die Zerstörung und Verwüstung des römischen Reiches durch die Goten und Langobarden und damit auf den Untergang der antiken Literatur, Wissenschaft, Museen und Bibliotheken. So bezeichnet er Gregor lobenderweise als Vorreiter für zunächst die theologischen Bestrebungen an sich, ohne hier den konfessionellen Charakter zu differenzieren. Er tut dies in Verbindung mit dem Hinweis auf den Anteil von Gregor an dem Erhalt schriftlichen Bildungsgutes und dessen weiterführende Beschäftigung damit, so dass Gregor von Melanchthon positiv gesehen wird. Dies ist nicht verwunderlich, da Melanchthon durchaus auch ein zweiseitiges Verhältnis zu Vertretern der Kirche hatte. Dies ist nicht zuletzt bezeugt durch sein positives Verhältnis zu Johannes Reuchlin, der Katholik war. So schreibt Melanchthon über Gregor:

[...] *quo fere tempore Gregorius quem isti Magnum, ego praesultorem καὶ δαδοῦχον theologiae pereuntis voco ceterum eximia vir pietate, Romanam ecclesiam administravit, et infelicissimi saeculi casum, quoad potuit, docendo scribentoque sustinuit. [...] Sub it aetatis nemo, ut videtur, nostrorum hominum fuit, qui aliquid insigne scriptum ad posteros dederit.*<sup>136</sup>

Melanchthon unterscheidet also präzise zwischen jenen Vertretern der Kirche, die sich um die Erhaltung des Wissens und der Zivilisation gekümmert hatten, und anderen, die nach seiner Meinung weniger dafür taten – eine generelle Aburteilung der katholischen Kirche steht für ihn 1518 während seiner Rede (aber auch später) nicht zur Debatte<sup>137</sup>. Was aber im Rahmen der sich ausbreitenden Scholastik erfolgt, schilderte er mit Zorn<sup>138</sup>. Melanchthon bleibt jedoch beim Beklagen der vergangenen und seinerzeit noch aktuellen Zustände nicht

---

gelische Theologiestudium. Verdeutlicht am Verlauf der Wittenberger Universitätsreform und am Beispiel der Helmstedter Universitätsstatuten, in: Themata Leucoreana. Melanchthonbild und Melanchthon-Rezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 105-126, hier S. 107-111. Melanchthon fordert die Abkehr von den bisherigen „barbarischen Kommentaren“ und lud ein zum Studium der genuinen. Durch die schrittweise Verringerung der scholastischen Aristoteles-Vorlesungen ab 1518 kam die Wittenberger Philosophische Fakultät vorläufig beinahe zum Erliegen.

<sup>136</sup> StA III, S. 31.

<sup>137</sup> Dies hing in erster Linie mit Melanchthons Amtsverständnis zusammen. Er vertrat die Ansicht, dass die Gemeinde den Amtsträgern, zu denen auch der katholische Klerus und die priesterlichen Vertreter gehörten, Gehorsam schulden. Dabei akzentuierte Melanchthon den funktionalen Charakter des Amtes, der sich ausschließlich an der vage gehaltenen *pura doctrina* orientierte. Wenn die *doctrina* hingegen nicht beachtet werde – so äußert Melanchthon lediglich mit Bezug auf sein Verständnis von der rechten Amtsführung –, sei dem Laien mit der Bibel in der Hand mehr zu glauben als dem Kleriker ohne Bibel. Vgl. CR 1, Sp. 855; vgl. WINKLER, EBERHARD, Melanchthons Amtsverständnis in seiner Deutung für die lutherische Orthodoxie, in: Themata Leucoreana, Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposions zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 06.-08.10.1996), hg. von dem Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 39-48, hier S. 45 und S. 41: „Diese Ordnung ist im Sinne Melanchthons.“ Vgl. auch Philipp Melanchthon, De ordine politico, CR 11, Sp. 1011-1016, hier Sp. 1011, wo er gleich zu Beginn die kirchliche Zwietracht beklagt: *Etsi magna est senectutis infirmitas, et haec tristissima tempora, Ecclesiarum perturbationes, et ruinae imperiorum, augent grandaevis dolores.*

<sup>138</sup> StA III, S. 32 ff.

stehen, sondern zeigt auch die Zusammenhänge einer solchen scholastischen Verfahrensweise auf:

*Nam cum ad eam usque aetatem, et philosophia tota Graeca fuisset, et sacrorum Latinae litterae, praeter Cyprianum, Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum nullae insignes extarent et Graecorum usum vernaculum sacra occidentis magna ex parte eatenus habuissent, fieri non potuit, quin Graecis contemptis, una quidquid commodi studiis humanis philosophia confert, confert autem longe plurimum, deinde cura sacrorum sensim interiret. Hic casus vere Christianos ecclesiae ritus ac mores, ille studia litterarum labefactavit.*<sup>139</sup>

Hier stellt der Redner einen direkten, wechselseitigen Zusammenhang zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Religion her, weil sich einerseits die Religion aus der Wissenschaft ‚nährt‘ und die Religion andererseits für die Beschäftigung mit der Wissenschaft einen Leitfaden bietet. Für Melanchthon ist also die Anwendung der Wissenschaft gegen die Theologie in seiner Wittenberger Antrittsrede kein akzeptables Thema, und ebenso wenig ist es die Vormundschaft der Theologie gegenüber der Wissenschaft. Beide – so hat er es von Erasmus von Rotterdam kennen gelernt und verinnerlicht<sup>140</sup> – gehören als sich gegenseitig befruchtende Pole unauflöslich zusammen. Gerade aus dieser Einsicht heraus kritisiert er den scholastischen Umgang der Kirche mit der Wissenschaft als der Theologie abträglich.

*Aequius forsitan alterius ruina ferri potuit. Nam et lapsantes litteras, incorrupti ecclesiae ritus, facile instaurare poterant, et bonis litteris, si quae salvae mansissent, liberum erat, ruinosos ecclesiae mores corrigere, animos hominum iacentes excitare, confirmare et in ordinem cogere. At vero sive fato, sive nostro vitio evenit, simul bonae litterae non bonis, prisca pietas ceremoniis, hominum traditionibus, constitutionibus, decretis, capitulis, extravagationibus, glossis δευτερώτων mutata est.*<sup>141</sup>

Melanchthon wendet sich 1518 also gegen die bis dahin unter dem Dach der Kirche betriebene Scholastik nicht, weil er (wie ihm später immer wieder unterstellt wurde) Kirche oder Theologie abschaffen will, sondern weil ihm aus der Notwendigkeit der Wiederherstellung und Verbreitung ethischer Normen und eines sittlichen Lebens deren Reform unerlässlich erscheinen. Die Überwindung der Scholastik zugunsten der Beschäftigung mit den originären Quellen antiker Wissenschaft, vermittelt durch die griechische Sprache, für deren Lehre er nach Wittenberg gekommen war, sieht Melanchthon als eine zwingende Notwendigkeit auch im Interesse der Theologie und ihrer Überzeugungskraft an.

*Atque cum animos ad fontes contulerimus, Christum sapere incipiemus, mandatum eius lucidum nobis fiet, et nectare illo beato divinae sapientiae perfundemur. [...] Hic*

<sup>139</sup> StA III, S. 33.

<sup>140</sup> Vgl. Philipp Melanchthon, Oratio de Erasmo Roterodamo, CR 12, Sp. 264-271.

<sup>141</sup> StA III, S. 33.

*caelestis sapientiae fructus est. Eam igitur quam purissime non interpolatam nostris argutiis colamus.*<sup>142</sup>

Daran knüpft er gleichzeitig ein Bekenntnis und eine Mahnung, die an seinem Festhalten am tatsächlichen religiösen Glauben keinen Zweifel mehr lässt:

*Hoc sane in causa erat cur dicerem usu litterarum destitutam ecclesiam, veram ac germanam pietatem traditionibus humanis alicubi mutasse. Postquam hominum commenta placere coeperunt, et amore operum nostrorum victi, pro manna Beelphegor gustavimus, homines non christol esse coepimus.*<sup>143</sup>

Aus diesem Grunde müsse – so Melanchthons weitere Botschaft in seiner Antrittsrede von 1518 in Wittenberg – zur Wiederherstellung einer tatsächlichen Gläubigkeit, Ethik und somit Tugendhaftigkeit mit dem Ungeist mancher scholastischen Überlieferung gebrochen und eine umfassende Bildungsreform zur Erschließung der – die Theologie stützenden – antiken wissenschaftlichen Quellen eingeleitet werden. Es ist also durchaus kein Zufall, dass er bereits in der Überschrift seiner Antrittsrede das Gerundivum „corrigendis“ verankert und damit die Zuhörenden auf seine Botschaften vorab aufmerksam macht.

## 2.6. Fazit: Tugendethische Perspektiven eines neuen Menschenbildes

Die große Wirkung, die Melanchthons Antrittsrede an der Wittenberger Universität 1518 erzielte, warf die Frage nach den Gründen hierfür auf. Im vorangestellten Text dieses Kapitels sind diese sowohl bezogen auf die historische Periode als auch auf die Verhältnisse jener Zeit in Europa, konkret in Deutschland und Wittenberg, erörtert worden. Nicht berücksichtigt wurde an dieser Stelle die Persönlichkeit Melanchthons, mit der diese Wirkung hätte in Verbindung gebracht werden können. 1518 war er als 21-Jähriger in der Öffentlichkeit kaum bekannt gewesen, und Biographiker verweisen auch immer wieder auf sein geringes Charisma, von dem die große öffentliche Ausstrahlung nicht hätte ausgehen können<sup>144</sup>. Die Ursachen für die durch seine Rede ausgelöste Begeisterung mussten somit in seiner Rede selbst und der latenten Erwartungshaltung junger, reformbereiter Intellektueller an den Ausbildungsstätten Deutschlands liegen. Und in der Tat standen sowohl die Scholastik – wie hier auch seitens Melanchthons aufgezeigt worden war – als auch das Moralverhalten der katholischen Kirche in der Kritik (dies zwar noch vorsichtig, aber doch vernehmbar), und Luthers Thesenanschlag an der Schlosskirche zu Wittenberg erregte bereits 1517 Aufsehen. Melanchthon

<sup>142</sup> StA III, S. 40.

<sup>143</sup> StA III, S. 41.

<sup>144</sup> Vgl. SELGE, KURT-VIKTOR u. a., Philipp Melanchthon 1497-1997. Drei Reden, vorgetragen am Melanchthon-Dies der Theologischen Fakultät in der Humboldt-Universität zu Berlin, Heft 87, MEYER, HANS (Hg.), 23.04.1997, S. 3-71, hier S. 10. Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München, 1997; vgl. RHEIN, STEFAN (Hg.), Melanchthon neu entdeckt, Stuttgart 1997.

jedoch, der in seiner Antrittsrede in Wittenberg darauf nicht einging, berührte mit seinem vorgetragenen Thema aber genau jenen durch Luther in Wittenberg gereizten Nerv, der die ‚moralische Verwerflichkeit‘ menschlichen Handelns im Namen der Kirche betraf. Und insofern bediente seine Rede völlig unabhängig von Luther nicht nur diese Kritik, sondern deckte die Ursachen für verloren gegangene Tugenden auf. Entscheidend für die Resonanz auf seine Antrittsrede war aber wohl vor allem, dass der recht unbekannt Redner einen Ausweg durch ein neues Programm aufzeigte, das der Tugend wieder zu jenem ihr gebührenden Platz verhelfen sollte, den sie einstmals innerhalb der ursprünglichen, ‚unverfälschten Religion‘ eingenommen hatte.

Melanchthon war davon überzeugt, dass mit einem wissenschaftlichen Studium, welches sich der Wahrhaftigkeit verpflichtet fühlte, auch moralische Bildung einhergehe. In einer Widmung zu Otto Beckmann schrieb er, dass nichts wirkungsvoller sei, um in Gesinnung und Charakter einen Wandel herbeizuführen, als die Wissenschaften<sup>145</sup>.

Dieses Credo des Humanismus impliziert eine stufenweise, aber enge Verknüpfung von Wissenschaft, Bildung und Tugend. Um gemäß den Tugenden ein sittliches Leben führen zu können, erscheint für Melanchthon – wie im Vorangegangenen dargestellt – die Erschließung der ‚wahren‘ antiken Wissenschaften durch das Griechische als eine unabdingbare Voraussetzung. Dies ist aber nur durch ein dementsprechend umgestaltetes Studium, das sich den vor-lateinischen Originalquellen zuwenden sollte, möglich. Deshalb empfiehlt er den Studenten:

*Sed ex optimis optima selige, eaque cum ad scientiam naturae, tum ad mores formandos attinentia. In primis hic eruditione Graeca opus est, quae naturae scientiam universam complectitur, ut de moribus apposite ac copiose dicere queas. Plurimum valent Aristotelis Moralia, Leges Platonis, Poetae, atque ii sane, qui et optimi sunt, et in hoc legi possunt, ut animos erudiant.*<sup>146</sup>

Bei diesem aufgezeigten Weg zur Tugend durch Bildung bleibt Melanchthon jedoch nicht stehen, sondern umreißt gleichermaßen das perspektivische Ziel, zu dem die Schritte gelenkt werden sollen: den tugendhaften, sich sittlich verhaltenden Menschen seiner Zeit.

*[...] tum in epistola ad Titum sedulo a christiani hominis doctrina exigit, ἀδιαφορῶν integritatem, hoc est, ne lubrica sit fides. Deinde σεμνότητά mundiciem, hoc est, ne alienis litteris improbe sacra contaminemus. [...] Proinde qui divinis initiari volet, Adam illum veterem exuat oportet, ut incorruptibilem Adam induat [...].*<sup>147</sup>

Bei diesem Bildentwurf eines tugendhaften Menschen blieb Melanchthon 1518 unscharf den bisherigen theologischen Konturen hierzu verhaftet, wenngleich er auf die Aussagen des Apostels vor der Zeit der Dogmenformulierung und Scholastik zurückgriff. Was Tugend sei

<sup>145</sup> Vgl. CR 1, Sp. 53.

<sup>146</sup> StA III, S. 39

<sup>147</sup> StA III, S. 40 f.

und wie ein tugendhaftes, sittliches Leben nach den Grundprinzipien des Humanismus anders als im Mittelalter konkret auszusehen habe, ließ er offen<sup>148</sup>. Es ist nicht überliefert, ob er bewusst oder unbewusst hierauf keine neuen Antworten gab. Jedoch kann angenommen werden, dass er sehr wohl um die Einbettung von Sittlichkeit und Tugend in die Ethik wusste, die zur Zeit seiner Wittenberger Antrittsrede in Unterscheidung von der Scholastik noch nicht endgültig anders definiert worden war und vor deren alleiniger Begründung durch den Humanismus der Renaissance man sich in Deutschland noch lange scheute. Die Aufgabe, eine neue Ethik kategorial zu bestimmen und mit einer reformierten Theologie in Einklang zu bringen, stand Melanchthon mit Luthers Hilfe noch bevor. Dazu jedoch mussten zunächst die Grundzüge dieser reformierten Theologie neu bestimmt werden – eine Arbeit, die Melanchthon bald nach seiner Wittenberger Antrittsrede von 1518 in seinen ‘Loci’<sup>149</sup> bewältigte, um sich dann anschließend trotz oder gerade wegen der Wirren seiner Zeit, in die auch er hineingeraten war, dem Entwurf einer neuen Ethik zuzuwenden, in deren Zentrum der aristotelische Gerechtigkeitsbegriff stehen wird. In seiner Antrittsrede sprach er sich, den Studenten und dem Lehrkörper für diesen, damals noch perspektivischen, anstrengenden und auch sehr unruhigen Weg der Erziehung junger Menschen zur Tugend und Sittlichkeit Mut zu:

*Paucis annis prodiere in lucem, qui vobis et exemplo et stimulo sint: Videor enim videre mihi tacitus aliquot locis reflorescere Germaniam, planeque moribus et communi hominum sensu mitescere [...].*<sup>150</sup>

### 3. Oratio de studiis linguae Graecae<sup>151</sup>

#### 3.1. Der Anlass für die Rede

Melanchthon war bereits über 50 Jahre alt, als er diese Rede schrieb, die von seinem Schüler, Vitus Winshemius (Vitus Oertel, geb. 1501) vorgetragen wurde. Für beide – Lehrer wie Schüler – hatte der Spracherwerb während der Ausbildung junger Menschen einen außerordentlich hohen Stellenwert, um überhaupt zu Bildung gelangen zu können. Bildung aber sah insbesondere Melanchthon als die entscheidende Voraussetzung zur Erlangung von Tugenden

<sup>148</sup> WIEDENHOFER, SIEGFRIED, Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe. Für Joseph Ratzinger zum 70. Geburtstag, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.) (Melanchthonschriften der Stadt Bretten, Band 5), Stuttgart 2000, S. 49-65, hier S. 51: „Historisch gesehen irritiert, dass Melanchthon im Transformationsprozeß der antik-mittelalterlichen in die neuzeitliche Philosophie und Theologie eine geradezu gegensätzliche Rolle zugewiesen werden könnte. Er kann nämlich sowohl als Vertreter von Rationalismus, Deismus und Aufklärung als auch als Rückfall in die Scholastik und den Katholizismus verstanden werden.“

<sup>149</sup> Vgl. SCHÄFER, ROLF, Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci (Beiträge zur historischen Theologie 29), Tübingen 1961.

<sup>150</sup> StA III, S. 42.

<sup>151</sup> STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Melanchthons Werke, Studienausgabe Band 3 (StA III), Gütersloh 1961, S. 135-148.

und zur Führung eines sittlichen Lebens an<sup>152</sup>. Zwar hatte er diese Auffassung bereits während seiner Wittenberger Antrittsrede 1518 verkündet, doch verknüpfte er sie nach dem Beginn seiner Freundschaft mit Luther in zunehmendem Maße mit der Forderung, sich das Evangelium zu Eigen zu machen, um die darin enthaltene christliche Ethik zu verinnerlichen. Für beide Zielstellungen – Erlangung von Bildung und Aneignung der christlichen Ethik – war der Spracherwerb unerlässlich, und vor allem das Griechische erschloss die reichen antiken Quellen. Deshalb hatte Melanchthon zeit seines Lebens dieser Sprache den Vorzug vor der lateinischen und hebräischen gegeben und seine Schüler nachdrücklich zu ihrem Erwerb aufgefordert. Diesem Zweck diente auch die von Winshemius im Auftrag von Melanchthon 1549 vorgetragene Rede ‘Oratio de studiis linguae Graecae’<sup>153</sup>.

Obwohl die historischen Ereignisse und die daraus resultierende gesellschaftliche Atmosphäre in Deutschland keinen unmittelbaren Einfluss auf die Erarbeitung und den Vortrag des Textes hatten, war dieser doch – vermittelt über Melanchthons Lebenssituation und Befindlichkeit – zu jener Zeit gegeben. Vergeblich hatte er sich durch verschiedene Initiativen immer wieder um eine Übereinstimmung beider kirchlicher Gruppierungen – der katholischen wie protestantischen – um ein gemeinsames Glaubensbekenntnis bemüht<sup>154</sup>. Dabei setzten sich die Kontrahenten intensiv mit den biblischen Texten der Kirchenväter auseinander, ohne zu einem gemeinsamen Ergebnis zu kommen. Während sich die katholische Seite vorrangig auf die in lateinischer Sprache übersetzten Texte stützte, verwies Melanchthon immer wieder auf die jenen zugrunde liegenden griechischen Originalschriften. Eine Zusammenstellung der wenigen übereinstimmenden Positionen, aber vor allem der beidseitigen Gegensätze erfolgte nach dem Reichstag in Regensburg, der 1541 durch Karl V. einberufen worden war<sup>155</sup>. Spätestens seit der Erstellung dieses Dokumentes (auch als ‚Regensburger Buch‘ bezeichnet), an dem Melanchthons Briefpartner Martin Bucer und der katholische Theologe Johannes Gropper maßgeblich beteiligt waren, hatte Melanchthon die Hoffnung auf eine Einigung beider Konfessionen aufgegeben. Hierüber sowie durch die sich häufenden, von weltlichen und religiösen Motivationen getragenen kriegerischen Auseinandersetzungen in den verschiedensten Teilen Europas war er außerordentlich bedrückt<sup>156</sup>.

<sup>152</sup> Vgl. dazu WRIEDT, MARKUS, Die Autorität der Kirchenväter in der Debatte um die Bildungsreform zu Beginn der Reformation, in: GRANE, LEIF u. a. (Hgg.), *Auctoritas patrum II*. Mainz 1998, S. 261-279.

<sup>153</sup> Vgl. dazu PETER, WALTER, Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“ (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110), 1999, S. 191-208.

<sup>154</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: BUCK, AUGUST (Hg.), *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Wiesbaden 1984, S. 155-180.

<sup>155</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 132 ff.

<sup>156</sup> Vgl. SCHWAB, HANS-RÜDIGER, Philipp Melanchthon – Der Lehrer Deutschlands, 2. Auflage, München 1997, S. 193 ff.

Hinzu kamen auch Schicksalsschläge im persönlichen Umfeld. So war am 18. Februar 1546 Luther, sein engster Freund und (bezogen auf das Evangelium) ‚Lehrmeister‘ gestorben; vier Tage später hielt Melanchthon an seinem Grabe außerordentlich bewegt die Leichenrede ‘Oratio in funere D. Martini Lutheri’ in der Schlosskirche zu Wittenberg. Im gleichen Jahr musste seine Universität in Wittenberg kriegsbedingt vorübergehend (bis zum Juli 1547) geschlossen werden, und er selbst siedelte während dieser Zeit nach Zerbst über<sup>157</sup>; 1547 flüchtete er wegen des Schmalkaldischen Krieges nach Magdeburg und bemühte sich an verschiedenen Orten Deutschlands um die Sicherung der Wittenberger Universität. Damit hatten ihn die kriegerischen Auseinandersetzungen in Deutschland unmittelbar persönlich erreicht und beeinträchtigten sein humanistisches und theologisches Engagement wesentlich. Hinzu kam, dass 1547 auch seine Tochter Anna nach einer unglücklichen Ehe verstarb, weshalb sich Melanchthon persönliche Vorwürfe machte<sup>158</sup>.

Sowohl die unter dem Deckmantel eines Glaubensstreites verborgenen kriegerischen Auseinandersetzungen in Europa als auch die persönlichen Schicksalsschläge vertieften Melanchthons Suche nach menschlichen Lebenszielen und -inhalten, nach den Grundlagen des christlichen Glaubens, und verstärkten seine Hinwendung zur Ethik. Die aus dieser Situation heraus verständliche Suche nach Stabilität, Halt und Kraft festigte seine Überzeugung davon, dass der von ihm stets vertretene Humanismus nur auf der Basis einer christlichen Ethik zu einem sittlichen Leben führen könne<sup>159</sup>. Beides aber – so schloss sich für Melanchthon wiederum seine Gedankenfolge – ist allein durch die Erforschung der antiken Quellen, der Anfänge des Christentums möglich. Und trotz seiner 1549 gegenüber 1518 deutlicheren Akzentuierung der Theologie verstärkte er eher die Forderung nach dem Erlernen der griechischen Sprache, als dass er diese unter Hinweis auf die lateinischen Kirchenquellen abgemindert hätte<sup>160</sup>.

In der ‘Oratio de studiis linguae Graecae’ von 1549 begründete er seine diesbezüglich unverminderte Forderung gegenüber den Studenten.

---

<sup>157</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 166 ff.

<sup>158</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 166 ff.

<sup>159</sup> Vgl. bereits SCHARFF, PHILIP, Melanchthon’s Theology (Reformed Quarterly Review 34), 1887, S. 294-300.

<sup>160</sup> Vgl. RHEIN, STEFAN, Philipp Melanchthon als Gräzist, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 53-69.

### 3.2. Alte Sprachen als Wort Gottes

Melanchthon trägt 1549 sein unverändertes Anliegen wie folgt vor:

*Cum igitur praesentis temporis atque officii ratio mihi hoc munus imponat, ut in hoc consessu brevem orationem habeam, non aliud argumentum deligere volui, quam ut ad Graecae linguae et litteraturae, quam profiteor, studium adulescentes adhortarer, etsi id minus commodo a me fieri posse intellego.*<sup>161</sup>

So nutzt er also auch diese Gelegenheit, einem seiner wesentlichen Lebensziele seit seiner Wittenberger Antrittsrede von 1518 Nachdruck zu verleihen<sup>162</sup>. Ebenso wie damals verknüpft Melanchthon die Bedeutung des Erwerbs des Griechischen mit seiner festen Überzeugung vom Kausalzusammenhang Wissenschaft – Bildung – Tugend. Allerdings stellt er die Aufforderung, Griechisch zu erlernen, in eine bedeutend engere Beziehung zur Theologie, als er es seinerzeit, 30 Jahre zuvor, getan hatte<sup>163</sup>. 1518 stand Melanchthon noch stärker unter dem Einfluss des durch Reuchlin und Erasmus von Rotterdam vertretenen Humanismus und hatte sich dem Evangelium noch nicht mit jener Tiefe und Überzeugung gewidmet, wie dies später, während seiner Freundschaft mit Luther geschah. Die alten Sprachen seien Melanchthon zufolge nicht nur ein Schlüssel zur Wissenschaft, sondern vor allem zum Verständnis der Lehre Gottes<sup>164</sup>.

Die überragende Bedeutung dieses Zusammenhangs für das Leben der Menschen überhaupt versucht Melanchthon zu erläutern:

*Nam primum ut de doctrina verae religionis ac pietatis agamus, tradidit nobis clementissimus et optimus Deus, pater domini ac redemptoris nostri Iesu Christi, immensum thesaurum doctrinae sacrae.*<sup>165</sup>

Anschließend legt Melanchthon dar, warum diese göttliche Lehre für die Menschen tatsächlich einen Schatz darstelle, der an Wert für ihr Leben nicht zu übertreffen sei. Dann beantwortet er die Frage, auf welchem Wege Gott den Menschen seine Lehre als Geschenk vermittele<sup>166</sup>:

*Misit ad nos eiusdem doctrinae nuntios ac ministros, primum sanctos patres ac prophetas; misit tandem aeternum atque unicum filium suum, dominum ac redemptorem nostrum Iesum Christum, ut is victima pro peccatis nostris fieret ac nos de eadem voluntate*

<sup>161</sup> Vgl. StA III, S. 137.

<sup>162</sup> Vgl. STUPPERICH, ROBERT, Philipp Melanchthon. Gelehrter und Politiker, Göttingen 1996, S. 19 ff.

<sup>163</sup> Vgl. RHEIN, STEFAN, Philipp Melanchthon als Gräzist, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 53-69.

<sup>164</sup> Vgl. WALTER, PETER, Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte 110), 1999, S. 191-208.

<sup>165</sup> StA III, S. 137.

<sup>166</sup> Vgl. MAURER, WILHELM, Geschichte und Tradition bei Melanchthon, in: CLARK FRY, FRANKLIN (Hg.), Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stuttgart 1967, S. 167-191.



*aeterni patris edoceret, eumque hominem fieri, humana voce nobis loqui et quidem aeterni patris verbum vocari voluit, ut doctrinam ipsius praecipue nobis commendaret.*<sup>167</sup>

Melanchthon lässt seinen Studenten weiter berichten, dass Gott die Aufgabe, seine Lehre zu verbreiten, nach Christus den Aposteln und deren Schülern übertragen habe. Sie sollten von dem unvorstellbaren Reichtum der göttlichen Lehre auf der ganzen Welt predigen, um die Herzen der Menschen mit Glück zu erfüllen, was auch das Ziel seiner Ethik impliziert. Und anschließend setzt er fort:

*Hanc vero felicitatem tantam ut consequi possimus, amare et magni facere omnia instrumenta debemus, per quae iste thesaurus comparatur, inter quae linguarum cognitio merito prima censetur [...].*<sup>168</sup>

Wie zum Beweis der großen Bedeutung, die Gott der Sprache zur Verkündung seiner Lehre beimisst, erinnert Melanchthon an die Ausgießung des Heiligen Geistes zum Pfingstfest, der die anwesenden Jünger sofort in die Lage versetzt, diese Lehre in allen Sprachen der damaligen Welt zu predigen<sup>169</sup>. Damit aber – so Melanchthon – sei die Rolle, die Funktion, die jene den Jüngern von Gott übertragenen, verschiedenen Sprachen auszuüben hätten, klar definiert:

*Apparuit tunc Spiritus sanctus sub specie flammae ac linguarum, et prima illius virtus atque efficacia in illa varietate linguarum sese ostendit Deo per hoc ipsum significante, qualem ecclesiam et quale regnum et quo modo inter homines congregaturus esset nempe per doctrinam, cuius ministra lingua esset futura.*<sup>170</sup>

Die Sprache der Menschen sei also eine Dienerin der göttlichen Lehre, der Theologie, und insofern habe sie einen über die bloße Funktion, Verständigungsmittel zu sein, weit hinaus reichenden Wert.

In dieser Klarheit hat Melanchthon zuvor die Rolle der Sprache noch nicht an die Theologie geknüpft und sie Letzterer untergeordnet. Es gibt auch keine erkennbaren Indizien dafür, dass Melanchthon absichtlich die Bedeutung der Sprache überhöht hätte. Eher kann man davon ausgehen, dass er in der Sprache tatsächlich eine „Dienerin“ der göttlichen Lehre<sup>171</sup> und somit der Theologie sah:

*Cum igitur aliter hoc tantum bonum accipere non possimus, quam beneficio sermonis et linguae et, ut divus Paulus ait, fides est ex auditu, merito magni facere debemus istam nobilem arcam, in qua tantus thesaurus repositus asservatur [...].*<sup>172</sup>

<sup>167</sup> StA III, S. 137 f.

<sup>168</sup> StA III, S. 138.

<sup>169</sup> Vgl. dazu MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 162 ff.

<sup>170</sup> StA III, S. 139.

<sup>171</sup> Vgl. dazu MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 202 ff.

<sup>172</sup> StA III, S. 139.

Dass für Melanchthon dann aber auch die Verpflichtung eingeschlossen ist, Sprachen zu erlernen, um die Lehre Gottes verstehen und weitertragen zu können, unterstreicht er mit Nachdruck: *Quanta vero et quam taetra ingratitude est tanta dona divina neglegere, quanta infelicitas his exidere ac frustrari!*<sup>173</sup>

Nachvollziehbar wird Melanchthons Argumentation als Schlussfolgerung dann, wenn man die von ihm gesetzte Prämisse, die Sprache sei eine „Dienerin“ der Theologie, akzeptiert. Unter einer solchen Voraussetzung aber stellt der Erwerb jener konkreten Sprachen, in denen die Lehren Gottes am unverfälschtesten gefasst würden, eine ethische Norm dar, um den rechten Weg hin zu einem tugendhaften Leben erkennen zu können. Wenngleich 1549 aus dominanterer christlicher Überzeugung heraus als noch 1518, demonstriert Melanchthon mit seiner Rede unverändert seine lebenslange Auffassung, dass nur derjenige zur Bildung und Sittlichkeit gelangen werde, der sich dem Erwerb der alten Sprachen, vor allem dem Griechischen, zuwende, was er als christliche Pflicht ansieht<sup>174</sup>.

### 3.3. Griechisch als die Alma von Ethik und Evangelium

Nachdem Melanchthon begründet hat, warum die Sprache grundsätzlich als eine „Dienerin“ der Theologie anzusehen sei, geht er konkret auf den Stellenwert des Griechischen ein. Für ihn stand außer Zweifel, dass das Griechische die wichtigste unter den Sprachen sei, was er wie folgt darlegt:

*Porro inter linguas Graeca, sive multiplicem doctrinam spectemus, quam Deus per hanc linguam humano generi impertivit, seu suavitatem atque elegantiam, facile primum locum obtinebit. Nam primum huic linguae Deus novum testamentum, hoc est eam doctrinam, cuius ad nos nuntium ac doctorem aeternum filium suum misit, concredidit.*<sup>175</sup>

Zwar leitete Melanchthon in seiner Rede die herausragende Rolle des Griechischen unter allen anderen Sprachen offiziell aus dem Willen Gottes her, doch benennt er daneben noch einen anderen, sehr weltbezogenen Grund: Wenn man an einer massenhaften und geographisch weiten Verbreitung der christlichen Lehre interessiert war, musste man sich dazu auch der damals am weitesten verbreiteten Sprache bedienen – dies aber war die griechische, sowohl in Europa als auch in Kleinasien. Es war also geradezu selbstverständlich, dass die ersten schriftlichen Fassungen der seinerzeit noch neuen christlichen Lehre auf Griechisch

<sup>173</sup> StA III, S. 139.

<sup>174</sup> Vgl. RHEIN, STEFAN, Philipp Melanchthon als Gräzist, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 53-69.

<sup>175</sup> StA III, S. 139.

erfolgten. Melanchthons Verweis auf Gottes Willen, gerade dieser Sprache eine besondere Bedeutung beizumessen, wird dadurch doch wesentlich abgeschwächt.

Die Rolle des Griechischen für die Abfassung, Verbreitung und Aneignung der christlichen Lehre war also historischer Natur. Er erwähnt noch andere Gründe:

*Huc accedit, quod haec natio postea quoque primae ecclesiae ac purioris doctrinae doctores atque interpretes complures habuit pios ac santos; qui cum historiam primum nascentis ecclesiae fideliter descripserunt tum vero eruditae interpretationibus eandem doctrinam sacram utiliter illustrarunt.*<sup>176</sup>

Daher warnt Melanchthon davor, sich dem Erwerb der griechischen Sprache zu entziehen, denn dann verlöre man nicht nur die unverfälschte Einsicht in die Anfänge der Kirchengeschichte, sondern auch viele ursprüngliche Erläuterungen der christlichen Lehre. Dieser Verlust – so Melanchthon – sei nicht durch spätere Übersetzungen kompensierbar, da solche nicht fehlerfrei seien:

*Quam dulce igitur est, immo vero quanta felicitas est posse cum filio Dei, cum evangelistis et apostolis ipsis, cum divo Paulo absque interprete loqui et veras vivasque audire ac reddere voces!*<sup>177</sup>

Und vorwurfsvoll wendet sich Melanchthon noch einmal an jene, die trotz seiner intensiven Argumentation dem Erwerb der griechischen Sprache immer noch zurückhaltend gegenüber stehen sollten: Viele würden oft „mehrere barbarische Sprachen“ allein aus reiner Gewinnsucht oder aus Buhlschaft um den direkten Kontakt mit einem fremdländischen Herrscher erlernen<sup>178</sup>.

*[...] quanto magis aeternae felicitatis ac salutis cura nos incitare debet, ut linguam omnium dulcissimam et cum tot pulcherrimarum artium magistram tum vero caelestis doctrinae nuntiam atque aeternae salutis et tantorum beneficiorum divinorum conciliatricem amplectamur!*<sup>179</sup>

Dieser mahnende Akzent der Rede von 1549, der die Theologie als ein verpflichtendes Moment zum Erwerb der griechischen Sprache in den Mittelpunkt rückt, um zu einem tugendhaften Leben und somit zu „ewigem Heil“ gelangen zu können, war in der Wittenberger Antrittsrede von 1518 noch nicht so deutlich hervorgetreten. Die intensive Beschäftigung mit der Theologie und die vielfältigen konfessionellen und weltlichen Auseinandersetzungen der zurückliegenden 30 Jahre hatten Melanchthons Denken und Argumentieren nachhaltig verändert. Auch 1518 ermunterte er die Studenten und den Wittenberger Lehrkörper sehr stark zum Erwerb der griechischen Sprache. Damals jedoch stand für die Begründung seines

<sup>176</sup> StA III, S. 140.

<sup>177</sup> StA III, S. 140

<sup>178</sup> StA III, S. 140 f.

<sup>179</sup> Vgl. StA III, S. 141.

Anliegens aus humanistischer Sicht die Erschließung der Wissenschaften im Vordergrund – jetzt jedoch, 1549, räumt er dieser trotz aller anhaltenden Wertschätzung im Kontext mit der Theologie nur eine sekundäre Position ein.

Melanchthon argumentiert in seiner Rede, dass es nicht zufällig die griechische Sprache gewesen sei, in der die christliche Lehre zuerst und unverfälscht erfasst und verbreitet wurde. Gott habe sich zu diesem Zweck das Griechische gezielt ausgewählt. Auf diese Weise relativiert Melanchthon das historische Argument:

*Cum enim haec lingua iam ante doctrinam morum, disciplinae et humanitatis, hoc est legis divinae, contineret cum optimarum artium vitaeque humanae summe necessariorum magistra esset, cum rerum gestarum et historiae mundi ταμείον, voluit Deus et hunc thesaurum per eiusdem linguae ministerium humano generi impertiri, ut ostenderet inter cetera beneficia sua hoc beneficium vel praecipue expetendum atque amplectendum esse.*<sup>180</sup>

Damit gesteht Melanchthon der antiken griechischen Sprache in enger Anlehnung an seine humanistische Überzeugung zu, dass sie bereits vor dem Entstehen des Evangeliums für alle Menschen ethische Grundsätze eines sittlichen Lebens vermittelt und ein verknüpfendes Band zwischen den Wissenschaften, der Bildung und der Tugendethik darstellt. Diesen „fruchtbaren Boden“ habe Gott nutzen wollen und deshalb diese Sprache der antiken Wissenschaften auch zur Vermittlung seiner Lehre auserkoren<sup>181</sup>.

Melanchthon weiß, dass (obwohl wünschenswert) nicht alle Menschen Griechisch erlernen und dadurch auf dem direkten Wege zur Tugend gelangen können. Deshalb fordert er aber jene besonders dazu auf, die sich mit den Wissenschaften und der Ausbildung junger Menschen beschäftigen; diese kämen als Vermittler an die Sprachkundigen zu allererst in Frage. Er begründet diese Auffassung wiederum aus theologischer Sicht wie folgt:

*[...] ita dum arithmeticae, musicae, doctrinae de motibus caelestium corporum, de natura rerum, medicinae, morum, legum atque officiorum civilium aliarumque dulcissimarum artium doctrinam per hanc nobis linguam suppeditat, ab eadem nos quoque vult petere doctrinam de aeternis suis bonis, quam una cum ipsis bonis nobis praecipue cupit*

Dass Gott über seine auserwählte „Dienerin“, die griechische Sprache, den Menschen aber auch viele praktische und lebensnotwendige Erfahrungen zugänglich macht, erläutert Melanchthon unter Bezug auf das Ursprungswissen der Antike:

*Nam ex qua alia lingua, quae quidem nobis nota esse potest, tu mihi petes omnes paene partes philosophiae? Quae enim alia, ut de his primis artibus dicendi et ratiocinandi iam taceam, habet eruditiores aut illustriores scriptores doctrinae de motibus caelestium*

<sup>180</sup> StA III, S. 141.

<sup>181</sup> Vgl. RHEIN, STEFAN, Philipp Melanchthon als Gräzist, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipps Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 53-69.

*luminum, de natura rerum, de valetudine corporum nostrorum ac remediis morborum?  
Ex qua alia historiam imperiorum et rerum gestarum totius mundi petemus?*<sup>182</sup>

Melanchthon betont die Einmaligkeit der griechischen Sprache hinsichtlich des menschlichen Wissens und der Wissenschaft auch dadurch auf besondere Weise, indem er auf einen theologisch-historischen Zusammenhang aufmerksam macht: Dort, wo (historisch zurückblickend) die Geschichte der heiligen Bücher aufhöre, beginne die griechische Geschichte<sup>183</sup>. Eine solche ununterbrochene Darstellung der Geschichte biete ausschließlich das Griechische und keine andere Sprache der Welt außer ihr. Und – so Melanchthon – außer beim Römer Livius böten die nachfolgenden Sprachen nur unvollständige, unbrauchbare Übersetzungen der Wissenschaften und der Geschichte der Antike. Dass aber gerade eine unverfälschte Darstellung der Weltgeschichte seit der Antike für die Geistesbildung und Erziehung außerordentlich wichtig sei, wüssten jene besonders gut, die sich um die Erklärung der Streitfragen der Wissenschaften bemühen. Hierfür nennt Melanchthon ein Beispiel:

*Iam quis nescit fontes legum partim ex historia imperiorum et gubernationis, partim ex doctrina de moribus, quam ethicen vocant, oriri ac promanare? Quorum utrumque ex lingua Graeca requirendum esse supra ostensum est. Quid vero aliud est professio iuris absque his philosophiae fontibus quam manca et inerudita quaedam τριβή? Porro totam doctrinam mathematicam ne quidem aliunde quam ex Graeca lingua petere possumus.*<sup>184</sup>

Und daraus leitet Melanchthon den überzeugenden Hinweis für seine Zuhörer ab, dass es zwischen dem Lernen der Sprache, der anspruchsvollen Literatur und der (wahren) christlichen Lehre einen engen Wirkungszusammenhang gebe. Erst wenn man mittels des Griechischen das frühe Evangelium unverfälscht erschließen könne, folge daraus eine bessere, wahrheitsgetreue Erkenntnis aller Wissenschaften („freien Künste“). Somit wäre zu schlussfolgern – meinte Melanchthon –, dass durch eine fehlerhafte Sprache auch die Wissenschaft selbst verfälscht werde:

*Quod ita fieri non est ut miremur. Non enim aliud est instrumentum magis proprium vel pulchrius universae doctrinae quam oratio pura et perspicua.*<sup>185</sup> [...] *Recte igitur sermo a Platone vocatur seminarium doctrinae.*<sup>186</sup>

<sup>182</sup> StA III, S. 143.

<sup>183</sup> StA III, S. 143.

<sup>184</sup> StA III, S. 144.

<sup>185</sup> StA III, S. 146.

<sup>186</sup> StA III, S. 145.

### 3.4. Die alten Sprachen und die Theologie

Melanchthon war in seiner Rede von 1549 zunächst davon ausgegangen, dass Gott der Sprache die Rolle einer „Dienerin“ bei der Erkenntnis und Vermittlung des Evangeliums und der Wissenschaften zugewiesen habe. Seit seiner Antrittsrede von 1518 gab es für den „Praeceptor Germaniae“ nach wie vor keinen Zweifel daran, dass die beste „Dienerin“ in diesem Sinne die griechische Sprache sei<sup>187</sup>. Im Voranstehenden wurde auf seine Begründungen hierfür eingegangen. Warum aber nicht auch andere Sprachen diese herausragende Position einnehmen konnten, wurde noch nicht erörtert. Melanchthon hat jedoch auch hierzu durch einige Vergleiche mit anderen Sprachen selbst Stellung bezogen.

An verschiedenen Stellen seiner Rede sprach Melanchthon in Unterscheidung zum Griechischen von „ungelebten“ oder sogar „barbarischen“ Sprachen, ohne solche zunächst im Einzelnen zu benennen<sup>188</sup>. Grundsätzlich jedoch waren diese für ihn solche, die keine oder nur verfälschte Auskünfte über die antiken Wissenschaften und das frühe Evangelium geben. Ihr Erwerb – so Melanchthons Auffassung – sei Zeitvergeudung, führe nicht zum Ziel, nämlich nicht zu Bildung und einem sittlichen Leben gemäß der christlichen Ethik<sup>189</sup>.

In besonderer Weise aber wendet er sich nun gegen schlechte Übersetzungen griechischer Quellentexte in das Lateinische, vor allem auch in das Arabische: *Arabum vero scripta in hoc genere, ut horridiora sunt ac minus integra, ita et erroribus ac magicis superstitionibus referta.*<sup>190</sup>

Bei diesem vernichtenden Urteil stützt sich Melanchthon auf den von ihm durchaus geschätzten Avicenna, der nach seiner Auffassung zugegeben hat, von Galen abgeschrieben zu haben. Und ebenso seien nach Melanchthons Meinung andere Araber, aber auch die Römer verfahren: Alle hätten aus den griechischen Quellen geschöpft und selbst kaum neue Erkenntnisse zutage gebracht. Diese Behauptung stützte er vor allem durch das Beispiel Galens, der seine medizinischen Erfahrungen zwar in Griechisch klar und deutlich niedergelegt habe, jedoch seien diese durch viele Übersetzungen in andere Sprachen so überlagert

<sup>187</sup> Vgl. MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Band 1: Der Humanist, Göttingen 1967.

<sup>188</sup> Vgl. BORNKAMM, HEINRICH, Evangelium und Humanismus, in: Philipp Melanchthon 1560-1960, 's-Gravezande 1961, S. 7-15.

<sup>189</sup> Vgl. MAURER, WILHELM, Geschichte und Tradition bei Melanchthon, in: CLARK FRY, FRANKLIN (Hg.), Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung, Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stuttgart 1967, S. 167-191.

<sup>190</sup> StA III, S. 144.

worden, dass ihr Sinn und Gehalt kaum noch erkennbar sei<sup>191</sup>. Melanchthon beschreibt eine solche, zurzeit seiner Rede 1549 noch gegebene Situation wie folgt:

*Peperit ea inscitia linguae, ut solet, multos noxios errores, quibus haec doctrina multipliciter superiori aetate contaminata fuit et quibus repurgandis etiam hodie homines docti non minus occupati sunt, quam Hercules olim in Augiae stabulo repurgando fuit.*<sup>192</sup>

Immer wieder bezog Melanchthon diese von ihm beklagte Situation darauf, dass jene Zeiten und Völker, die das Griechische vernachlässigt hätten, als „barbarisch“ zu bezeichnen seien. Als ein besonders abschreckendes Beispiel hierfür benennt er die Sprache von Mohammed im Koran – also die einer anderen Religion und dessen Magnaten: *Quam monstrosa, quam distorta est oratio Mohameti in Alcorano: non hominem, immo ne bovem quidem, sed Plutonem ipsum ex infernalibus tenebris boare ac feralem vocem edere putes.*<sup>193</sup>

Insgesamt besteht Melanchthon also auch noch Jahrzehnte nach seiner Wittenberger Antrittsrede von 1518 auf der herausragenden Bedeutung des Griechischen gegenüber anderen Sprachen. Man gewinnt jedoch bei seinen ‚Vergleichen‘ mit dem Lateinischen oder Arabischen den Eindruck von einer eher einseitigen, hartnäckigen Verteidigung der griechischen Sprache und seiner eigenen Auffassung. Er lässt keine Sachargumente zugunsten des Lateinischen und Arabischen gelten. Dies entspricht seinen Ambitionen oder seiner Unkenntnis über die Verdienste der islamischen Welt<sup>194</sup>, wie nicht zuletzt durch Raimundus Lullus<sup>195</sup> deutlich geworden ist, der in der Epoche der Reformation mindestens ebenso bekannt gewesen sein dürfte wie der von Luther und Melanchthon bevorzugte anti-islamistische Monte Crucis<sup>196</sup>. Dabei dürfte bereits zu seiner Zeit zumindest bekannt gewesen sein, dass die arabischen Naturwissenschaften und die von Mohammed vertretene islamische Religion Weltbedeutung erreicht hatten. Die Bedeutung eigener Schriffterzeugnisse durch beispielsweise Averroes lässt Melanchthon unbeachtet, ebenso die Tatsache, dass die von

<sup>191</sup> Vgl. LEINER, MARTIN, Die Anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon. Ein Kapitel zum Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik (Zeitschrift für Theologie und Kirche 94), 1997, S. 468-487.

<sup>192</sup> StA III, S. 145.

<sup>193</sup> StA III, S. 146.

<sup>194</sup> Vgl. KÖHLER, MANFRED, Melanchthon und der Islam. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem Christentum und Fremdreigionen in der Reformationszeit, Leipzig 1938, S. 45-48, S. 52-54.

<sup>195</sup> Lulle, Raymond: Christianisme, Judaïsme, Islam: Les actes de Colloque sur Lulle, Université de Fribourg, 1984. Fribourg 1986.

<sup>196</sup> Vgl. BARGE, HERMANN, Der Dominikanermönch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient (Allgemeine Missionszeitschrift 43) 1916, S. 27-40; vgl. ferner BARGE, HERMANN, Luthers Stellung zum Islam und seine Übersetzung der Confutatio des Ricoldus (Allgemeine Missionszeitschrift 43), S. 79-121, besonders S. 79-82 und 108-121. Vgl. Luther, Martin, Ricoldus de Monte Crucis, Traktat ‘Contra legem Saracenorum’, WA 53, S. 261 ff.

Averroes ins Leben gerufenen Aristoteles-Kommentare sich eng an das griechische Original anlehnen<sup>197</sup>.

Auch sind jene ‚Angreifer‘, gegen die Melanchthon die griechische Sprache verteidigt oder ihre Sonderrolle rechtfertigt, aus seiner Rede von 1549 nicht konkret erkennbar. Insofern wirkt diese Seite seiner ‚Argumentation‘ zugunsten des Griechischen, die er aus einem recht mageren ‚Sprachenvergleich‘ ableitet, weitaus weniger glaubwürdig als die vorangestellte, aus der Theologie und den Wissenschaften entwickelte Gedankenführung. Ob dies allein wegen einer bewussten Überhöhung des Griechischen, um die Studierenden zu begeistern, erfolgt, sei dahingestellt. An dem Eindruck einer gewissen Intoleranz und Einseitigkeit, der sich durch Melanchthons Glorifizierung des Griechischen gegenüber anderen Sprachen bei so manchem aufmerksamen Zuhörer vielleicht eingeschlichen haben mochte, konnte wohl auch sein Redeabschluss wenig ändern:

*Quapropter si ad veterem illam barbariem respectamus, si praesentis lucis pertaesii priores tenebras requirimus, ut it consequamur, non alia magis compendiaria via est quam ut linguarum studium interire sinamus et praecipue Graecae linguae. Haec enim ut lumen caelesti doctrina praefert, ita totum orbem liberalis ac cultioris doctrina praefert, ita totum orbem liberalis ac cultioris doctrina fulcit atque sustentat.*<sup>198</sup>

### 3.5. Fazit: Sprache – christliche Ethik – Tugendethik

Vitus Winshemius hatte Melanchthons Rede ‚Oratio de studiis linguae Graecae‘ vordergründig als eine nachdrückliche Aufforderung an die Studenten gerichtet, das Griechische zu erlernen. Oberflächlich betrachtet handelte es sich also um einen jener Appelle, die Melanchthon seit seiner Antrittsrede in Wittenberg 1518 immer wieder einmal an die jungen Menschen richtete. Somit schien das Interesse zunächst lediglich einem besonderen Lehrinhalt bzw. einem internen Universitätsproblem zu gelten.

Allerdings ändert sich dieser erste Eindruck bereits dann, wenn man berücksichtigt, dass Melanchthon diese Aufforderung zum Erlernen der griechischen Sprache fast ausschließlich an seine Studenten, die Jugend, richtete. Die Erschließung antiker Originalquellen zur Aneignung von Bildung und die damit korrelierende Verhaltensänderung der Lernenden war auch in Melanchthons Augen ein mehrjähriger pädagogischer Prozess, den er selbst persön-

<sup>197</sup> Vgl. dazu passim ZANNER, MARKUS, Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption [Texte imprimé]: ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn-Ruschd, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2002. Die Grundlagen der Renaissance wurden von den Muslimen mitbegründet; sie bewahrten die Quellen der griechischen Denker (Platon, Aristoteles und andere) und verbreiteten sie; zudem leisteten sie einen eigenständige Beitrag (Ibn Ruschd, Ibn al-Arabi, Ibn Khaldun und andere) zur Wiederbelebung der Ontologie und waren die Wegbereiter für Albertus Magnus, Roger Bacon und Raimundus Lullus und andere.

<sup>198</sup> StA III, S. 147 f.



lich durchlebt hatte. Hinzu kam die größere Motivations- und Begeisterungsfähigkeit junger, unvoreingenommener Menschen gegenüber den älteren, erfahreneren und desillusionierten. Wenn man also – so wohl auch Melanchthons Überlegungen – breite Bevölkerungsschichten bilden und zu einem an der Tugend orientierten Leben führen wollte, musste man damit bei der jungen Generation beginnen. Insofern sah er in den Universitäten und Schulen jene Horte, von denen ein solcher humanistischer Erneuerungsprozess ausgehen müsste, und fühlte sich daher mit seiner Wittenberger Universität zeit seines Lebens eng verbunden<sup>199</sup>. 1518 sah er aufgrund der damals noch dominanten humanistischen Prägung die Quellen tugendhaften Verhaltens in der Antike begründet, weshalb es für ihn stets eine notwendige, logische Konsequenz blieb, das Griechische als Schlüssel für die Aneignung dieser Quellen erlernen beziehungsweise lehren zu müssen. Sprachen schlechthin, aber die griechische insbesondere, waren für Melanchthon also der Weg und somit das Instrument zur Erlangung von ethischem Begreifen und Handeln. Und unter diesem Gesichtspunkt wurde 1549 mit seiner Rede ‘Oratio de studiis linguae Graecae’ auch ein pädagogisches Anliegen vorgetragen, das weit über einen bloßen Appell zum Spracherwerb hinausging.

Hinzu kam 1549 allerdings noch, dass Melanchthon sich inzwischen viel tiefer und unmittelbarer mit der christlichen Lehre verbunden fühlte, als dies 1518 bei seiner Antrittsrede in Wittenberg der Fall gewesen war<sup>200</sup>. Dieser Zuwachs an fester Überzeugung von der „göttlichen Lehre“, der Theologie, ist zwar besonders, aber nicht allein aus Luthers Einfluss heraus zu erklären. Melanchthons eigene Erschließung der griechischen Quellen, die sich für ihn als unverfälschte Originalschriften der Kirchenväter darboten, haben ebenso dazu beigetragen wie vor allem sein Eingebundensein in die heftigen theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Die mit dieser – von ihm immer wieder beklagten – Situation verknüpfte Notwendigkeit einer vertieften theoretischen Durchdringung theologischer Schriften zwecks streitender Argumentation hatte in ihm ein umfangreiches Verständnis für die christliche Ethik wachsen lassen. Und schließlich entsetzte und erboste ihn der Missbrauch (auch) seiner Reformationsbemühungen in der Theologie und des bis dahin vorherrschenden kirchlichen Wirkens zur ‚Begründung‘ von sehr weltlichen Machtansprüchen, Streitigkeiten, Unruhen und Kriegen derart, dass er ununterbrochen die Bedeutung des Evangeliums, der christlichen Ethik und

---

<sup>199</sup> Vgl. STUPPERICH, ROBERT, Philipp Melanchthon. Gelehrter und Politiker, Göttingen 1996, S. 39 ff.

<sup>200</sup> Vgl. BORNKAMM, HEINRICH, Melanchthons Menschenbild, in: ELLIGER, WALTER (Hg.), Philipp Melanchthon, Göttingen 1961, S. 76-90; sowie FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext (Pirckheimer-Jahrbuch 8), 1993, S. 181-202.

eines daraus abgeleiteten sittlichen Verhaltens hervorheben musste<sup>201</sup>. Auch hierfür griff er auf die ursprünglichen griechischen Originalquellen zurück und hatte somit auch aus diesem theologischen Blickwinkel heraus allen Grund, das Erlernen des Griechischen anzumahnen.

Dieser hier aufgezeigte Zusammenhang zwischen (griechischer) Sprache, christlicher Ethik und sittlichem Leben, der in Melanchthons Denken manifestiert war, wurde in seiner Rede von 1549 an verschiedenen Stellen sehr deutlich<sup>202</sup>.

## 4. Melanchthons 'Enarrationes'

### 4.1. Die Position der 'Enarrationes' innerhalb der Ethikschriften

Melanchthons Ethikbücher, die vorwiegend auf Aristoteles zurückgehen, bestehen aus kleineren und größeren Traktaten. Die Hauptwerke unterteilen sich in die Kommentierung zu der Nikomachischen Ethik, die 'Enarrationes' (1529), die 'Epitome' (1538) und die 'Ethicae Doctrinae Elementorum' ('Ethica' beziehungsweise 'Elementa') von 1559.

Die 'Enarrationes'<sup>203</sup> setzen sich aus vier Büchern zusammen. Dort interpretiert Melanchthon die Bücher 1, 2, 3 und 5 der Nikomachischen Ethik. Das erste Buch handelt von der Glückseligkeit (Beatitudo), das zweite von der Mesotes-Lehre, das dritte von der Prohairesis, und das vierte (bei Aristoteles Buch 5) berücksichtigt in besonderer Weise die aristotelische Gerechtigkeitsthematik. Die Kommentierung der Bücher 1 und 2 zur Nikomachischen Ethik von Aristoteles erschien erstmals 1529 in Wittenberg, die der Bücher 3 und 5 im Jahre 1532 am selben Ort. Das Gesamtcorpus, das alle Kommentierungen von Melanchthon zu der Nikomachischen Ethik (den Büchern 1, 2, 3 und 5) beinhaltet, wurde mit geringfügigen Änderungen bis 1561 zwölfmal neu aufgelegt. Die Vorlage im Corpus Reformatorum (CR) stammt aus dem Jahre 1560 und verweist im textkritischen Apparat vornehmlich auf die Varianten der 1530, 1532 und 1535 erschienenen Ausgaben. Sie ist wieder abgedruckt im Corpus Reformatorum 16, Sp. 277-416. Die 'Enarrationes' stehen chronologisch an erster Stelle von Melanchthons Aristoteles-Kommentaren und sind zugleich die wichtigste Schrift. In den 'Enarrationes' wählt Melanchthon in deutlicher Unterteilung die für ihn wichtigsten Bücher innerhalb der Nikomachischen Ethik von Aristoteles und widmet diesen jeweils

<sup>201</sup> Vgl. dazu auch HAIKOLA, LAURI, Melanchthons Lehre von der Kirche, in: ELLIGER, WALTER (Hg.), Philipp Melanchthon, Göttingen 1961, S. 91-115.

<sup>202</sup> Vgl. auch StA III, S. 135 f.

<sup>203</sup> Vgl. CR 16, Sp. 278-362. Die Angaben zu den Erscheinungsjahren der jeweiligen Ethikschriften – so auch zu den 'Epitome' und den 'Elementa' – können den in dem CR jeweils vorangestellten genealogischen Einführungen entnommen werden.

gesondert ein Buch als Kommentierung. Einen besonderen Platz nimmt in diesem Kanon die Bewertung des aristotelischen Gerechtigkeitsbegriffs durch Melanchthon ein.

Die zweite Hauptschrift, die 'Philosophiae Moralis Epitome', erschien erstmalig 1538 in Straßburg. Weitere Auflagen erfolgten 1539 und 1540. Sie wurde in den Jahren 1542-1546 wiederholt ediert. Die Vorlage im CR stammt aus dem Jahr 1539<sup>204</sup>. Das erste Buch handelt von der Glückseligkeit, das zweite von der Gerechtigkeit.

Als letzte unter den Hauptschriften von Melanchthons Aristoteles-Kommentaren erschienen die 'Ethicae Doctrinae Elementorum' – auch 'Elementa' – erstmalig 1550 in Wittenberg. Im Corpus Reformatorum wird die Ausgabe von 1556 präsentiert. Sie besteht aus zwei Büchern und gilt als veränderte Neuauflage der 'Epitome' von 1538. Durch sie erfolgt eine ‚Weiterentwicklung‘ der 'Philosophiae Moralis Epitome', die sich durch die theologische Schwerpunktsetzung auszeichnet<sup>205</sup>.

Die kleineren Ethikschriften von Melanchthon setzen sich zusammen aus den 'Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis' (1530), seiner 'Dissertatio de Contractibus' (1545) und den 'Quaestiones aliquot Ethicae: De iuramentis, excommunicatione et aliis casibus obscuris' (1552).

Melanchthons Kommentare zu der 'Politica' von Aristoteles erschienen dreimal unter verschiedenen Titeln: 1530 in Wittenberg, 1531 in Hagenau und 1536 in Straßburg. Dem Corpus Reformatorum liegt die Ausgabe von 1530 zugrunde. Melanchthons Kommentierungen zu der 'Politica' von Aristoteles beziehen sich auf die ersten beiden Bücher. Melanchthons erster Kommentar zu der 'Politica' von Aristoteles handelt vom Evangelium und dem Staat. Im zweiten Kommentar befasst sich Melanchthon mit der *Devisio*, der Unterscheidung von bürgerlichem Recht und dem Naturrecht<sup>206</sup>.

Die 'Dissertatio de Contractibus' ist zweimal als Anhang zu den 'Enarrationes' erschienen, 1545 und 1546<sup>207</sup>.

Die dritte von den kleineren Schriften, die den Titel 'Quaestiones aliquot Ethicae'<sup>208</sup> trägt, erschien 1552 als eigenständige Ausgabe und als Neuauflage 1554 in Wittenberg; 1557 und 1560 erschien dieser Kommentar im Anhang der 'Ethicae Doctrinae Elementorum' ('Elementa'). Im CR liegt die Edition von 1560 vor, in welcher im Apparat auch auf die entsprechenden Varianten der vorhergehenden Textausgaben verwiesen wird. Die 'Quaestiones' umfas-

<sup>204</sup> Vgl. CR 16, Sp. 1-164.

<sup>205</sup> Vgl. CR 16, Sp. 165-276.

<sup>206</sup> Vgl. CR 16, Sp. 17 ff. sowie Sp. 419-452.

<sup>207</sup> Vgl. CR 16, Sp. 495-508; vgl. CR 16, S. 5-10 und S. 13-14.

<sup>208</sup> Vgl. CR 16, Sp. 453-494.

sen zwei Bücher: Buch 1: *De iuramentis*, Buch 2: *De excommunicatione*. Diese Bücher sind von rein theologischem Inhalt. Ein Bezug zu Aristoteles ist nicht ersichtlich.

Im Vordergrund stehen – wie bereits dargelegt – die Melanchthon'schen 'Enarrationes'. Man kann zwar mit Blick auf die 'Enarrationes' Melanchthons Tugendverständnis nicht von seinem Theologieverständnis trennen. Während jedoch in den beiden Folgeschriften, den 'Epitome' und den 'Elementa', immer mehr die Theologie zum Tragen kommt, versucht Melanchthon in seinen 'Enarrationes' – ausgehend von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium – mehr noch als Philologe in Annäherung an Aristoteles die Ethik dem Gesetz zuzuordnen, wenngleich schon dort sein Gottesverständnis hervortritt.

Bereits in den Loci von 1521 nimmt Melanchthon den Naturrechtsgedanken auf und greift in verschiedenen Zusammenhängen auf die scholastischen Naturrechtslehren zurück<sup>209</sup>. Dabei definiert er die Ethik als Entfaltung des Naturgesetzes. In diesem Zusammenhang verbindet Melanchthon die Naturrechtslehre mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die der *notitia*<sup>210</sup> *Dei et discrimen honestorum et turpium* entspricht<sup>211</sup>. Daher definiert er in seinen Kommentierungen der Nikomachischen Ethik das *ius universale* und die damit verbundene *lex divina*, welcher er das *ius civile*, die partikulare Gerechtigkeit, gegenüberstellt. Besonders deutlich wird darüber hinaus Melanchthons Tugendverständnis insgesamt. Die Erlangung eines tugendgemäßen Lebens impliziert das Ziel seiner Ethik<sup>212</sup>.

Melanchthons Entwicklung innerhalb seines Gerechtigkeitsverständnisses ergibt sich aus den auf die 'Enarrationes' folgenden Schriften, den 'Epitome' und den 'Elementa'. Weitere Kardinaltugenden, die aus der Darstellung in den 'Enarrationes' besonders deutlich hervorgehen, wie die Mäßigung und andere, ergänzen Melanchthons Verständnis von der Tugendethik und zeichnen gleichsam das ihm eigene Menschenbild.

<sup>209</sup> Vgl. passim MAURER, WILHELM, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift: Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit (Lutherjahrbuch 27), Göttingen 1960. Ebenso passim SCHÄFER, ROLF, Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci (Beiträge zur historischen Theologie 29), Tübingen 1961. Vgl. ferner MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Studienausgabe beider Teilbände, Göttingen 1996, S. 289 f. Vgl. PFISTER, HERMANN, Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern, Freiburg i. Br. 1968, S. 8-14.

<sup>210</sup> Vgl. auch insbesondere hierzu einen aktuellen und weiterführenden Aufsatz von ROLING, BERND, Exemplarische Erkenntnis: Erziehung durch Literatur im Werk Philipp Melanchthons, in: MEIER-STAUACH, CHRISTEL – MEYER, HEINZ – SPANILY, CLAUDIA (Hgg.), Das Theater des Mittelalters und der frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation, Münster 2004, S. 289-365.

<sup>211</sup> Vgl. CR 16, Sp. 277-279 und CR 16, Sp. 281: *Tenendum enim est discrimen legis et Evangelii, et sciendum ethicam doctrinam esse partem legis divinae de civilibus moribus [...] Quia ethica doctrina pars est legis naturae, et quia Deus vult legem naturae cognosci, certe hae disputationes prosunt, quae per signa et demonstrationes colligunt leges naturae, et ordinem monstrant.*

<sup>212</sup> Vgl. STROHM, CHRISTOPH, Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist, in: Philipp Melanchthon, Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 32), BINDER, GERHARD (Hg.), Trier 1998, S. 9-26.

## 4.2. Das Ziel der Ethik

Trotz seiner Neigung zum ciceronianisch-aristotelischen Eklektizismus brachte Melanchthon gerade auch Platon Sympathien entgegen<sup>213</sup>. Schon in Tübingen waren der Kreis um Melanchthon und dieser selbst der platonischen Philosophie zugetan<sup>214</sup>. Platon hatte für Melanchthon inhaltlich auf wesentlichen Themengebieten eine Vorbildfunktion<sup>215</sup>. Dies betrifft im Zusammenhang der Ethik vornehmlich den Gedanken der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und seine auf die Erkenntnis Gottes und des Ewigen gerichtete Philosophie<sup>216</sup>. Somit ist es verständlich, dass Melanchthon Platons Idee vom höchsten Gut (*summum bonum*) rechtfertigt: *Plato vocat ideam boni, ut satis perspicue suam sententiam in sexto de re publica [...] declarat [...]. Re ipsa nihil esse absurdi [...]*<sup>217</sup>.

Die Rechtfertigung des platonischen Gedankens von einem höchsten Gut an sich ist bei Melanchthon durch sein theologisches Verständnis motiviert, das von der biblisch bezeugten Existenz Gottes ausgeht; dieser sei Maßstab und Orientierungsrahmen für menschliches Handeln und Sein. WILHELM MAURER schreibt dazu:

„Auch in den ersten Jahren der Wittenberger Lehrtätigkeit habe Melanchthon trotz seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Philosophie an P l a t o festgehalten. Gegen Missdeutungen des Aristotelismus verteidigte Melanchthon die Naturphilosophie [...]. In Prägung des Pythagoräismus sei dieser Platonismus, der ihn über seinen Onkel Reuchlin<sup>[218]</sup> mit dem italienischen Renaissanceplatonismus der Florentiner Akademie eines Marsilio Ficinos und Pico della Mirandolas verbunden habe, schließlich ‚Fundament‘ der melanchthonischen Philosophie geblieben.“<sup>219</sup>

<sup>213</sup> Vgl. PETERSEN, PETER, Die Aristotelische Philosophie im protestantischen Deutschland, Hamburg 1921, S. 461; HUSCHKE, BERNHARD, Melanchthons Lehre vom *Ordo politicus*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon (Studien zur evangelischen Ethik 4), Gütersloh 1968, S. 18-21. Man macht darauf aufmerksam, dass Melanchthon sich bisweilen auf Platon bezieht, wenn dieser genauer als Aristoteles bei der Analyse verfuhr. Gemäß BÖHME, GÜNTHER, Wirkungsgeschichte des Humanismus im Zeitalter des Rationalismus, Darmstadt 1988, S. 59 f. ist Melanchthon ambivalent, da sich die Pole abendländischer Philosophie – in diesem Falle Platon und Aristoteles – kreuzten. Vgl. FRANK, GÜNTHER, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (Erfurter Theologische Studien 67), S. 25, Anm. 70.

<sup>214</sup> Vgl. FRANK, GÜNTHER, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons, (Erfurter Theologische Studien 67), S. 25 f.

<sup>215</sup> Vgl. FIEDLER, RENATE, Zum Verhältnis Luthers und Melanchthons zu Platon (Altertum 13), 1967, S. 213-227.

<sup>216</sup> CR 16, Sp. 424: *Amemus igitur utrunque, et cum in Aristotele mediocriter versati fuerimus, alterum etiam propter politicas materias et propter elegantiam legamus. Habet suos quosdam locos, propter quos eruditos delectare potest. Disputat enim satis graviter de immortalitate animorum humanorum, et philosophiae finem ubique constituit agnitionem Dei.*

<sup>217</sup> CR 16, Sp. 291.

<sup>218</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Reuchlins Einfluß auf Melanchthon, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 71-98.

<sup>219</sup> MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Band 1: Der Humanist, Göttingen 1967, S. 88.

Als Kommentator der 'Nikomachischen Ethik' in der Reformationszeit arbeitet Melanchthon gegen die Strömung seiner Zeit, weil er sich dem Aristotelismus<sup>220</sup> zuwendet; außerdem widerspricht er dem von Luther vertretenen Theorem, indem er nicht, wie Luther, den Gerichtsgedanken betont, durch den das Streben nach der ewigen Glückseligkeit eschatologisch beschränkt wird<sup>221</sup>. Melanchthon entwickelt seine Eschatologie vielmehr aus dem Glückseligkeitsgedanken (*beatitudo*).

*Beatitudo est actio animae: Non igitur casu obiicitur. Etsi enim reliquis bonis opus est, ut instrumentis, tamen actio principale.*<sup>222</sup> *Otium enim etsi est dulcius, tamen actiones anteferendae sunt. Et qui in actionibus, hoc est, in gubernatione versantur, hos necesse est adiungere studia.*<sup>223</sup>

Melanchthon zufolge bedarf es der Hilfsgüter zur Erlangung der Glückseligkeit, die den Prozess des Tätigseins der Seele begünstigen; im Vordergrund seiner Betrachtung steht dabei die Handlung (*actio principale*).<sup>224</sup> Anders als Aristoteles stellt Melanchthon ein Leben mit dem Ziel der Schöpfung philosophischer Gedanken (*otium*) in der Rangfolge hinter das Leben, das sich mit der Kunst politischer Führung befasst<sup>225</sup>. Er bewertet also die Praxis höher als die Theorie, gleichwohl betont er auch die Notwendigkeit theoretischer Bildung für den Staatsmann<sup>226</sup>. Diese beiden Komponenten für ein glückliches Leben stellt Melanchthon in den Dienst seiner Theologie und entwickelt ein Zwei-Stufen-Modell. Die erste Stufe, die zur Glückseligkeit führt, ist die Furcht vor dem biblischen Gott, die zweite Stufe ist die Erkenntnis vom Nutzen und Zweck der Gesetze.

Melanchthon wendet sich in seiner Ethik deshalb an alle Leser im gedanklichen Raume der Christenheit und hebt insbesondere die Notwendigkeit der Hilfe des biblischen Gottes hervor; allein das Evangelium könne dem Menschen das Erreichen der Glückseligkeit sichern:

[...] *vere timemus Deum, et nihil agimus supra vocationem, et quae mandata sunt, auxilii divini, non nostrae industriae, nec despicientes alios.*<sup>227</sup>

<sup>220</sup> Vgl. als Überblick die Arbeit von GEYER, HANS-GEORG, Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon, Diss. Bonn 1959.

<sup>221</sup> Vgl. die Arbeiten von SCHEIBLE, HEINZ, Luther und Melanchthon, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 139-152.

<sup>222</sup> CR 16, Sp. 302.

<sup>223</sup> CR 16, Sp. 289 f.

<sup>224</sup> Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang von „Werkzeugen“, deren man sich bedient; zu diesen zählen: die Hilfe von Freunden, Geld, politischer Einfluss. Dabei weist Aristoteles auch darauf hin, dass man gerade das Edelste und Erhabenste nicht dem Zufall überlassen sollte, vgl. Aristoteles, EN 1099 b.

<sup>225</sup> Vgl. zu Aristoteles KULLMANN, WOLFGANG, Theoretische und politische Lebensformen (X 6-9), in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 253-276.

<sup>226</sup> Vgl. dazu die Ausführungen über die Tugend als Terminus für das Handeln *coram mundo* bei MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 201 ff.

<sup>227</sup> CR 16, Sp. 416.

*Et melius est sumere genera vitae ex decalogo. Primum mandatum pariter ab omnibus requirit obedientiam erga Deum. Haec vita debet esse communis omnium.*<sup>228</sup>

[...] *Aristoteles de his virtutibus primae tabulae decalogi nihil dicit.*<sup>229</sup>

[...] *Evangelium secuturam esse beatitudinem [...]*<sup>230</sup>

Wenn Melanchthon hier die Bedeutung eines rechtschaffenden Lebens im Glauben an Gott für die Glückseligkeit des Menschen hervorhebt, so bezieht er sich auf den Dekalog und das Evangelium<sup>231</sup> und wendet sich der christlichen Weltgemeinschaft zu, wenn er seine Ethik als Lehre von der Glückseligkeit des Menschen aufgefasst wissen will: [...] *Evangelium secuturam esse beatitudinem*. Das bedeutet, dass er in seiner Ethik die Bedeutung der Wechselbeziehungen unter den Mitgliedern einer relativ kleinen Gemeinschaft für relevant erachtet. Der Adressat ist der durch Erfahrungen im Leben der Stadt gereifte Erwachsene. Melanchthon akzentuiert Aussagen im Evangelium, um seine Richtung für das glückselige Leben zu bezeugen: *Evangelium docet beatos in hac vita esse, habentes inchoatam lucem et iustitiam et vitae aeternae primitias ac Deum gubernantem et defendentem.*<sup>232</sup>

Obwohl Melanchthon die Frage des Glaubens zur Bedingung für die Erlangung eines glückseligen Lebens erhebt, so erkennt er doch den Stellenwert der Vernunft und schließt an Aristoteles an<sup>233</sup>. Vernünftig handelt der, der tugendhaftes Verhalten als förderlich für das Gemeinwohl in der Gesellschaft begreift. Die Glückseligkeit (*beatitudo*) resultiert unter diesem Aspekt aus der menschlichen Vernunft: *Beatitudo est actio rationis in homine.*<sup>234</sup> Von diesem Gesichtspunkt der Ethik aus führt bei Melanchthon die gedankliche Linie zum Tugendbegriff (*virtus*)<sup>235</sup>. Dabei folgt Melanchthon Aristoteles: Ohne Lebenserfahrung könne ein tugendhaftes Verhalten nicht stabil sein. Dazu zählen Gewöhnung und Alter. Die Routine im Verhalten, die sich mit voranschreitender Entwicklung festigt, ist eine wesentliche Voraussetzung für tugendhaftes Verhalten, und aus den daraus im täglichen Leben resultierenden Umgangsformen ergibt sich der Nutzen dieses Verhaltens für die Gemeinschaft<sup>236</sup>.

<sup>228</sup> CR 16, Sp. 289 f.

<sup>229</sup> CR 16, Sp. 322.

<sup>230</sup> CR 16, Sp. 304.

<sup>231</sup> Vgl. 2 Mo 20; vgl. ferner CR 16, Sp. 385-391, wo er unter Verweis auf Exodus 20, Sp. 391, die ersten sechs Gebote erläutert. Diese stehen dort im Kontext seines Gerechtigkeitsverständnisses.

<sup>232</sup> CR 16, Sp. 304.

<sup>233</sup> Vgl. MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 203 ff.

<sup>234</sup> CR 16, Sp. 298.

<sup>235</sup> CR 16, Sp. 298: *Inter actiones rationis praestantior et ordinata est beatitudo. Actio secundum virtutem est praestantior et ordinata. Ergo haec est beatitudo.*

<sup>236</sup> Vgl. SAARINEN, RISTO, Melanchthons Ethik zwischen Tugend und Begabung, in: BRENNECKE, HANNS und SPARN, WALTER (Hgg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 75-94.

Melanchthon stellt darüber hinaus die Frage, welche Faktoren zur Glückseligkeit (*beatitudo*) führen. Die Vernunft oder die Eigenschaft menschlicher Umsicht (*ratio* beziehungsweise *humana diligentia*)<sup>237</sup> als Ausgangspunkte zur Erlangung der Glückseligkeit können isoliert und allein nicht ausreichen. Die Erlangung der Glückseligkeit ist neben ihrer Gottgegebenheit auch durch Zufall bedingt. Melanchthon bezieht sich auf Kapitel 10 des ersten Buches in der Nikomachischen Ethik und versucht eine Antwort darauf zu finden, inwiefern Erfahrungswerte, die Gabe der Gottheit oder der Zufall verantwortlich sind für die Glückseligkeit des Menschen<sup>238</sup>. In diesem Kontext verweist er auf Schicksalsschläge, die auch die Tugendhaften heimsuchen können, da auch diese das Glück verlassen kann, wie zum Beispiel Alexander, Marius, Pompeius, Cicero. Schlechte und unmoralische Personen wiederum können durchaus ein vom Glück begünstigtes Leben führen. Melanchthon nennt Tiberius als Beispiel<sup>239</sup>. Aristoteles exemplifizierte diese Unberechenbarkeit des Schicksals an Priamus<sup>240</sup>. Auf dieser Grundlage fragt Melanchthon nach den Umständen, die über den Zufall hinaus für die Glückseligkeit des Menschen verantwortlich sind: *Quaesitum est igitur unde sit beatitudo*.<sup>241</sup> Er formuliert seine Frage also in Antithese zu dem von ihm angeführten Cicero-Zitat über die Machtlosigkeit des Menschen gegenüber dem Schicksal (*Vitam regit fortuna, non sapientia*).<sup>242</sup> Er versucht durch seine Fragestellung das Cicero-Zitat inhaltlich zu überprüfen und sucht nach den verantwortlichen Faktoren, die als die Ursprünge für ein glückseliges Leben gelten können. Dazu setzt er den Tugendbegriff (*virtus*) dem Begriff des Schicksals (*fortuna*) entgegen: *Quaesitum est igitur unde sit beatitudo. Si divinitus fit, ut sit firma virtus, et virtutem non deserat fortuna*.<sup>243</sup>

Melanchthons eigenständiger Gedanke ist darin zu sehen, dass er sich nicht auf den Gedanken von der Erkenntnis (*sapientia*) beschränkt. Vielmehr macht er die Furcht vor Gott (*timor Dei*) als Lehre (*doctrina*) verbindlich. Er stellt schließlich nach Joh. 15,5 Jesus als Garant für ein glückseliges Leben vor, solange man sich ihm zuwendet: *sine me* (sc. Jesus) *nihil potestis facere*.<sup>244</sup> Er sieht in seiner Empfehlung zum Glauben an Jesus und der darin implizierten Zugangsmöglichkeit zu Gott eine konkrete Hilfestellung auf dem Weg zur Erlangung der

<sup>237</sup> CR 16, Sp. 300.

<sup>238</sup> Vgl. Aristoteles, EN 1099 b, 9-11.

<sup>239</sup> Vgl. CR 16, Sp. 300.

<sup>240</sup> Vgl. Aristoteles, EN 1100 a, 8.

<sup>241</sup> CR 16, Sp. 301.

<sup>242</sup> CR 16, Sp. 301.

<sup>243</sup> CR 16, Sp. 301.

<sup>244</sup> Vgl. ZAHN, THEODOR, Das Evangelium des Johannes, Nachdruck, Band IV, 5. und 6., vielfach berichtigte und ergänzte Auflage, Leipzig – Erlangen 1921, Darmstadt 1983, S. 579, 5: Kommentar zum Zitat.



Glückseligkeit (*beatitudo*).<sup>245</sup> Die Ambivalenz seiner Position ist jedoch damit nicht aufgegeben. Ebenso wie Aristoteles empfiehlt er nämlich auch die Erlernbarkeit von Glück und bezieht den Begriff der Gewöhnung zu einem glückseligen Leben auf die Tugend: [...] *ut autem sit firma virtus, et adsuefactione diuturna et aetate opus est.*<sup>246</sup>

Weiter bezieht sich Melanchthon auf die Funktion der Seelenteile als Lebensformen (*genera vitae*), die die Grundlage für das angemessene ethische Verhalten bestimmen. Dabei beruft er sich jedoch in erster Linie auf die Bereitschaft zum Gehorsam (*voluntas obtemperans*), der er eine ontologische Priorität für das geistige Vermögen des Menschen einräumt. Den drei Kategorien (*genera*) der Lebensführung gibt er im fortgeschrittenen Teil seiner Kommentierung Appositionen bei. Die politisch nuancierte Lebensform setzt er in Bezug zum Ruhm, die Lebenslust bezieht er auf die Sinnesfreude, und das geistige Leben setzt er mit tugendhaftem Sein in Verbindung: *politica gloria, voluptaria voluptas, studiosa virtus.*<sup>247</sup> Die Reihenfolge in der Aufzählung entspricht hier nicht der Prioritätenfolge wie zu Beginn seiner 'Enarrationes'<sup>248</sup>, vielmehr ist Melanchthon hier nur daran gelegen, die verschiedenen Richtungen von Lebensweisen als Wege zum Ziel menschlichen Lebens in den Vordergrund zu stellen: *De hominis fine. Tria sunt vitae genera [...]*. In diesem Zusammenhang betont er den Stellenwert tugendhaften Verhaltens (*virtus*). Melanchthon richtet den Blick auf die Tugendhaftigkeit, die es zu erlernen gilt (*virtus studiosa*) und welche zu einem glücklichen Leben beiträgt. Er beruft sich auf Platon: *Plato collocavit foelicitatem in perfecta virtutis notitia.*<sup>249</sup>

Zwar verwendet Melanchthon den Begriff der Glückseligkeit (*beatitudo*) nur zurückhaltend, dennoch ist eben diese intendiert, wenn er das Ziel menschlichen Lebens behandelt. Für die Erreichung des Glücks (*foelicitas*) sind günstige Umstände vorauszusetzen, durch die ein der Tugend gemäßes Handeln in der Wirklichkeit ermöglicht wird, das eigentlich die Grundlage des Glücks ist: *Est autem foelicitas actio secundum optimam et perfectissimam virtutem.* Die Betonung tugendgemäßen Handelns als Grundlage führt Melanchthon zur Bezeichnung der drei Lebensformen in ihren funktionalen Bestimmungen für das gute Leben und die

<sup>245</sup> Vgl. MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 194 ff.

<sup>246</sup> CR 16, Sp. 301.

<sup>247</sup> CR 16, Sp. 413.

<sup>248</sup> Vgl. CR 16, Sp. 289.

<sup>249</sup> CR 16, Sp. 289. Dieser Wandel in Melanchthons Bewertung der Lebensformen scheint insofern erstaunlich, als er in CR 16, Sp. 289 dem politischen Leben vor dem beschaulichen, also dem den Studien ergebenden, den Vorzug einräumt. Doch dieser scheinbare Widerspruch kann leicht aufgeklärt werden. Das höchste Ziel des Menschen ist die Glückseligkeit, ein politisches Leben impliziert diese, da der *homo politicus* den *homo theoreticus* bedingt.

Glückseligkeit. Über die Lebensformen (*genera vitae*) sucht er eine Umsetzung dieser Formen in die Faktoren der Glückseligkeit. Diese unterteilt er in drei Stufen, entsprechend dem vegetativen, dem sensitiven und dem rationalen Bestandteil des Lebens: *Nam cum tres vitae sunt gradus, vegetativa, sensitiva et rationalis.*<sup>250</sup> Melanchthon betont zunächst die menschliche Vernunft (*ratio hominis*) und misst dieser zwei Leistungen zu, zu deren Erfüllung der Mensch verpflichtet ist: zum Einsatz der Urteilskraft auf der Basis von Erfahrungen und Gesetzen sowie zu dem Bestreben, die Natur zu erforschen (1. *Iudicare de moribus*, 2. *Inquirere naturam*).<sup>251</sup>

In diesem Kontext führt Melanchthon die beiden Begriffe Geist (*animus*) und Selbstbewusstsein (*conscientia*) ein und definiert die Lust (*voluptas*) als Teil der Verfassung des Menschen<sup>252</sup>. Die für den Seelenbegriff stehenden Substantiva haben ihre Entsprechung bei Aristoteles in folgender Aussage: *καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τὰναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν*. So verhält es sich auch mit der Seele: Die Begierden der Zügellosen verkehren sich in das Gegenteil von dem, was die Vernunft vorschreibt.<sup>253</sup> Grundsätzlich unterteilt er ähnlich wie Aristoteles die „Seelen“-Teile des Menschen in einen rationalen und einen irrationalen Teil. Die Vernunft (*ratio*) koppelt er an die Urteilsfähigkeit (*iudicium vel mentem*).<sup>254</sup> Daher misst Melanchthon der Vernunft (*ratio*) große Bedeutung bei. Als Voraussetzung für einen glücklichen Zustand (*foelicitas*) führt Melanchthon also nun drei Faktoren an: das auf Vernunft basierende Urteilsvermögen, den Willen zu gehorchen und die freie Entscheidung (*iudicium rationis, voluntas obtemperans, liberum arbitrium*).<sup>255</sup> Diese drei Eigenschaften sind grundsätzlich den Verstandestugenden zuzuordnen. Sie bilden also gleichsam die Basis für die Tugend (*virtus*), die zu einem glücklichen Lebenszustand (*foelicitas*) führt. Einen besonderen Stellenwert innerhalb dieser Eigenschaften nimmt der freie Wille beziehungsweise die Entscheidungsfreiheit ein (*liberum arbitrium*): *Sic est liberum arbitrium in civilibus virtutibus aliquousque, impeditur enim nonnumquam effectibus, nonnumquam a Satana.*<sup>256</sup> Melanchthon sieht den freien Willen (*liberum arbitrium*) im Sinne von richtig angewandter Ermessensfreiheit während eines juristischen Prozesses, also im Sinne von Urteilsfähigkeit und somit als unverfälschtes gerechtes Handeln, das auch von ‚Satan‘, also

<sup>250</sup> CR 16, Sp. 289.

<sup>251</sup> CR 16, Sp. 289.

<sup>252</sup> Vgl. MATZ, WOLFGANG, *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*, Göttingen 2001, S. 201 ff.

<sup>253</sup> Aristoteles, EN 1102 b, 20-21.

<sup>254</sup> Aristoteles, EN 1102 b, 20-21.

<sup>255</sup> CR 16, Sp. 413.

<sup>256</sup> CR 16, Sp. 413.

dem personifizierten und absolut Bösen, nicht behindert werden kann<sup>257</sup>. Melanchthon wählt hier dezidiert statt Ermessen (*arbitrium*) den Begriff Urteil (*iudicium*).

Insgesamt teilt Melanchthon somit die Ansicht von Aristoteles, dass es drei Kategorien von menschlichen Lebensformen gebe: das der Lust zugewandte Leben, das politische Leben und das Leben eines Philosophen. Beide betonen die Bedeutung eines Tätigseins der Seele, was so viel wie tugendhaftes Handeln bedeutet. Gewöhnung und Erlernbarkeit in Bezug auf ethisch richtiges Verhalten sind weitere Faktoren, die einen wichtigen Platz einnehmen, wenn es darum geht, zur Glückseligkeit gelangen zu wollen<sup>258</sup>. Schicksalsschläge sind verantwortlich für ‚unrechtes Unglück‘. Hier pflichtet Melanchthon Aristoteles bei, obwohl er andere Beispiele als Belegstellen aus der antiken Literatur wählt als Aristoteles. Nicht nur der Tugendhafte kann aufgrund schicksalhafter Fügung Unglück erleiden, reziprok können auch schlechte Menschen Glück im Leben haben und daher ein glückliches Leben führen, schreibt Melanchthon in Übereinstimmung mit Aristoteles. Aber unabhängig von dieser Orientierung an Aristoteles bleibt doch seine Lehre bestehen, dass man letztlich nur über tugendhaftes Verhalten zur Glückseligkeit gelangen könne. Jedoch betont Melanchthon ausdrücklich die Notwendigkeit des Funktionierens eines politischen und auf gleicher Ebene philosophischen Lebens als Teil der rationalen Funktion der Seele, auch wenn für ihn grundlegend die Bedeutung des Evangeliums und der Lehre von der Rechtfertigung für die Erlangung der Glückseligkeit ist. Mit der Glückseligkeit verbunden ist also stets ein rechtschaffendes Leben im Glauben an Gott. Gemäß Melanchthon ist letztlich der Garant für die Erlangung der Glückseligkeit die Zuwendung zu Jesus, weil diesem die Mittlerfunktion zu Gott zukommt. In seiner Darstellung umgeht er jedoch die Frage der schwierig zu erklärenden Erkenntnis (*sapientia*), indem er in biblischer Orientierung die Furcht vor Gott (*timor Dei*) und die Notwendigkeit des Glaubens an Gott und des Gehorsams ihm gegenüber als verbindliche Lehre (*doctrina*) beschreibt.

Melanchthon versteht Ethik beziehungsweise ethisches Verhalten darüber hinaus als Synonym für tugendhaftes Verhalten schlechthin. Im Rahmen dieses Verständnisses steht auch seine Definition vom angemessenen Verhalten: Die rechte Haltung zu den Gesetzen und der richtige zwischenmenschliche Umgang (*habitus*) spielen eine wesentliche Rolle, da die Vorstellung einer ideell funktionierenden Gesellschaft auf diesen Säulen beruht und bei gleicher Bildung aller die zu wünschende Gemeinschaft unter den Menschen durch eine vernunft-

<sup>257</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 149 ff.

<sup>258</sup> Vgl. SARINEN, RISTO, Melanchthons Ethik zwischen Tugend und Begabung, in: BRENNECKE, HANNS und SPARN, WALTER (Hgg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 75-94.

betonte und friedliche Wechselbeziehung der Menschen untereinander in die Nähe der Verwirklichung rückt. Melanchthon bezieht diese Utopie einer idealen Gesellschaft auf die christliche Weltgemeinschaft, da nur über Christus dieses Ideal einer glückseligen Gesellschaft für die Menschen erreichbar sei. Die Adressaten bei Aristoteles hingegen waren die Menschen, die in einem auf Hausgemeinschaften beruhenden Stadtstaat lebten<sup>259</sup>. Gemeinsam ist beiden Denkern jedoch der Versuch, die Beziehung zur Gemeinschaft und zum individuellen glückseligen Leben herzustellen, in der die Einzelperson lebt.

Melanchthon erkannte jedoch den utopischen Charakter eines idealen Stadtstaates und stellte seine Haltung zu der Funktion des Evangeliums für das glückselige Leben des Staates und im Staate in seinem Kommentar zu Aristoteles' 'Politica' dar. Das Evangelium erscheint hier als nicht geeignet, auf seiner Grundlage einen Staat zu erbauen, sondern es dient in erster Linie als Lebensanleitung für den Einzelnen. Dies ist auch einer der Gründe, warum Melanchthon die christliche Weltgemeinschaft anspricht und sich nicht auf den aristotelischen Stadtstaat bezieht. Ein glückseliges Leben beziehungsweise das Erreichen eines glückseligen Daseins ist Melanchthon zufolge nur durch Handeln (*actio*) möglich, also durch das aristotelische Tätigsein der Seele, allerdings nur auf der Grundlage der Gnade Gottes und des Glaubens.

### 4.3. Melanchthons Gottesverständnis

In Bezug auf die Ethik ist Melanchthons Gottesverständnis durch den Versuch geprägt, mit der Rechtfertigungslehre das zentrale Anliegen des Evangeliums in neuer Akzentuierung herauszustellen<sup>260</sup>. BARBARA BAUER führt dazu aus:

„Melanchthon betrachtete es als besondere Herausforderung, gemäß seinem Verständnis der philosophischen Begrifflichkeit in der 'Nikomachischen Ethik' auch das Verhältnis zwischen Gott und Gläubigen als ein besonderes Rechtsverhältnis zu interpretieren.“<sup>261</sup>

Dies geschieht bei Melanchthon vornehmlich unter Verweis auf den Dekalog<sup>262</sup>. Melanchthon versucht auf diese Weise, durch den Bezug zu biblischen Stellen ein Gottesverständnis zu gewinnen, das sich an konkreten menschlichen Verhältnissen als Modell orientiert<sup>263</sup>.

<sup>259</sup> Vgl. dazu BIEN, GÜNTHER, Gerechtigkeit bei Aristoteles (V), in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 135-164.

<sup>260</sup> Vgl. FRANK, GÜNTHER, Philipp Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext (Pirckheimer-Jahrbuch 8), 1993, S. 181-202.

<sup>261</sup> BAUER, BARBARA, Jurisprudenz und Naturrecht, in: Melanchthon und die Marburger Professoren (1527-1627), Band 2, Marburg 1999, S. 551-597, hier S. 558.

<sup>262</sup> Vgl. BAUER, CLEMENS, Melanchthons Naturrechtslehre (Archiv für Reformationsgeschichte 42), 1951, S. 64-100.

<sup>263</sup> Vgl. CR 16, Sp. 23. Vgl. auch BELLUCCI, DINO, Science de la Nature et Reformation, Rom 1998, S. 129-215, insbesondere S. 129 ff., S. 169 ff., S. 195 ff. Bellucci wählt einen prinzipiell anderen, metaphysisch-naturwissenschaftlich orientierten Zugang zu Melanchthons Gottesverständnis.

In seinen 1550 verfassten 'Ethicae Doctrinae Elementorum' betont er zudem die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die Konkretion der Schrift und deren Einfluss auf das Handeln des Menschen. Der Gottesbezug wird vor allem ausgeführt durch die Bezugnahme auf den göttlichen Willen (*voluntas Dei*), auf die Freisprechung von Sünden (*remissio peccatorum*), auf die Furcht vor Gott (*timor*) und auf den Glauben an Gott (*fiducia erga Deum*)<sup>264</sup>: *Philosophia nihil tradit de voluntate Dei, nihil de remissione peccatorum, nihil de timore, de fiducia erga Deum.*<sup>265</sup>

Melanchthon greift auf Luther zurück, dessen Anliegen es war, die Lehre vom Menschen und seiner Gottbezogenheit zu bestimmen, indem er die philosophische Definition des Menschen, nach welcher er als vernunftbegabtes Wesen eingestuft wird, durch die theologische Definition des Menschen, nach welcher dieser aus dem Glauben gerechtfertigt wird, zu korrigieren versuchte<sup>266</sup>. Ausgangspunkt für dieses Denken ist der freie rechtschaffende Wille Gottes (*voluntas Dei*), in dem das Evangelium und das Gesetz, die Rechtfertigung sowie das Recht wurzeln<sup>267</sup>.

Das im Rahmen der Rechtfertigung des Menschen stehende Recht muss unter der Perspektive der ‚Qualifikation‘ durch Christus betrachtet werden (*Christianam doctrinam*).<sup>268</sup> Melanchthons Verdienst nun liegt in der Verteidigung der Perspektive Luthers, indem er die Rechtfertigung definiert<sup>269</sup>. Er reflektiert die Erkenntnis Luthers semantisch und klärt und entfaltet sie in der philosophischen Auseinandersetzung mit der Scholastik<sup>270</sup>.

<sup>264</sup> CR 16, Sp. 280.

<sup>265</sup> CR 16, Sp. 280.

<sup>266</sup> Vgl. Martin Luther, Disputatio de homine, WA 39, 1, Sp. 174-180, insbesondere Sp. 176; hierzu vgl. passim EBELING, GERHARD, Lutherstudien, Band II: Disputatio de Homine, 3 Teile, Tübingen 1977-1989.

<sup>267</sup> Vgl. dazu MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 245 ff.

<sup>268</sup> Vgl. CR 16, Sp. 280; vgl. dazu HECKEL, MARTIN, Rechtstheologie Luthers (Evangelisches Staatslexikon), 3. Auflage, Stuttgart 1987, S. 2818-2849.

<sup>269</sup> Vgl. BAYER, OSWALD, Melanchthons Theologiebegriff, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 25-47.

<sup>270</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 171-197.

Das von Melanchthon dokumentierte lutherische Gedankengut ist in der 'Confessio Augustana', Artikel IV, bezeugt. Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburger Confession 1930, 8. Auflage, Göttingen 1979, Artikel IV. Von der Rechtfertigung, S. 57 f.; vgl. DECOT, ROLF, Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag, Melanchthon und die Confessio Augustana, in: FRIEDRICH, REINHOLD und VOGEL, KLAUS A. (Hgg.), 500 Jahre Melanchthon (1497-1560), Wiesbaden 1998, S. 48-72.

Sowohl in der CA IV als auch in der Apologie wird zunächst die Position der alten Kirche insofern bestätigt, als die Opfertheologie, also Jesu Sterben für die Menschheit, vertreten wird. Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstags 1530, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 198-221; sowie PETERS, CHRISTIAN, „Er hats immer wollen besser machen [...]“ Melanchthons fortgesetzte Arbeit am Text der lateinischen Apologie auf und nach dem Augsburger Reichstag von 1530, in: IMMENKÖTTER, HERBERT und WENZ, GUNTHER (Hgg.), Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, Münster 1997, S. 98-126.

Die Rechtfertigung durch Christus wird der gerechtfertigten Person zuteil, die dadurch Heilsgewissheit erfährt, dass Jesus durch seine Hingabe für den Menschen am Kreuz Satisfaktion und somit die Vergebung der Sünden durch Gott für den Menschen erlangt hat: *Iustificatur igitur [...] Breviter, nihil dubitantes, quin peccata nobis condonata sint [...]*.<sup>271</sup> Die Sündenvergebung (*promissio peccatorum*)<sup>272</sup> erfolge durch den Glauben (*fiducia erga Deum*)<sup>273</sup>, eine Überlegung, die bei Melanchthon bereits in seinen 'Loci' zu finden ist<sup>274</sup>. Dieser Gedanke steht in direktem Zusammenhang mit der Mittlerfunktion Jesu. Melanchthon beruft sich in seinen 'Loci' vorwiegend auf den Römerbrief von Paulus: *Atque hoc est, quod ait propheta et toties iactat Paulus [...] Rom. III.: Iustitia dei per fidem Iesu Christi.*<sup>275</sup> Voraussetzung für den Glauben ist der *timor Dei*:<sup>276</sup> *At timeres certe, si ex corde crederes, si vim irae dei posses animo concipere.*<sup>277</sup> Indem der Mensch dem Gesetz des Evangeliums zustimmt, wird ihm die Gnade und Vergebung Gottes zuteil: *Habes legis opus esse revelationem peccati.*<sup>278</sup>

Der Weg, der zu dem die Furcht (*timor*) implizierenden Glauben (*fiducia*) führt, vollzieht sich nach einem didaktisch motivierten Stufenmodell: Zuerst erfolgt die Kenntnis beziehungsweise Kenntnisnahme des Wortes Gottes (*notitia*), in diesem Fall insbesondere des Evangeliums. Daher kann nur durch die Kenntnisnahme des Evangeliums die christliche Unterweisung (*Christiana doctrina*) in der rechten Weise erkannt werden. Die Zustimmung zu der Satzung, dem Gesetz und somit zu dem Wort Gottes (*assensus*) ist Voraussetzung: *Quid igitur fides? Constanter assentiri omni verbo dei, id quod non fit nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu dei.*<sup>279</sup> Grundlage für diese Lehre ist die von Paulus vorgenommene Apostrophierung der Negativeigenschaften des Menschen in Röm. 1, 29. Dort wird die Wichtigkeit

---

Andererseits aber wird der katholische Standpunkt der Rechtfertigung durch gute Werke ausgeschlossen: *Est [...] docendum, condonari nobis peccata non propter nostra merita, sed propter Christum [...] Item sunt docendi, quod etiam si habeamus merita et bona opera, tamen ea non valent ad placandum Deum [...] Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens, sed quod Christi satisfactione iustificamur [...] ut scilicet satisfaceret pro peccatis nostris [...]*. Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Confession 1930, 8. Auflage, Göttingen 1979, Artikel IV. Von der Rechtfertigung, S. 57 f. Die dezidierte didaktische Darlegung erfolgt in Melanchthons 'Loci', die aus den 'Loci communes' von 1521 und den 'Loci praecipui theologici' von 1550 entstanden.

<sup>271</sup> StA II, 1, Loci communes, S. 106.

<sup>272</sup> CR 16, Sp. 280.

<sup>273</sup> CR 16, Sp. 280.

<sup>274</sup> Vgl. BREEN, QUIRINUS, The Terms 'Loci communes' and 'Loci' in Melanchthon (Church History 16), 1947, S. 197-209.

<sup>275</sup> StA, II, 1, Loci communes, S. 106.

<sup>276</sup> CR 16, Sp. 280.

<sup>277</sup> StA, II, 1, Loci communes, S. 108.

<sup>278</sup> StA, II, 1, Loci communes, S. 98.

<sup>279</sup> StA, II, 1, Loci communes, S. 109. Die Komposition von *notitia* und *assensus*, in dieser Reihenfolge, macht erst *fiducia* aus, die Melanchthon in seinen 'Loci communes' als *sola fides* umschreibt, durch welche der Mensch gerechtfertigt sei: *Iustificatur igitur sola fides*, Loci communes II/1, S. 110. Einen Unterschied zwischen *fides* und *fiducia* gibt es für Melanchthon nicht, denn: *Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo adeoque quocunque signo*, Loci communes II/1, S. 110.

der zehn Gebote<sup>280</sup> betont, die auch Melanchthon als verbindlich für die Christen bezeichnet. Das Naturgesetz (*lex naturae*) ist somit zugleich auch das göttliche Gesetz (*lex divina*): [...] *legem naturae esse notitiam legis divinae naturae hominis insitam*.<sup>281</sup> Demzufolge umfasst das Naturrecht sowohl das Zivilrecht (*usus civilis*) als auch das Kirchenrecht (*usus theologicus*). Aus diesen beiden Komponenten ergibt sich als drittes der pädagogische Aspekt (*usus paedagogicus*): *Deus requirat [...] paedagogiam*; durch ihn gewinnt das Recht die Bedeutung eines Erziehungsmittels auf Christus hin<sup>282</sup>.

Die wichtige Konsequenz dieser Lehre ist, dass alle Gesetze und staatlichen Ordnungen vom Evangelium anerkannt werden müssen, soweit sie mit der Vernunft beziehungsweise dem Naturrecht übereinstimmen<sup>283</sup>. Daraus folgt, dass Melanchthons Ethik ein auf den Glauben zurückgreifendes Rechtsverständnis beinhaltet, das auf dem Vernunftoptimismus des Naturrechtsdenkens beruht<sup>284</sup>. Dabei spielt das Evangelium und mit ihm der Glaube an Jesus die zentrale Rolle, da dieser entsprechend des auf Luthers reformatorischer Theologie basierenden Gottesverständnisses der „Anfänger und Vollender des Glaubens“<sup>285</sup> ist. Innerhalb dieses Gedankenkomplexes wird Gott erst durch den Glauben zur Gottheit<sup>286</sup>. Doch der Glaube an Gott schließt vernunftgemäßes Handeln nicht aus. Die Gesetze aber stammen von Gott (*Haec manifestissima sunt*)<sup>287</sup> und Gott ist Gegenstand des Glaubens<sup>288</sup>.

<sup>280</sup> Vgl. 2. Mose 20.

<sup>281</sup> CR 21, Sp. 712.

<sup>282</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons Bildungsprogramm, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 99-114; sowie GRESCHAT, MARTIN, Philipp Melanchthon – ein Intellektueller, Pädagoge und Christ, in: FRIEDRICH, REINHOLD und VOGEL, KLAUS A. (Hgg.). 500 Jahre Melanchthon (1497-1560), Wiesbaden 1998, S. 11-25; und SCHMIDT, GÜNTER R., Melanchthon als Moralpädagoge, in: BRENNECKE, HANNS CHRISTOF und SPARN, WALTER (Hgg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 55-74.

<sup>283</sup> Vgl. CR 14, Sp. 420.

<sup>284</sup> Vgl. als Überblick FRANK, GÜNTER, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (Erfurter Theologische Studien 67), Hildesheim 1995.

<sup>285</sup> Vgl. MÜLLER, GERHARD, Die Rechtfertigungslehre, Kirchen- und Dogmengeschichte, in: Studienbücher Theologie, Gütersloh 1977, S. 57; vgl. Hebr. 12, 2.

<sup>286</sup> Vgl. MÜLLER, GERHARD, Die Rechtfertigungslehre, Kirchen- und Dogmengeschichte, in: Studienbücher Theologie, Gütersloh 1977, S. 57.

<sup>287</sup> CR 16, Sp. 191.

<sup>288</sup> Der Heilige Geist (*Spiritus sanctus*), welchen zu empfangen der Mensch sich freiwillig entschließen muss, vermittelt den Bezugspunkt zu Gott: [...] *verus timor Dei, vera fiducia, quae vincit pavores in morte, et aliis magnis doloribus... ardens dilectio Dei, constantia confessionis, non supplicii, non succumbere incendiis libidinum, ambitionis, aemulationis, cupiditatis vindicatae in magnis causis*. (CR 16, Sp. 191.) Die Bedeutung des Heiligen Geistes hängt zudem mit der melanchthonischen Sündenfall-Theologie zusammen, aus der letztlich bei Melanchthon eine spezifische Form der Epistemologie resultiert. Diese rekurriert auf zwei Kräfte im Menschen, dem Erkennen und dem Wollen. (Vgl. Melanchthon, StA II, 1, S. 8, 9-17, 16.) In diesem Kontext verwies Melanchthon schon in den 'Loci Communes' auf die Blindheit des Erkenntnisvermögens und die Finsternis der menschlichen Vernunft und setzte diese Allegorien in Bezug zu dem Bild von dem Licht des Evangeliums. (Vgl. StA II, 1, S. 16 f.) Diesen Gedanken führt Melanchthon in den 'Ethicae Doctrinae' fort: [...] *sciamus non fieri sine auxilio Spiritus sancti, nec tamen in his nihil agit voluntas, nec habet se ut statua, sed concurrunt agentes causae, Filius Dei movens mentem verbo et spiritu sancto cor accedens, mens*

In der Tradition von Paulus stehend beruft sich Melanchthon darüber hinaus auf Augustin, der die wesentliche Ursache für das fehlerhafte Verhalten der Menschen in der Gier sieht:

*Proinde peccatum originis non tantum est reatus sine naturae corruptione, sed etiam est naturae humanae corruptio [...] Ideoque Augustinus definit peccatum originis concupiscentiam esse. Nec aliud voluit Anselmus, qui ait peccatum originis esse carentiam iustitiae originis.*<sup>289</sup>

Ansonsten aber lehnt Melanchthon in seinem Römerbrief-Kommentar die Position der Scholastiker (wie Melanchthon formuliert) ab:

*Scholastici adeo extenuant peccatum originis [...] fingunt homines legi Dei vere oboedire et satisfacere posse viribus naturalibus [...] dicunt in natura hominis morbum quendam esse [...] Hunc morbum vocant fomitem et docent non esse peccatum, sed tantum poenam peccati originis.*<sup>290</sup>

Die fehlerhafte Einschätzung der Scholastiker resultiert gemäß Melanchthon aus der falschen Annahme, richtig zu handeln, wenn man die menschliche Vernunft (*ratio humana*) als Glaubensersatz anwendet<sup>291</sup>. Dies führe zwangsläufig die Verehrung Gottes in Zweifel. Seine verheißene Barmherzigkeit werde dabei nicht erkannt:

*Hi errores inde oriuntur omnes, quod ratio humana per sese non videt immunditiam naturalem, videlicet dubitationem de Dei voluntate [...] Ideo disputationem Pauli in hoc loco meminimus, qui aperte concupiscentiam vere peccatum esse.*<sup>292</sup>

Daher ist, so Melanchthon, die Ursünde nicht bloß eine anrechnungsfähige Strafe für die Menschheit, sondern Resultat der natürlichen Veranlagung des Menschen zur Korruption und zum Ungehorsam gegenüber den Gesetzen Gottes: *Quare peccatum originis non tantum est imputatio seu reatus, sed etiam naturae corruptio atque inoboedientia.*<sup>293</sup>

Er erklärt, dass wahre Gotteserkenntnis nur durch Christus und sein Evangelium möglich ist, das heißt, die Sünden werden nur durch ihn vergeben und gerechtfertigt. Der Heilige Geist und das ewige Leben werden geschenkt und nicht erworben<sup>294</sup>. Das eigene sündhafte Verhalten zu erkennen und auf dieser Grundlage abzulegen macht deshalb nur Sinn, wenn dieses Vorhaben vom Glauben an Gott unterstützt wird<sup>295</sup>. Daher betont er die Notwendigkeit von der Unerschütterlichkeit des Glaubens an Christus, welcher durch den Heiligen Geist (*Spiritus*

*cogitans, et voluntas non repugnans, sed utcunque iam moventi Spiritui sancto obtemperans, et simul petens auxilium Dei* (CR 16, Sp. 191).

<sup>289</sup> StA V, S. 172.

<sup>290</sup> StA V, S. 172.

<sup>291</sup> Vgl. JUNG, MARTIN H., Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon, Tübingen 1998, S. 323 ff.

<sup>292</sup> StA V, S. 172.

<sup>293</sup> StA V, S. 172.

<sup>294</sup> BRÜLS, ALFONS, Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518-1535, Bielefeld 1975, S. 121 und vgl. CR 21, Sp. 415: *Est igitur Evangelium praedictio poenitentiae et promissio, quam ratio non tenet naturaliter, sed revelata divinitus, in qua Deus pollicetur, se propter Christum filium suum remittere peccata, et nos pronuntiat iustos, id est, acceptos, et donat Spiritum sanctum et vitam aeternam [...].*

<sup>295</sup> *Credo Domine, sed opem fer diffidentiae meae.*



*sanctus*) inspiriert ist. Dies geschieht mit Verweis auf Mk 9, 24: „Ich glaube; hilf meinem Glauben.“<sup>296</sup> Mit Blick in den Römerbrief betont Melanchthon weiter die Bedeutung des Christusglaubens, indem er die jüdische Glaubensgemeinschaft sowie die Heiden – trotz eines Jahwe der einen und einer vagen Gottesvorstellung der anderen – bezichtigt, sie würden aufgrund des ausbleibenden Glaubens, der durch das Wort Jesu inspiriert ist, keine Erlösung erfahren können, da ihnen diese Form der Vorstellung fremd geblieben sei:

*Habent et Iudaei et ethnici cogitationes de Deo, et quidem praedicant eum esse bonum ac misericordem. Sed in agone conscientiae obruuntur argumentis, quae iubent eos desperare, quia non apprehendunt firmam et certam promissionem, in qua Deus pollicetur se gratis velle ignoscere. Fanatici iactant spiritum suum, et magnos motus in animis effici a spiritu fingunt sine verbo Dei [...]. Quare spiritus sanctus per verbum efficax est.*<sup>297</sup>

Melanchthon kennt also sehr wohl den Vernunftsrechtsgedanken, den er zwar in den 'Enarrationes' anspricht, der aber erst in seinem Kommentar zum Römerbrief grundlegend ausgesprochen wird; doch hat für den Reformator in seinen ethischen Schriften nach wie vor im Rahmen humanistisch-theologischen Denkens der Glaube die entscheidende konstitutive Bedeutung für das Sein des Menschen vor Gott. Sein Gottesbezug ist daher mit Bezug auf seine Ethik insofern von konkreter Bedeutung, da er das Evangelium und somit das biblische Wort auf dieser Grundlage auch in der Ethik in den Vordergrund stellt. Dabei betont er die vermittelnde Funktion Jesu für den Zuhörer und den Leser des Neuen Testaments. Der Ausgangspunkt für diese Grundhaltung ist der freie rechtschaffende Wille Gottes, auf dem das Evangelium und das Gesetz, die Rechtfertigung sowie das Recht basieren. Er knüpft hier also an die lutherische Tradition eines Denkens in christologischer Konzentration an. Daher bilden für ihn der Glaube und das Wort Gottes eine homogene Einheit. Durch die Zustimmung zu dem Gesetz des Evangeliums werden dem Menschen die Gnade und Vergebung Gottes zuteil. Die Kenntnis des Wortes (*notitia*) und die Zustimmung zu diesem (*assensus*) führen zum Glauben an Gott (*fiducia*). Melanchthon apostrophiert jedoch auch menschliche Negativeigenschaften, indem er sich auf den Dekalog im zweiten Buch Mose bezieht und das göttliche Gesetz (*lex divina*) in einen direkten Bezug zum Naturgesetz (*lex naturae*) setzt.

<sup>296</sup> Vgl. CR 16, Sp. 191: *Credo Domine, sed opem fer diffidentiae meae*. Dieses Zitat steht im Kontext der Perikope 'von der Heilung des besessenen Knaben', Mk. 9, 14-29. Diese in die 'Elementa' eingefügte Zitierung aus dem Markusevangelium steht hier außerhalb des Kontextes in der Funktion eines allgemein gültigen Glaubenssatzes.

<sup>297</sup> StA V, S. 359; Melanchthon kommentiert die Stelle Röm. 15, 4.

#### 4.4. Die Tugenden

In der Reformation wurden die Gedanken von Gebot und Pflicht stärker betont. Daraus ergab sich ein neues Verständnis für die Bedeutung der bürgerlichen Tugenden<sup>298</sup>. Im Kontext dieser reformatorischen Bestrebungen entwarf Melanchthon in seiner Moralphilosophie, insbesondere in den 'Enarrationes' und den einige Jahre später erschienenen 'Epitome' sowie den 'Elementa' von 1550, einen weitgehend eigenständigen Tugendbegriff<sup>299</sup>. Dieser steht zwar unter dem Einfluss der aristotelisch-stoischen Vorstellung von der rechtschaffenden Vernunft (*ὁρθὸς λόγος*), dennoch formuliert Melanchthon einen für seine Zeit durchaus nicht selbstverständlichen Tugendbegriff. Er definiert die Tugend grundsätzlich als Haltung (*habitus*), aus der das verantwortungsvolle angemessene Verhalten resultiert, das den Willen zum Gehorsam geneigt macht. Die Tugend hat dieser Vorstellung zufolge vor allem eine anleitende Wirkung. Ihre Grundmuster sind die Erkenntnis als Lenkerin (*notitia gubernatrix*) und der Wille zum Gehorsam. Belehrung und Gewöhnung unterstützen die Tugend<sup>300</sup>. Der Wille zum Gehorsam gegenüber der Vernunft ist die Vorstufe für den freiwilligen Gehorsam gegenüber Gott (*voluntas obtemperans*): *Virtus est habitus, qui inclinatur voluntatem ad obediendum rectae rationi [...] et est ordinatio Dei, ut his notitiis rectis obtemperet voluntas.*<sup>301</sup>

Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass der Wille selbst dem Ergebnis der beurteilenden Tätigkeit gehorchen muss. Der Wille lässt sich durch die Vernunftgründe bestimmen. Die *voluntas obtemperans* kann daher als vernünftiger Wille bezeichnet werden. Aus der Vernunftzugänglichkeit des Willens geht die Erkenntnis hervor, dass der freiwillige Gehorsam gegenüber Gott geboten ist. Diese freiwillige Entscheidung ist Teil des Bewusstseins, das Gott prädestinativ als Lenker für das Gelingen tugendhaften Verhaltens erkennt (*notitia gubernatrix*). Die *notitia* entspricht dabei auch der Kenntnisnahme des Wortes Gottes. Die Konsequenz von Melanchthons Lehre ist, dass der, der freiwillig Gott gehorcht, einsieht, dass alle Gesetze von Gott bestimmt sind. Auf diese Weise gelangen die Gegebenheit der *lex*

<sup>298</sup> Vgl. FELLSCHE, JOSEF, Tugend, in: Enzyklopädie Philosophie 2, SANDKÜHLER, JÖRG (Hg.) Hamburg 1999, S. 1647.

<sup>299</sup> Vgl. ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTHER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten, Band 5, Stuttgart 2000, S. 357-373. ZIEBRITZKI schlägt eine grundlegende Auseinandersetzung mit Melanchthons Tugendethik vor, die er als wichtigen Forschungssektor in seinem Aufriss vorstellt. „Diese Aufgabe wäre umso reizvoller, als Melanchthons Tugendbegriff auf die Problematik der aristotelischen Philosophie [...] bezogen ist“, S. 373. In seinem Aufsatz fehlen ein Hinweis sowohl auf die 'Enarrationes' als auch auf die Kardinaltugenden beziehungsweise die wesentlichen Einzeltugenden, anhand deren eine solche Unternehmung erst zu konkreten Ergebnissen führen kann.

<sup>300</sup> Melanchthon, Philipp, *Philosophiae Moralis Epitome*, Werke (Studienausgabe = StA), STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Band 3, Gütersloh 1961, S. 174.

<sup>301</sup> StA III, S. 175.

*divina* und ihr direkter Bezug zum Naturgesetz in das Bewusstsein des gegenüber Gott gehorsam und tugendhaft Handelnden. Innerhalb dieser Gesetzmäßigkeiten finden sich die Determinanten, durch welche die von Gott gewollte Gerechtigkeit definiert wird. Auf dieser Grundlage schließt Melanchthon an Aristoteles' Verständnis von der göttlichen universalen und partikularen Gerechtigkeit an.

#### 4.5. Gerechtigkeit

Melanchthon entwickelt seine Gerechtigkeitsvorstellung mit Hilfe einer Analyse von Aristoteles' Gerechtigkeitsverständnis (*iustitia*). Zwei Hauptbegriffe bilden dafür die Grundlage: die universale Gerechtigkeit (*iustitia universalis*) und die partikulare Gerechtigkeit (*iustitia particularis*). Letztere wird unterteilt in die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) und die ausgleichende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*). Aristoteles hatte bereits in der 'Nikomachischen Ethik' seine philosophische Formel von der ausgleichenden Gerechtigkeit (*τὸ δίκαιον διορθοτικόν*) entwickelt, der *iustitia commutativa*. Dieser Begriff bezog sich auf die Behandlung des Gleichen mit Gleichem<sup>302</sup>. In Bezug auf die Behandlung des Ungleichen mit Ungleichen formuliert Aristoteles im Kontext austeilender Gerechtigkeit den Begriff der *iustitia distributiva* (*τὸ δίκαιον διανεμητικόν*), die auch durch Cicero bezeugt ist<sup>303</sup>.

Das von Aristoteles grundlegend bestimmte Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit hatte die Epikie-Lehre zur Folge; diese zielt darauf ab, das Gesetz dort zu berichtigen, wo es aufgrund seiner Lückenhaftigkeit in der allgemeinen Fassung der Korrektur bedarf<sup>304</sup>. Das aus der 'Nikomachischen Ethik' resultierende Prinzip der Nachsicht beziehungsweise der Angemessenheit in der Judikative (*ἐπιεικία*) übernimmt Melanchthon und sieht darin die Lösung der Spannung zwischen der Normgerechtigkeit und der Einzelfallgerechtigkeit.

Den schnellsten und einen der Übersicht dienlichen Einblick zu diesem Thema findet man zu Beginn des zweiten Buches in den von Melanchthon verfassten 'Ethicae Doctrinae Elementa'. Diese setzen sich aus zwei Büchern zusammen; das erste besteht, wenn auch nicht

<sup>302</sup> Vgl. dazu SALOMON, MAX, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Leiden 1937, S. 22 ff.

<sup>303</sup> Vgl. dazu SALOMON, MAX, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Leiden 1937, S. 22 ff.

<sup>304</sup> Vgl. BECKER, HANS-JÜRGEN, Recht, Billigkeit und Gnade in der europäischen Rechtsgeschichte (Humanistische Bildung, Heft 13), Stuttgart 1989, S. 45-64, hier S. 47 und S. 61. Der Gesichtspunkt der aristotelischen Rechtsauffassung gewann vor allem unter dem Einfluss der christlichen Lehre in der Spätantike an Bedeutung, so dass Kaiser Konstantin selbst diesen zentralen Begriff der römischen Rechtsordnung im Jahre 314 verbindlich machte, indem er dekretierte: *Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem.*

mit einer Überschrift versehen, aus Erörterungen zu dem, was Tugend eigentlich ist<sup>305</sup>, das zweite aus Darlegungen zum Thema Gerechtigkeit (*De Iustitia*)<sup>306</sup>.

#### 4.5.1. Die universale und die partikuläre Gerechtigkeit

Melanchthon unterscheidet den Terminus der Gerechtigkeit in die lateinischen Begriffsfelder *iustitia legalis* beziehungsweise *universalis* und *iustitia particularis*; letzterer wurden dann von Thomas<sup>307</sup> die Attributivfunktionen von *commutativa* und *distributiva* beigegeben, so dass die inhaltlichen Implikationen bei Aristoteles lateinische Namen erhielten<sup>308</sup>.

Aber es war doch darüber hinaus vor allem das Anliegen Melanchthons, die paulinische Gedankenwelt zu berücksichtigen, um die Bedeutung der Gesetze für den jeweiligen Bürger im theologischen Zusammenhang zu bestimmen. So verweist er auf Röm. 2,13: *Non auditores legis, sed factores iusti pronuntiantur, id est, obedientes legibus*. Durch die Zitierung des Römerbriefes übt Melanchthon latente Kritik an einem formalen Gesetzesverständnis in Analogie zu einem rein äußerlichen Gottesdienst<sup>309</sup>, hebt das Befolgen des inneren Wertes der Gebote hervor und ermahnt so zu seelischer Tätigkeit. Dies soll grundsätzlich auch für Gesetze im Zusammenhang des Gerechtigkeitsgedankens gelten. Damit soll eine Identifizierung der göttlichen Gesetzlichkeit (*lex divina*) und dem göttlichen Willen (*voluntas Dei*) mit sowohl der alttestamentlichen als auch daraus resultierend der bürgerlichen Gesetzlichkeit angedeutet werden, also mit der *lex civilis*<sup>310</sup>. Den inhaltlichen Wert der Gerechtigkeit misst Melanchthon an der Urteilsfähigkeit, auf die in den Psalmen 119, 121 verwiesen wird, und durch welche Verbrechen oder schuldiges sündhaftes Verhalten gemäßregelt und das richtige, das heißt ein der Tugend gemäßes Verhalten erreicht werden soll: *Feci iudicium et iustitiam, id est, turpia damnati, et omnia recte facta approbavi*.<sup>311</sup>

<sup>305</sup> Vgl. Melanchthon, *Ethicae Doctrinae Elementorum Libri Duo* oder auch *Ethicae Doctrinae Elementa*, CR 16, Sp. 165-276; zur Tugend, Sp. 165-222.

<sup>306</sup> CR 16, Sp. 221-276.

<sup>307</sup> Vgl. dazu auch METZ, WILHELM, Die Architektonik der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin (*International Journal of Philosophical Studies* 8), 2000, S. 138-139. Diese Begriffe (ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit) kann man auch bei Thomas finden. Hier handelt es sich um eine Neukomposition für die Reformationszeit. Vgl. LÜHRMANN, DIETER, Gerechtigkeit III, in *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12, S. 414-420, hier S. 416 f.; vgl. Melanchthon, *Ethicae Doctrinae Elementa*, CR 16, 221. Dort gibt er dem Leser eine in drei Stufen eingeteilte Definition von *iustitia*: 1. *iustitia universalis* 2. *iustitia particularis* 3. *usus proprius [...] Evangelii*.

<sup>308</sup> Vgl. Aquino, Thomas de, *Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae*. Ed. Paulinae, Alba 1962, quaestio 61, art. 1. Die Begriffsdivision, die sich auf die partikuläre Gerechtigkeit bezieht, ist in der Überschrift zu dem Kapitel, das sich auf den ersten Artikel bezieht, enthalten: *Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa*.

<sup>309</sup> Vgl. Apg. 13, 15.

<sup>310</sup> Vgl. Apg. 13, 15.

<sup>311</sup> CR, Sp. 221.

Melanchthon bezieht drei Kategorien auf den Gerechtigkeitsbegriff (*iustitia*): die universale Gerechtigkeit (*iustitia universalis*), die partikulare Gerechtigkeit (*iustitia legalis* beziehungsweise *particularis*) und die Form von Gerechtigkeit, die der Anwendung bei Befolgung des Evangeliums am nächsten kommt (*iustitia als usus proprius est Evangelii*).

Diese Kategorien stehen aber keinesfalls isoliert für sich, sondern bedingen einander. Die Punkte entsprechen bis auf Punkt 3 den Ausführungen bei Aristoteles im 5. Kapitel des fünften Buches in der 'Nikomachischen Ethik'<sup>312</sup>. Die melanchthonische Definition von der universalen Gerechtigkeit als für den Gehorsam allen Gesetzen gegenüberstehend<sup>313</sup> hat ihr Pendant in der Aussage von Aristoteles hinsichtlich der Verwirklichung gesetzlicher Bestimmungen als Hauptanliegen der tugendhaften Gerechtigkeit: *τὰ δὲ ποιητικὰ τῆς ὅλης ἀρετῆς ἐστὶ τῶν νομίμων ὅσα νενομοθέται*.<sup>314</sup>

Und in den 'Elementa' schreibt Melanchthon:

*Et vocabulum iustitiae varie usurpatur, et virtus, quae sic nominatur, multas virtute-complectitur, ac valde prodest divisiones et descriptiones recte tenere. Est autem triplex vocabuli usus vocabuli usus. Primum, saepe usurpatur nomen iustitiae pro iustitia universali, id est, pro obedientia iuxta omnes leges, ut cum dicimus, Aristidem esse iustum, id est, obedientem omnibus legibus. Sic saepe de iustitia legis usurpatur hoc nomen apud Paulum, et alibi (Rom. 2, 13.): Non auditores legis, sed factores iusti pronuntiantur, id est, obedientes legibus. Item (Psalm. 119, 121.): Feci iudicium et iustitiam, id est, turpia damnavi, et omnia recte facta approbavi. Secundus usus est etiam legalis, de iustitia particulari, id est, quae servat aequalitatem in contractibus, seu quae reddit suum cuique, ut cum dicimus, mercatorem iustum esse, qui non defraudat emptores, qui non Tertius usus proprius est Evangelii, ut cum dicimus: Latro in cruce est iustus fide, id est, acceptus Deo, seu placens Deo, et donatus remissione peccatorum propter Mediatorem. Quia enim legi divinae non praestamus perfectam obedientiam, ideo in Evangelio proponitur gratuita reconciliatio propter Mediatorem, quae nominatur imputatio iustitiae.*<sup>315</sup>

Melanchthon meint mit gesetzlicher Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) die partikulare Gerechtigkeit (*iustitia particularis*), die er in Anlehnung an Aristoteles definiert. Er fasst hier kurz zusammen, was Aristoteles ausführt, obwohl dessen Lehre nicht genau in dem begrifflichen Kontext zu verstehen ist, den Melanchthon verwendet. Der Darstellung zum Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles zufolge kann man die terminologischen Festlegungen, die sich auf die beiden Gerechtigkeitsarten beziehen, wie folgt verstehen<sup>316</sup>:

<sup>312</sup> Zu den Begriffen des Rechts und der Gerechtigkeit bei Aristoteles passim vgl. die umfassende Studie von SALOMON, MAX, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937.

<sup>313</sup> CR 16, Sp. 221: [...] *usurpatur nomen iustitiae pro iustitia universali, id est, pro obedientia iuxta omnes leges.*

<sup>314</sup> Aristoteles, EN 1130, 25 f.

<sup>315</sup> CR 16, Sp. 211

<sup>316</sup> BIEN, GÜNTHER, *Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in: *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Band 2, Berlin 1995, S. 135-164, hier S. 139.

„Die gesetzliche Gerechtigkeit (A) sei als die universale Gerechtigkeit benannt (*iustitia legalis sive universalis sive generalis*), die andere Art B, die als ‚Teil der ganzen Tugend‘ von Aristoteles eingeführt wurde, heiße die Teilgerechtigkeit oder partikulare (bzw. partikuläre) Gerechtigkeit (*iustitia particularis*).“<sup>317</sup>

Insofern ist zunächst festzuhalten, dass sich bei Melanchthon mit Blick auf die gesetzliche Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) die Terminologie verändert. Die teilweise inhaltliche Korrespondenz hingegen in den Kategorien *lex universalis* und *lex particularis* von Melanchthon zu Aristoteles ist unbestreitbar. Die *iustitia particularis*, wie sie Melanchthon artikuliert, soll das ungerechte Verhalten des auf Eigennutz ausgerichteten menschlichen Charakters (*πλεονεκτικός*) als *habitus* im negativen Sinne ausgleichen<sup>318</sup>. Er konkretisiert diese Lehre durch die Figur des Händlers beziehungsweise Kaufmanns und legt dar, welche Eigenschaften dieser nach dem Begriff der Gerechtigkeit besitzen sollte: *mercatores, qui non est πλεονεκτικός*.<sup>319</sup> In seiner kurzen Zusammenfassung der *iustitia*-Definitionen beschränkt sich Melanchthon auf die ausgleichende Gerechtigkeit und bezieht diese inhaltlich auf Vertragsabkommen: *iustitia commutativa, quae servat aequalitatem in contractibus*.<sup>320</sup>

Der ausgleichenden Gerechtigkeit widmete Melanchthon zudem eine eigene Schrift und maß dieser in seiner ‘Dissertatio De Contractibus’ besondere Bedeutung bei<sup>321</sup>. Diese Hervorhebung wiederholt er auch in diesem kurzen Traktat unter Bezugnahme auf das von der Gerechtigkeit handelnde fünfte Buch in der ‘Nikomachischen Ethik’ und stellt gleichsam das philosophisch-mathematische Begriffsquivalent als arithmetische Verhältnismäßigkeit vor: *In quinto libro Ethicorum eruditissimum dictum est, in rerum communicatione efficiendam esse aequalitatem arithmetica proportione [...]*.<sup>322</sup> Die Emphase des Geldes liegt hier auf dem korrelativen Funktionieren der Gemeinschaft: *Societas civilis non potest esse perpetua, cum non servatur aequalitas in rerum communicatione [...]*.<sup>323</sup> Um eine potentiell mangelhafte *iustitia commutativa* – die Grundvoraussetzung für das Funktionieren der Gemeinschaft im Staat – ausgleichen zu können, muss diese von der *iustitia distributiva* korrigiert werden: *nam altera parte exhausta, dissipari societatem necesse est*.<sup>324</sup> Melanchthon belässt es in seiner kurzen Einführung zu den Varianten der Gerechtigkeitsbegriffe (*genera iustitiae*) in den ‘Elementa’ bei dem Verweis auf die wesentliche ausglei-

<sup>317</sup> Ebd.

<sup>318</sup> In Bezug auf Aristoteles wird der Begriff der Gerechtigkeit im Tausch näher erläutert bei SALOMON, MAX, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Leiden 1937, S. 145 ff.

<sup>319</sup> CR 16, Sp. 2211; vgl. Aristoteles, EN 1129a, 32.

<sup>320</sup> CR 16, Sp. 221 f.

<sup>321</sup> Vgl. CR 16, Sp. 495-508.

<sup>322</sup> CR 16, Sp. 495.

<sup>323</sup> CR 16, Sp. 497.

<sup>324</sup> CR 16, Sp. 497.

chende Gerechtigkeit, während Aristoteles eine Definition von der austeilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) gibt und die ausgleichende Gerechtigkeit als weitere Teiltugend in zwei Unterkategorien aufteilt, indem er zwischen einer freiwilligen und einer unfreiwilligen Geschäftsbeziehung unterscheidet<sup>325</sup>.

In Anlehnung an Aristoteles stellt Melanchthon fest, dass die Gerechtigkeit viele Tugenden umfasst: [...] *vocabulum iustitiae* [...] *multas virtutes complectitur* ([...] *τῆς ὅλης ἀρετῆς*). Aber diese Orientierung an Aristoteles soll dennoch nicht die neue Perspektive verdunkeln, unter der Melanchthon den Begriff der Gerechtigkeit reflektiert. Dies wird deutlich, wenn er am Schluss der Einleitung den christologischen Aspekt heraushebt, indem er den reformatorischen Blickwinkel der Gerechtigkeit betont und einem jeden durch die Vorstellung von der Heilserwartung die Befreiung von einem sündigen Leben in Aussicht stellt, sofern der Sünder – auch unter Qualen – im Glauben an Jesus zu sterben bereit ist<sup>326</sup> (*Latro in cruce est iustus fide*).<sup>327</sup> Dabei steht aber nun nicht die vormals von Luther emphasized Gerichtsbarkeit im Vordergrund, sondern die Entsöhnung durch das Bekenntnis zu Jesus (*reconciliatio propter Mediatorem*).<sup>328</sup>

#### 4.5.2. Melanchthons Interpretation der universalen Gerechtigkeit

Melanchthons Rechtsgedanken hinsichtlich der universalen Gerechtigkeit (*lex universalis*) – insbesondere mit Blick auf seine Kommentierung der 'Nikomachischen Ethik' – haben bisher verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden. Im Kontext der Gedanken von Gesetz und Buße ist hier die erste Auseinandersetzung Philipp Melanchthons mit Agricola zu beachten<sup>329</sup>. Aus diesem Streit (1527) entwickelt sich Melanchthons Verständnis von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Grund dieser Auseinandersetzung zwischen den beiden ursprünglichen Schülern Luthers war ein auf das Gesetz bezogener Satz aus Luthers 'Betbüchlein': „Zum ersten, das er wisse was er thun und lassen sol, das leren yhn die zehen gepott. Zum andern, wen er nu sieht, das er das selbige nicht thun noch lassen kan aus seynen krefften“, dazu helfe ihm der Glaube<sup>330</sup>. Luther nimmt hier eine ambivalente Position zur Frage des Gesetzes und seiner

<sup>325</sup> Vgl. auch Aristoteles, EN 1131a, 1 ff.

<sup>326</sup> Vgl. auch MERKEL, HELMUT, Gericht Gottes, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 12, Berlin 1984, Sp. 483-492, hier Sp. 491.

<sup>327</sup> CR 16, Sp. 221.

<sup>328</sup> CR 16, Sp. 221.

<sup>329</sup> Vgl. WENGERT, TIMOTHY J., Gesetz und Buße: Philipp Melanchthons erster Streit mit Johannes Agricola (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5), Der Theologe Melanchthon, hg. von FRANK, GÜNTER, Stuttgart 2000, S. 375-392.

<sup>330</sup> Vgl. Martin Luther, Ein Buchlein für Laien und Kinder, Wittenberg 1525; vgl. WENGERT, TIMOTHY J., Wittenberg's First Catechism (Lutheran Quarterly 7), 1993, S. 247-260; diese erste Edition des Luther'schen

Verbindlichkeit ein, indem er einerseits auf die Bedeutung der zehn Gebote verweist, andererseits aber den für die Einhaltung der alttestamentlichen Gesetzlichkeit notwendigen Glauben des Menschen an Gott betont<sup>331</sup>. Agricola reagiert antinomistisch auf Luthers Dichotomie, da nach seiner Ansicht das Gesetz außerhalb der Rechtfertigung des Sünders steht:

„Natur, fleisch und blut sucht doch das und liebet es, das yhm wol thut, herwiderumb, so ist es alle dem feind und hasset es, das yhm wehe thut und zuwidder ist. Also ist das gesetz, wie wir Deutschen sagen, ein knüttel bey dem Hunde, das er nicht allzu geyl werde, sondern ein wenig zam, widder seinen danelz.“<sup>332</sup>

Melanchthon interpretiert das Geschehen am Berge Sinai anders. Er vertritt deutlich den Standpunkt, dass der im Gesetz offenbarte Zorn Gottes die Wirkung des Gesetzes mit der Buße verbinde und ein notwendiger erster Schritt „im Leben des Gläubigen sei“<sup>333</sup>: „Darumb sollen wir allweg fur augen haben, wie hart Gott treuet den verechtern seines Zorns und wie ehr an furcht gefallen tregt.“<sup>334</sup> Während lange Zeit die Trennung von Glauben und Recht als reformatorische Grunderkenntnis galt, wurde gerade durch den synergetischen Streit deutlich, dass es in Wahrheit zu den grundlegenden reformatorischen Einsichten gehörte, dass die *lex universalis* ein Teil der auf Gott bezogenen *lex spiritualis* sein muss<sup>335</sup>. Die enge Verbindung zwischen *lex universalis* und Gottesgläubigkeit beziehungsweise -gehorsam ist die Kernaussage der folgenden Stelle:

[...] *iustitiam universalem esse obedientiam Deo debitam [...] et ipsum agnoscamus, et intelligamus quibus officiis coli velit. Haec esset prima et verissima definitio iustitiae universalis, et quidem cum lege congruit.*<sup>336</sup>

In den 'Enarrationes'<sup>337</sup> befasst sich Melanchthon mit dem Gerechtigkeitsverständnis von Aristoteles und der nach seiner Meinung grundlegenden aristotelischen Auffassung von der *lex universalis*, indem er konstatiert:

*Constituit igitur hanc definitionem, iustitiam videlicet universalem esse consensum inferiorum virium in homine, cum mente recte iudicante. Erudite inchoavit hanc doctrinam a consideratione partium hominis [...].*<sup>338</sup>

---

Betbüchleins gilt als Neuentdeckung; vgl. WENGERT, TIMOTHY J., Gesetz und Buße: Philipp Melanchthons erster Streit mit Johannes Agricola (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5), Der Theologe Melanchthon, hg. von FRANK, GÜNTER, Stuttgart 2000, S. 375-392, hier S. 378 f.

<sup>331</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Luther und Melanchthon, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 139-152.

<sup>332</sup> CHORS, FERDINAND (Hg.), Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, Band 4, Berlin 1900, S. 236; vgl. WENGERT, Gesetz und Buße, S. 378 f.

<sup>333</sup> WENGERT, Gesetz und Buße, S. 378 f.

<sup>334</sup> CR Suppl. 5/1, Sp. 61.

<sup>335</sup> Vgl. dazu: WOLF, ERNST, Zum protestantischen Rechtsdenken, in: WOLF, ERNST, Peregrinatio II, München 1965, S. 191-206; vgl. HECKEL, MARTIN, Rechtstheologie Luthers (Evangelisches Staatslexikon), 3. Auflage, Stuttgart, S. 2818-2849.

<sup>336</sup> CR 16, Sp. 365.

<sup>337</sup> CR 16, Sp. 363 f.

<sup>338</sup> CR 16, Sp. 365.



Melanchthon folgert, dass die richtig urteilende Vernunft (*mens recte iudicans*), welche einen Teil der menschlichen Seele (*pars hominis*) ausmacht, die universale Gerechtigkeit (*iustitia universalis*) darstellt. Melanchthon bezieht sich auf die „richtig urteilende Vernunft“ und auf die Mesotes-Lehre von Aristoteles, deren Problematik am Beispiel der noch zu behandelnden *iustitia particularis* deutlich wird<sup>339</sup>. Mit Bezug auf die *iustitia universalis*, von der Melanchthon schreibt: *Constituit (Aristoteles) igitur hanc definitionem, iustitiam universalem esse*<sup>340</sup>, ist die Parallelität von Melanchthons Kommentierung zu Aristoteles gegeben. Dennoch ist zu bemerken, dass der Bezug zum zweiten Kapitel des fünften Buches der 'Nikomachischen Ethik' zwar richtig hergestellt wird, aber hinsichtlich der Definition durch die Folgeworte des Satzes einen Bruch erfährt.

Dieses inhaltliche Ungleichgewicht in der Kommentarföhrung wird später jedoch durch die Identifikation der *lex universalis* mit dem Gesetz zum Teil ausgeglichen, so dass der Anschluss und der korrekte Bezug zum fünften Buch der 'Nikomachischen Ethik' wiederhergestellt wird: [...] *definitio iustitiae universalis, et quidem cum lege congruit*.<sup>341</sup> Melanchthon föhrt hier aus: *Aristoteles collocat hominem in civitatem, ac simpliciter considerat, qui sit ordo homini ad magistratus et cives*. Dadurch demonstriert Melanchthon zunächst die von Aristoteles vorgegebene „Einsicht in die Pluralität der politischen Verfassungen und in die grundsätzliche Unterscheidungsmöglichkeit der Herrschaftsformen“<sup>342</sup>, „indem sie entweder den allgemeinen Nutzen verfolgen oder den Nutzen der Aristokraten oder den der Herrscher“.<sup>343</sup> In Anlehnung an Platon und mit direktem Bezug auf Aristoteles, dessen Simplizität in der Aussage er lobt, stimmt Melanchthon Aristoteles zu, indem er feststellt: *sed Aristotelica definitio facilius intellegi potest: Iustitia universalis est obedientia omnibus legibus debita*.<sup>344</sup> Melanchthon verweist auf Platon: *altius fuit exorsus, consideravit enim, qui sit ordo homini ad suas vires*.<sup>345</sup> Er bezieht sich damit auf Platons Staat<sup>346</sup>, wo der Sophist Thrasymachus die Relativität der gesetzlichen Gerechtigkeit reflektiert und sich wie folgt kritisch gegenüber dem die *iustitia universalis* implizierenden Gesellschaftssystem äußert: *καὶ οὕτω πόρρω εἶ περί τε τοῦ δικαίου [...] δικαιοσύνης [...] ἀδίκου τε καὶ ἀδικίας*: [...] und

<sup>339</sup> Vgl. dazu SALOMON, MAX, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937, S. 88 ff.

<sup>340</sup> SALOMON, MAX, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937, S. 88 ff.

<sup>341</sup> SALOMON, MAX, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937, S. 88 ff.

<sup>342</sup> BIEN, GÜNTHER, *Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)*, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 141.

<sup>343</sup> Aristoteles, EN 1129b, 14 f. und Übersetzung nach BIEN, GÜNTHER, *Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)*, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 102.

<sup>344</sup> CR 16, Sp. 365.

<sup>345</sup> CR 16, Sp. 365.

<sup>346</sup> *Politeia* I, 343a f.

„daß du noch nicht weißt, daß die Gerechtigkeit und das Gerechte eigentlich ein fremdes Gut ist, nämlich des Stärkeren und Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigener Schade“.<sup>347</sup>

Diesen kritischen Ansatz übernahm Melanchthon und übertrug ihn auf die gesellschaftliche Situation seiner Zeit. Um diese Diskrepanz von irdischer Gesetzlichkeit nach ihrem Idealbild der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer nur annähernd gerechten Ausübung unter den Menschen nicht im Vertrauen auf die von den Menschen abhängige Epikie zu lösen, führt er im Kontext ehrenhaften und schändlichen Verhaltens den Blick des Lesers auf die durch die Offenbarung manifestierte Allmacht Gottes: *iustitiam universalem esse obedientiam Deo debitam [...] sic iustitiae nomine saepe et in literis sacro utimur*.<sup>348</sup> Diese beiden weit auseinander stehenden Denkmuster bilden den Rahmen für seine Kommentierung der aristotelischen *lex universalis* und dokumentieren gleichsam zwei Teile derselben Offenbarung Gottes: „Die Gnade erscheint als Erfüllung des Gesetzes, sie hebt das Gesetz in seinem verurteilenden Charakter auf.“<sup>349</sup>

#### 4.5.3. Der Tugendcharakter der universalen Gerechtigkeit

In den 'Epitome' nimmt Melanchthon eine differenziertere Analyse des Begriffs *iustitia universalis* vor<sup>350</sup>. In diesem Zusammenhang hebt er zugleich den Tugendgedanken hervor. Neben dem Gehorsam gegenüber sämtlichen Gesetzen umfasse die *iustitia universalis* alle Tugenden: *universalis iustitia est obedientia erga omnes leges et complectitur omnes virtutes*. Der Gehorsam gegenüber Gott jedoch sei die erste Tugend: *Nam re vera prima virtus est obedientia erga Deum, si rectissime loqui volumus, vel erga magistratum, si civiliter loquimur*.<sup>351</sup> *Rectissime* bezieht Melanchthon in seinen Ausführungen auf den Gehorsam gegenüber Gott als höchste und somit besonders gerechte Form tugendhaften Verhaltens, während er den Gehorsam gegenüber dem Magistrat als *civiliter* bezeichnet und daher mit tugendhaft bürgerlichem Verhalten gleichsetzt. Bezüglich der begrifflichen Teilung und Zuordnung bezieht er sich auf Platon: [...] *describit hanc speciem, eamque facit duplicem*.<sup>352</sup> Melanchthon verweist auf Platon, weil für ihn die Kontrolle niederer Triebe durch die Vernunft

<sup>347</sup> Politeia 1, 343a f.; Platon, Der Staat (Platon, Werke in acht Bänden, Griechisch und deutsch, 4. Band, hg. von EIGLER, GUNTHER), bearbeitet von KURZ, DIETRICH, Darmstadt 1971, S. 55.

<sup>348</sup> CR 16, Sp. 365

<sup>349</sup> BECKER, HANS-JÜRGEN, Recht, Billigkeit und Gnade in der europäischen Rechtsgeschichte, Recht und Gerechtigkeit (Humanistische Bildung Heft 13), Stuttgart 1989, S. 45-64, hier S. 58.

<sup>350</sup> CR 16, Sp. 64

<sup>351</sup> CR 16, Sp. 64.

<sup>352</sup> CR 16, Sp. 64.

(*obedientia inferiorum virium erga rationem*) als oberstes Tugendgebot (*prima virtus*) gilt. Er unterstreicht in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit einer Harmonisierung der niederen Impulse mit der Vernunft (*inferiores vires cum ratione*).<sup>353</sup> An der Tugend seien deshalb sowohl der rationale wie auch der irrational-vegetative Seelenteil beteiligt, allerdings in einem asymmetrischen Verhältnis, wobei der Letztere durch die Vernunft (*ratio*) bezwungen werden müsse, so dass die Mäßigung durch eine Kontrolle der Begierden des Herzens durch die Vernunft erwirkt werde: *Deinde μέτη significat appetitiones cordis, quae cum ratione reguntur.*<sup>354</sup>

Den Hintergrund für die Rezeption dieser platonischen Denkmuster stellt die Asymmetrie zwischen Seele und Staat dar, die Melanchthon hier herausstellen möchte. In diesem Rahmen fungiert die Seele als vollkommenes Modell der Gerechtigkeit. ROBERT SPAEMANN wendet hier jedoch ein:

„Der vollkommene Staat, wenn er überhaupt möglich ist, setzt voraus, daß die meisten Seelen gerade nicht vollkommen gerechte Seelen sind. Wären nämlich die meisten Seelen Modelle der Gerechtigkeit, dann bräuchte und könnte es den besten Staat gar nicht geben.“<sup>355</sup>

Durchaus in diesem Sinne betont Melanchthon die Pflicht des Bürgers, sich der Exekutive und Legislative unterzuordnen (*obedientia debita seu legibus, seu magistratibus*). Dieses Verhalten nämlich dient als Orientierung für die menschliche Psyche und unterstützt den Gerechtigkeitssinn im Menschen. Aufgrund dieser Funktion der Gesetze kann Melanchthon die in diesen implizierte Gerechtigkeit als den moralischen Topos bezeichnen, der alle Tugenden umfasst (*complectitur omnes virtutes*). Die Symbiose von den niederen Instinkten (*inferiores vires*) und der Vernunft (*ratio*)<sup>356</sup> erfährt auf dieser Grundlage eine Steigerung durch den Begriff Gottes (*Deus*), dem Gehorsam und somit Glauben geschenkt werden muss: [...] *et quidem obedientiam primam esse virtutem, scilicet, quia Deo reddit.*<sup>357</sup>

Melanchthon setzt hier das irdische Heil des Menschen in der Gerechtigkeit in eine enge Beziehung zu dem Seelenheil der Menschen, das ihre Gesetzhörigkeit erfordert, aber ebenso auch die Wahrnehmung der Bedeutung Gottes für den Menschen bezüglich seines Verhältnisses zum Gesetz. In der Betrachtung Melanchthons steht also die weltliche Begründbarkeit (*causa materialis*) der Gerechtigkeit in einem engen Zusammenhang mit ihrer theologischen Begründung und Begrifflichkeit. In einem Kapitel, das die Überschrift 'Materia in qua' trägt,

<sup>353</sup> CR 16, Sp. 64.

<sup>354</sup> CR 16, Sp. 64.

<sup>355</sup> SPAEMANN, ROBERT, Die Philosophenkönige, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Klassiker Auslegen, Band 7, Platon Politeia, S. 161-177, hier S. 164.

<sup>356</sup> CR 16, Sp. 641.

<sup>357</sup> CR 16, Sp. 641.

unterscheidet er die grundlegenden Funktionen der Seele und stellt die Seele, die durch den gesetzlichen Rahmen eines Staates ‚erzogen‘ werden soll, als von Gott inspiriert dar (*anima hominis [...], quae est domicilium Dei*).<sup>358</sup> In seinen ‚Ethicae Doctrinae Elementa‘ von 1550 bezieht er diesen menschlichen *habitus* auf die Tugenden im Allgemeinen: *Virtus est obedientia, quae voluntas et inferiores potentiae obtemperant Deo*.<sup>359</sup> Dort erfolgt dementsprechend eine starke Konzentration auf den Gottesbegriff, indem er sich auf Platon berufend feststellt, dass aufgrund der dem Menschen eigenen Einsicht (*notitiae*) dieser zu der Erkenntnis gelangt, dass Gott Schöpfer und höchster Richter ist (*certo esse Deum conditorem et vindicem*). Melanchthon folgt hier dem platonischen Gedankengang grundsätzlich dahingehend, dass der Gehorsam des vegetativen Begehrens gegenüber der vernunftbegabten Urteilskraft eo ipso den Grundpfeiler zur Bewahrung der göttlichen Ordnung darstellt: *obedientiam esse omnium virium erga rectum iudicium rationis, id est, conservationem ordinis divinitus instituti*.<sup>360</sup>

Melanchthon verbindet hier den Aspekt der Schöpfungstheologie mit dem *ordo*-Begriff<sup>361</sup>. Diese universale ontologische Bedeutung der Gerechtigkeit kann auch in dem *ordo*-Begriff in den ‚Loci secundae aetatis‘ von 1555 gelesen werden. Dieser Begriff hat eine zentrale Funktion, weil er als Leitbegriff die Möglichkeit einer Erkenntnis der durch Gott geschaffenen und erhaltenen Welt beinhaltet. Melanchthon kann deshalb die wesentlichen Faktoren, auf welchen die *iustitia universalis* basiert, so zusammenfassen:

*Iustitia universalis est obedientia omnium virium in homine, necessaria praestanda Deo conditori iuxta omnes leges, ab ipso propterea insitas naturae humanae, ut congruat nostra natura cum mente et voluntate Dei, et non congruens, destruat, et ut in hoc iudicio agnoscat, qualis ipse sit, et a malis discernatur*.<sup>362</sup>

Der Gehorsam gegenüber dem Schöpfer der Weltordnung und somit auch der Gesetze und damit gegenüber der dem Menschen innewohnenden Glaubenserkenntnis setzt die geistige und geistliche Verbundenheit mit Gott voraus. Dieser paränetische Katalog dient gleichzeitig zur Unterweisung des menschlichen Verhaltens gegenüber dem Gesetz, dem Staat und dem dafür verantwortlichen Schöpfer und mündet in das moraldidaktische Gebot: *et ut in hoc iudicio agnoscat, qualis ipse sit, et a malis discernatur*. Wenn der von Melanchthon angesprochene Leser also dazu ermahnt wird, sich selbst zu reflektieren und seine Fehlbarkeit

<sup>358</sup> CR 16, Sp. 188; vgl. STROHM, CHRISTOPH, Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.), Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 339-373, hier S. 365.

<sup>359</sup> Elementa, CR 16, Sp. 188.

<sup>360</sup> CR 16, Sp. 223.

<sup>361</sup> Vgl. LINK, CHRISTIAN, Schöpfung (Handbuch der systematischen Theologie 7/1), Gütersloh 1991, S. 108-117, hier S. 108 f.

<sup>362</sup> CR 16, Sp. 223.

beziehungsweise Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit zu erkennen, um daraus handelnd vom Schlechten Abstand zu gewinnen, so impliziert dies die Erziehung des Menschen zu einem dem reformatorischen Gedanken seiner Zeit entsprechenden gesetzestreuen und tugendhaften Bürger<sup>363</sup>.

Was innerhalb der theologischen Lehre erarbeitet wurde, will Melanchthon deshalb auch auf das Verhalten der Bürger untereinander übertragen wissen, um so den einzelnen Bürger Verantwortung für den *ordo politicus* mittragen zu lassen<sup>364</sup>. Am Ende seines Kapitels zur Definition der *lex universalis* in den 'Ethicae Doctrinae Elementa'<sup>365</sup> spannt er deshalb den Bogen von dem *ordo*-Begriff zurück zur Schöpfungstheologie<sup>366</sup>.

#### 4.5.4. Die partikulare Gerechtigkeit im Kontext der Rechtsordnung und -gleichheit

Vom Leben der einzelnen Person ausgehend erschließt Melanchthon die Aufgabe des austeilenden Rechts (*ius distributivum*), das er, wie Aristoteles, in Bezug zur Würde des Menschen (*conveniens honor*) und zu seiner angemessenen bürgerlichen Aufgabe im Staat (*conveniens munus*) setzt<sup>367</sup>. In diesem Zusammenhang differenziert Melanchthon die Gerechtigkeit nach dem Ansehen von Personengruppen im Berufsleben und in der Familie. Diese Abstufung beziehungsweise Hierarchie, für die er einige Beispiele anführt<sup>368</sup>, stellt für ihn mit Bezug auf

<sup>363</sup> KEEN, RALPH, *Divine and Human Authority in Reformation Thought, German Theologians on Political Order 1520-1555* (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica V), Nieuwkoop 1997, S. 173-178: Der geistesgeschichtliche Hintergrund für diese auf die Gesetzlichkeit und somit auf das Staatswesen bezogene Emphase ist in der abwehrenden Haltung gegenüber den Häretikern zu sehen, deren Anliegen aus reformatorischer Sicht die Verunglimpfung religiösen Denkens war, anstatt dessen Stellenwert für die Staatsgemeinschaft zu betonen. KEEN beschreibt diese Lage so: „The 1539 compilation defines heretics as false leaders, trying to draw Christians away from obedience to the Apostles. Two decades of Reformation thought had removed the luxury of seeing religious deviation in the abstract [...] The subordination of all human institutions to the sovereignty of God immediately affected the status of positive law, for it meant that law served divine ends and was to be evaluated according to its service of those ends.“ (S. 173) Mit Bezug auf Melanchthons Ethik im Allgemeinen unterscheidet sein protestantischer Geist sich von dem der alten Kirche, indem er nicht die Kirche, sondern vielmehr das Wort beziehungsweise die Bedeutung der Rolle Gottes in den Vordergrund rückt, denn – um noch einmal KEEN zu zitieren – „In the first place, Protestant legal theory is dialectical, with the poles of the dialectic being divine will and human culture. Both of these are defined in new ways: the former is mediated through the Bible (rather than the church), and the latter is identified with self-contained political territories“. (S. 177) Melanchthon identifiziert das Gesetz und somit das Recht als „mind without cupidity“ und sieht den göttlichen Urheber hinter dem Gesetz „prepared to define the highest law as an interpretation without calumny of the written law“. (S. 178) Dies erklärt bei der Epikeia aus protestantischer Sicht die Sonderstellung des Theologen wie folgt: „Theologians acted as arbiters of the secular order's adherence to the terms of its authority, and thus possessed a power over the law that jurists lacked when law had intrinsic authority.“ (S. 178)

<sup>364</sup> Vgl. allgemein: HUSCHKE, BERNHARD, *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus*, Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon (Studien zur evangelischen Ethik 4), Gütersloh 1968.

<sup>365</sup> Vgl. CR, Sp. 223.

<sup>366</sup> Vgl. CR, Sp. 223: *Certo esse Deum conditorem*.

<sup>367</sup> Vgl. CR, Sp. 223.

<sup>368</sup> Vgl. CR, Sp. 223.

die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) die notwendige Ordnung dar: *Non enim posset convenientem singulis gradibus locum tribuere, nisi totum ordinem intueretur.*<sup>369</sup>

Daraus folgt – so Melanchthon gemäß Aristoteles<sup>370</sup> – die geometrische Verhältnismäßigkeit (*geometrica proportio*)<sup>371</sup>, derzufolge jedem so viel Ansehen zuteil werden soll, wie er es seinem Status entsprechend verdient.

Diesen Zustand und seine inhärente Problematik beschreibt und illustriert Melanchthon mit Hilfe einer Fabel des Aesop:

*Leo, vulpes, aper, equus et asinus, simul venati, tres tauros ceperant, leo iubet asinum dividere praedam, is secat tauros omnes in quinque aequales partes, et tribuit singulis, qui una venati erant, unam. Hic leo iratus, dilaniat asinum, inquiens: sibi plus deberi, quam caeteris, quia antecellat aliis robore, et plus laborasset, quam caeteri, iubet igitur equum partiri, qui admonitus exitu asini, et cogitans aliquanto plus deberi leoni, attribuit In Apologo Aesopi exemplum illustre proponitur, quod monet confundi hanc proportionem a tyrannis: Leo, vulpes, aper, equus et asinus, simul venati, tres tauros ceperant, leo iubet asinum dividere praedam, is secat tei integrum taurum, singulis caeteris dimidium. Leo et hunc concerpit, iam non allegans operas, sed ait, plus honoris, tenquam regi, sibi tribuendum esse. Tandem iubet vulpem dividere praedem, haec cumulat omnes partes, et iubet leonem auferre universalem praedam. Interrogata vulpes, unde didicisset hanc partitionem, respondit: ab his purpuratis doctoribus, id est, a laceratis divisoribus, significans tyrannos saevire in iudices, seu consiliarios, non servientes ipsorum cupiditatibus. Servaverat autem asinus proportionem arithmeticom, equus geometricam, tyrannus utramque conturbat.*<sup>372</sup>

Der ‚König‘ der Tiere, ein Löwe, erlegt mit seiner Gefolgschaft – einem Fuchs, einem Wildschwein, einem Pferd und einem Esel – drei Stiere. Auf Befehl des Löwen teilt der Esel die Beute. Er gibt jedem der Jäger ein gleich großes Stück. Daraufhin tötet der Löwe den Esel mit der Begründung, er habe mehr verdient, da er die anderen an Stärke übertreffe und wesentlich an dem Beutefang beteiligt gewesen sei. Ermahnt durch das Schicksal des Esels verteilt nun das vom Löwen beauftragte Pferd die Beute so, dass dem Löwen der größte Beuteanteil zukommt, indem er ihm einen Stier gibt und den verbleibenden vier Tieren, sich selbst einbezogen, jeweils die Hälfte eines jeden der beiden anderen Stiere zuteilt. Auch das Pferd wird getötet. In kurzen Worten macht der Löwe klar, dass er bei der Verteilung der Beute wie ein König behandelt werden müsse. Der Kelch geht jetzt an den schlauen Fuchs, der die gesamte Beute dem Löwen zukommen lässt. Dieser wird vom Löwen verschont. Auf die Frage, weshalb er so gehandelt habe, antwortet der Fuchs, dass die blutüberströmten Opfer, die vor ihm versucht haben, die Beute aufzuteilen, ihn lehrten, dass ein Tyrann auch

<sup>369</sup> CR, Sp. 223

<sup>370</sup> Vgl. Aristoteles, EN 1130b, 30 ff.

<sup>371</sup> Aristoteles, EN 1130b, 30 ff.

<sup>372</sup> CR 16, Sp. 376 (Aesopi fab. 109).

gegen Richter und Ratgeber vorgehe, sofern diese seiner Gier nicht den angemessenen Tribut zahlen.

Hieraus folgert Melanchthon, dass die Verteilungsweise des Esels ‚arithmetisch‘, die des Pferdes ‚geometrisch‘ gewesen ist, der Tyrann aber außerhalb des Rechtssystems stehe und beide möglichen Formen gerechter Verteilung *ad absurdum* führe. Melanchthon bezieht sich auf die aristotelischen Begriffe; die Vorstellung von der geometrischen Zuteilung bezieht sich auf das austeilende Recht (*ius distributivum*), der Begriff ‚arithmetisch‘ bezieht sich auf das ausgleichende Recht (*ius commutativum*).<sup>373</sup> Die Fabel beinhaltet also folgenden Gedanken, wenn man sie wie Melanchthon in Bezug zur aristotelischen Begriffswelt setzt: Die sogenannte geometrische Form der analogen Verteilungen von staatlichen Gütern – handle es sich um Geld oder um Anerkennung beziehungsweise Ehrenbezeugungen – ist aufgrund ihres Ungleichverhältnisses die potentielle Vorstufe zur Tyrannei, indem die subjektive Wertigkeit einer Leistung und die daraus entstehende Aufmerksamkeit auf eine Person konzentriert wird, die alles bekommt. Man erkennt bei Aesop diese Klimax: *proportio arithmetica, proportio geometrica, tyrannus*, die Melanchthon in seinem Nachsatz zu der Fabel auch so formuliert. Er übt jedoch keine Kritik an der geometrischen Verhältnismäßigkeit (*proportio geometrica*), sondern versucht lediglich, anhand dieser Beispiele die Differenz zwischen Recht und Unrecht herauszukristallisieren<sup>374</sup>.

Bevor sich Melanchthon nun der expliziten Unterscheidung der *iustitia particularis* in die Komponenten *distributiva* und *commutativa* zuwendet, unternimmt er den Versuch, aus christlicher Perspektive die rechtlichen Begriffe in ihrer Gesamtdisposition zu schildern. Die theologische Emphase als Zugangsvoraussetzung für gerechtes Handeln ist zurückzuführen auf die einige Jahre zuvor erfolgte Römerbrief-Kommentierung und die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium als fundamentale ‚Ergänzungsklausel‘ zu den rein juristischen Definitionen<sup>375</sup>. Nach Melanchthons Meinung kann der Mensch nur durch den Glauben an Gott zum Gerechten werden. Daher empfiehlt er 1529 in den ‚Enarrationes‘ zunächst dies: *Cum iustitia particularis sit aequalitas, primum testatur Deum, cum sit iustus*.<sup>376</sup> Den Gedan-

<sup>373</sup> Vgl. dazu HANTZ, HAROLD DONOVAN, Justice and Equality in Aristotele's Nichomachean Ethics and Politics (Diotima 3), 1975, S. 83-94

<sup>374</sup> Vgl. hierzu weiterführend und passim den Versuch eines aktuellen Bezuges, der von der Marktordnung handelt, die unmittelbar aus der menschlichen Natur abgeleitet wird: HAYEK, FRIEDRICH AUGUST VON, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg am Lech 1981.

<sup>375</sup> Vgl. Philippi Melanchthonis in Epistolam Pauli ad Romanos unam, et ad Chorinth. Duas, Annotationes, Basileae. Anno M.D.XXIII, f. 3v-4r; dieser Anfang der 20er Jahre von Melanchthon entstandene Kommentar für Vorlesungszwecke versehen mit einem Vorwort von Luther haben wir heute als nach Römer- und Korintherbriefen getrennte Ausgaben in der Studienausgabe von STUPPERICH in den Bänden 4 und 5 zur Verfügung. Diese Neubearbeitungen (1532) entbehren der Luther-Praefatio.

<sup>376</sup> CR 16, Sp. 373.

ken von der Gleichheit begründet Melanchthon mit einem Zitat aus dem ersten Brief von Paulus an Timotheus, der das Recht auf Rettung für alle Menschen impliziert<sup>377</sup>. An die zweite Stelle setzt er die Prinzipien der ausgleichenden Gerechtigkeit. Diese allerdings erinnern weniger an die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung als vielmehr an die Werkgerechtigkeit der alten Kirche<sup>378</sup>: *Secundo, aequaliter est, quia certo reddit praemia pro virtute, et poenas pro delictis.*<sup>379</sup>

Auffallend in Melanchthons Einleitung zu der *iustitia particularis* ist die Betonung der *aequalitas*, der proportionalen Ausgeglichenheit in der Urteilskraft, die Handlungsmuster – negative wie positive – gegeneinander abwägt. Seine Überlegungen entfaltet er aus den Phoenissen bei Euripides: [...] *hanc aequalitatem magna arte quaerunt, et honestissima laudatio est aequalitas apud Euripidem in Phoenissis.*<sup>380</sup> Und später erklärt er: *Hanc vero aequalitatem in iudicio extremo clarius conspiciemus.*<sup>381</sup> Im Anschluss daran bezeichnet Melanchthon die Personengruppen, die als gerechte und nach dem Prinzip der Mäßigung lebende Bürger aufgrund ihres rechtschaffenden Verhaltens von der Strafe verschont bleiben. Die ausgleichende Gerechtigkeit misst er aber nicht nur am Verhalten der Menschen und deren Rechteinhaltung oder Rechtsverletzung in Folge krimineller Handlungen, sondern auch an dem Verhalten der Menschen zueinander, das in seiner besten Gestalt das wechselseitige Erweisen von Achtung durch die Bürger untereinander ist, unabhängig von deren sozialer Positionierung<sup>382</sup>. Daraus ergibt sich auch die Forderung nach der Anerkennung des Armen durch den Reichen. Diesen gewichtigen Aspekt proklamiert er unter ‚Drittens‘ wie folgt: *Tertio, cum aequalitatem rerum Deus inter nos velit effici, obligat omnes homines ad mutuam reverentiam inter sese, non contemnat Croesus Irum.*<sup>383</sup> Und Melanchthon betont: *Haec aequalitas sancita est in praecepto: Diligas proximum sicut te ipsum.*<sup>384</sup> Melanchthon zitiert Röm. 13,9<sup>385</sup>.

<sup>377</sup> Vgl. CR 16, Sp. 373.

<sup>378</sup> Vgl. dazu WIEDENHOFER, SIEGFRIED, Der römische Katholizismus und Melanchthon, in: HAUSTEIN, JÖRG (Hg.), Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 62-76.

<sup>379</sup> Vgl. KEEN, RALPH, Divine and Human Authority in Reformation Thought, German Theologians on Political Order 1520-1555 (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica V), Nieuwkoop 1997, S. 173-178, hier S. 173: „The definition of the duties of the magistrate was not a recent development in the catholic church, nor did it make a late appearance in Reformation thought. It had been part of the teaching of the ancient church, and it was the retrieval of the Patristic model that motivated the Reformers.“

<sup>380</sup> CR 16, Sp. 366 (Euripides, Phoenissen, V. 538-541).

<sup>381</sup> CR 16, Sp. 373.

<sup>382</sup> Vgl. STROHM, CHRISTOPH, Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist, in: BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium), Trier 1998, S. 9-46.

<sup>383</sup> CR 16, Sp. 373.

<sup>384</sup> CR 16, Sp. 373.

<sup>385</sup> Hier nun die deutsche Übersetzung der Perikope, in deren Zusammenhang der Bibelvers von der Nächstenliebe Aufschluss über Melanchthons Intention gibt: „Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den anderen, liebt hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: *Du sollst nicht die Ehe*



Während Melanchthon also zuerst den moralischen Aspekt menschlichen Verhaltens im Kontext von *aequalitas* betont, bezog sich Aristoteles vorwiegend auf das Funktionieren der *iustitia particularis* im Rahmen einer gerechten Güterverteilung des Staates unter die Staatsangehörigen zur Sicherung der staatsrechtlichen Ordnung<sup>386</sup>.

Schließlich konzentriert Melanchthon seine Darstellung auf die Gemeinschaft: *Iustitia particularis regit omnes actiones, quae in hac societate erga alios homines exercentur*.<sup>387</sup> Er unterteilt die Rechtsformen (*genera*) in das *ius distributivum* und das *ius commutativum*, die er zunächst als Handlungsformen (*genera actionum*)<sup>388</sup> umschreibt. Durch den Perspektivenwechsel von der theologischen Sicht zu der säkularen und die Konzentration auf die Begriffsdefinitionen kommt Melanchthon wieder zurück auf die rechtliche Ordnung und zu den von Aristoteles auf die Polis ausgerichteten rechtlichen Strukturen der gerechten Verteilung der Staatsgüter, zu denen auch Ehrungen und das Maß von beruflicher Kompetenz sowie der leistungsbezogene Austausch der Bürger untereinander gehören<sup>389</sup>. Den Tausch von Gleichem mit Gleichem bezeichnet Melanchthon wie folgt: *commutativa iustitia, quia ibi tantum res pro rebus dantur, pretium pro merce, mulcta pro damno*<sup>390</sup>.

Die Lehre von dem unter den Bürgern stattfindenden Austausch von gleichwertigen Gütern erweitert Melanchthon schließlich um die ausgleichende Funktion des Strafgerichts, dessen Funktion im Rahmen der Rechtsgleichheit für alle Personengruppen zu sehen ist. Diese Institution wird von Melanchthon theologisch begründet und mit Hilfe von Lk. 16 (15) und anderen bestätigt: *Metuamus [...] poenas [...] nam superbiam puniri a Deo [...] Lk. 16 (15): Quidquid est sublime in mundo, abominatio est coram Deo*.<sup>391</sup> Die Strafjustiz steht demnach im Rahmen der *iustitia commutativa*. Melanchthon verbindet hier im Grunde den Gottes-

---

*brechen du sollst nicht töten du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!* und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefasst: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.“ Die inhaltliche Bedeutung der Perikope reflektiert Melanchthon in seinem Römerbriefkommentar zur Stelle folgendermaßen: *Postea Paulus erudite confert praecepta decalogi in compendium, videlicet in praeceptum de dilectione. Loquitur autem hic de praeceptis secundae tabulae, quia de exteriori vita et civili consuetudine loquitur. Est autem haec summa praeceptorum secundae tabulae: proximum puro corde propter Deum debere diligere* (Röm. 13,8-10) Melanchthon hält sich also nach paulinischem Vorbild an die Weisungskraft der Gesetze in der Tora und unternimmt gleichsam den Versuch, auf die Wirklichkeit in der Solidarität zu verweisen, die in der Gleichheit der Privilegierten mit den sozial Benachteiligten mündet (vgl. StA V, S. 325, 26).

<sup>386</sup> Vgl. Aristoteles, EN 1130b, 30-34.

<sup>387</sup> CR 16, Sp. 374.

<sup>388</sup> CR 16, Sp. 374.

<sup>389</sup> Anzumerken ist, dass Melanchthon die von Aristoteles erwähnte Funktion des Geldes als Zahlungsmittel anstelle eines zu tauschenden Gutes gleichen Wertes dessen, wogegen es getauscht wird, sowie dessen Namensbezeichnung „gängige Münze“ (*νόμισμα*) als Ableitung von „Gesetz“ (*νόμος*) in seinem Kommentar nicht aufnimmt (Aristoteles, EN 1133, 18-25; 1336, 20-23).

<sup>390</sup> CR 16, Sp. 378.

<sup>391</sup> CR 16, Sp. 378.

begriff, indem er Lukas und Petrus zitieren lässt, mit dem konkreten Gerechtigkeitsverhalten, das das menschliche Aktionsmuster bestimmen sollte (*pretium pro merce*). Die Bedeutung Gottes ist nun im Rahmen von Recht und Gerechtigkeit denen gegenüber, die als Gottesknechte dienen, darin zu sehen, dass er diesen auch in Situationen höchster Demütigung seine Treue erweist<sup>392</sup>, sie aber bei Vergehen<sup>393</sup> straft<sup>394</sup>. Dadurch wird die Gleichbehandlung der Bürger vor dem Gesetz gewährleistet und die staatliche Rechtsordnung aufrechterhalten. An dieser Stelle verknüpft Melanchthon in eschatologischer Intention Gerechtigkeit und Gesetz und begreift in diesem Kontext die *iustitia commutativa* in Anknüpfung an die alttestamentliche Tora in der Tradition der synoptischen Evangelien. Man könnte hier eine Spannung zu der sonst von ihm geschätzten Theologie von Paulus sehen, der die Strafgerechtigkeit Gottes in die Glaubensgerechtigkeit Gottes umformuliert<sup>395</sup>.

#### 4.5.5. Melanchthons Interpretation der partikularen Gerechtigkeit in den 'Epitome'

Melanchthons Vorstellung von der *iustitia particularis* in den ethischen Folgeschriften beginnt mit seiner Darstellung in den 'Epitome' (1538). Dort hebt er die gesellschaftliche und kirchliche Hierarchie hervor. Die 'Epitome' geben ergänzend zu den 'Enarrationes' weiteren Aufschluss über Melanchthons Vorstellung von dem Funktionieren von Kirche, Staat und Gesellschaft. Seine Auffassung lässt sich der folgenden Stelle entnehmen.

*Quid est iustitia particularis?*

*Sp. 65: Iustitia est virtus, quae suum cuique tribuit [...] Huius sunt duae species distributiva et commutativa, nec sunt plures [...] Aut enim res communicamus, seu commutamus aut ordinamus personas, ut imperia, magistratus, gradus in civitatibus, in exercitu et in familiis constituentur [...] Sp. 66: Aristoteles definivit commutativam iustitiam esse, quae commutat aequalia proportione Arithmetica, [...] tantus sit numerus emptoris, quantus est numerus venditoris [...] ex aliis locis Aristotelis et Platonis apparet, hoc modo aequalitatem differentiarum inter multos significari, ut in quinto Politicorum prohibet Aristoteles in legendis magistratibus servari proportionem Arithmetica, id est, prohibet aequaliter omnes eligi ad qualescumque honores sine discrimine [...] omnes Christianos in Synodo admittendos esse ad dicendam sententiam. Hanc aequalitatem in legendis magistratibus improbant Plato, Isocrates et Aristoteles. Verum in contractibus*

<sup>392</sup> Vgl. Jes. 42,3: „Das geknickte Rohr zerbricht er nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja, er bringe in Freude das Recht.“

<sup>393</sup> Vgl. Jerem. 2, 19: „Dein böses Tun straft dich, deine Abtrünnigkeit klagt dich an. So erkenne doch und sieh ein, wie schlimm und bitter es ist, den Herrn, deinen Gott, zu verlassen und keine Furcht vor mir zu haben“.

<sup>394</sup> Die wesentliche Verbindung zu der alttestamentlichen Gesetzesauffassung findet sich bereits bei Lk. 1,46-55, wo die Herrschaft des Magnifikates kritisiert wird sowie mit Bezug auf das traditionelle Sabbatjahr und das Halljahr in der von Jesus verkündeten Antrittspredigt in Nazareth. Vgl. Lk. 4, 14-21.

<sup>395</sup> Vgl. KÄSEMANN, ERNST, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, Exegetische Versuche und Bestimmungen II, 3. Auflage, Göttingen 1968, S. 181-193; vgl. WILCKENS, ULRICH, Der Brief an die Römer I, 2. Auflage, Zürich (u. a.) – Neukirchen 1987, S. 202 ff.

*haec aequalitas necessaria est, simpliciter aequales sint numeri emptoris et venditoris, sicut aequales sunt differentiae in proportione Arithmetica [...].*<sup>396</sup>

Den auf Simonides zurückgehenden ulpianischen Satz, jedem das ihm Zustehende zuzuteilen (*suum cuique tribuere*), verwendet Melanchthon hier als Einleitung in seine Erörterung der partikularen Gerechtigkeit (*iustitia particularis*). Er betont die Ausschließlichkeit der zwei Komponenten der partikularen Gerechtigkeit (*duae species*), also der austeilenden und der ausgleichenden Gerechtigkeit (*distributiva et commutativa, nec sunt plures*). Er positioniert damit den Leitgedanken von *suum cuique* als Anfangssatz. Den gesellschaftsrelevanten Aspekt der Zuordnung (*communicatio*) schreibt er den beiden Faktoren von Abwägen oder Einordnen (*commutare aut ordinare*) zu, welche der hierarchienbezogenen *iustitia distributiva* entsprechen. Die *iustitia commutativa*<sup>397</sup> fordert (wie in den 'Enarrationes' bereits dargestellt) die ausgewogene arithmetische Verhältnismäßigkeit (*aequalia proportio arithmetica*).

Im Vergleich zu den 'Enarrationes'<sup>398</sup> jedoch konzentriert Melanchthon sich hier auf den pekuniären Gütertausch unter den Bürgern und deren relatives Gleichgewicht: *tantus sit numerus emptoris, quantus est numerus venditoris.*<sup>399</sup> Die numerische Gleichheit und damit die adäquate Proportionalität werde von Aristoteles bei der Wahl von Personen für entscheidende Regierungsämter außer Kraft gesetzt. Melanchthon bezieht sich in den 'Epitome' auf das fünfte Buch der aristotelischen 'Politica': [...] *in quinto Politicorum prohibet Aristoteles in legendis magistratibus servari proportionem Arithmeticam, id est, prohibet aequaliter omnes eligi ad qualescumque honores sine discrimine.*<sup>400</sup> Die äquivalente Stelle findet man bei Aristoteles' 'Politica' 1309a39-1309b8<sup>401</sup>. Aristoteles differenziert hier nach Gesichtspunkten bei der Auswahl von Personen für wichtige Ämter, durch die Melanchthon einen Verstoß gegen das arithmetische Gleichgewicht im ausgleichenden Prozess der *iustitia parti-*

<sup>396</sup> CR 16, Sp. 65 f.

<sup>397</sup> Vgl. AUBENQUE, PIERRE, Das aristotelische Modell der Gerechtigkeit und die Grenzen seiner Anwendbarkeit, in: DEMMERLING, CHRISTOPH und RENTSCH, THOMAS (Hgg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995, S. 17 ff.

<sup>398</sup> Vgl. CR 16, Sp. 378.

<sup>399</sup> CR 16, Sp. 665; vgl. Aristoteles, EN 1130b, 32-33.

<sup>400</sup> CR 16, Sp. 66.

<sup>401</sup> Vgl. Aristoteles, *Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, ROSS, W. D., Oxford 1957; Übersetzung nach GIGON, OLOF, Aristoteles, Politik und Staat der Athener, Zürich 1955, S. 225: „Wenn aber nicht alle diese Eigenschaften an einer Person zu finden sind, so erhebt sich die Schwierigkeit, wie man dann wählen soll. So kann einer ein guter Feldherr sein, aber ungerecht und Gegner der Verfassung, ein anderer ist gerecht und loyal, aber unfähig im Amt. Wie soll man sich da entscheiden? Man muß da wohl auf zwei Dinge achten, nämlich darauf, welche Eigenschaften häufiger sind und welche seltener. So muß beim Feldherrenamt mehr auf die Erfahrung als auf die Tapferkeit geachtet werden (denn es gibt mehr Menschen, die anständig sind, als solche, die Kriegserfahrung haben), bei Polizei- und Finanzämtern umgekehrt (denn da braucht es mehr Tugend, als es die Menschen in der Regel haben; das nötige Wissen dagegen hat jedermann).“

*cularis* sieht. Melanchthon plädiert für die Gleichheit aller Bürger unabhängig von ihrem Ansehen und ihrer Rangordnung<sup>402</sup>.

Die *iustitia commutativa*, welche den Güter- beziehungsweise Warenaustausch unter den Bürgern eines Gemeinwesens ausmacht, wird von Melanchthon als die arithmetische Variante der *iustitia particularis* aufgefasst, die ein austariertes Preis-Leistungs-Verhältnis darstellt. Melanchthon betrachtet jedoch bei seiner Bezugnahme auf die Missachtung beziehungsweise Behinderung der arithmetischen Verhältnismäßigkeit (*proportio arithmetica*) bei der Ämterverteilung einen Vorgang, der in den Grundzügen sowie in seinem Ergebnis der als ‚geometrisch‘ ausgewiesenen *iustitia distributiva* entspricht, nämlich der Verteilung von Ämtern nach Eignung.

Es bleibt festzuhalten, dass Melanchthon in den 'Epitome' eine nach dem Stand festgesetzte gesellschaftliche und kirchliche Hierarchie kritisiert. Dort würden die Aufgaben nicht nach Eignung verteilt, sondern nach dem gesellschaftlichen Stand. Melanchthon fasst die partikuläre Gerechtigkeit als eine verhältnismäßige auf. Diese entspricht der partikulären *iustitia distributiva*. Dieser zufolge müsse die Ämterverteilung bei Kirche und Staat nach der Qualifikation einer Person für ein Amt erfolgen. In diesem Falle würden nur die für das jeweilige Amt Geeigneten – ohne Ansehen der Person – den Lohn verdienen, der ihrer Qualität entspricht. Melanchthon geht es um die angemessene Bezahlung für eine erbrachte Leistung. Nur auf diese Weise sei das Lohn-Leistungs-Verhältnis gerecht (*iustitia commutativa*).

#### 4.5.6. Melanchthons Interpretation der distributiven Gerechtigkeit in den 'Epitome'

Mit der Interpretation der distributiven Gerechtigkeit in den 'Epitome' verbindet Melanchthon ein ihm wichtiges Anliegen, das die Kritik an der Mitwirkung einflussreicher Personen zugunsten von Kandidaten für Ämter umfasst, wie es bei kirchlichen Mandatsträgern und bei Amtsträgern überhaupt der Fall sein kann, wenn die Amtsträger weniger aufgrund ihrer Qua-

---

<sup>402</sup> *Est personarum ordinatio in omni vita publica et privata, iuxta proportionem Geometricam, videlicet qua gradus officiorum et personarum constituuntur, et idoneis aptae functiones tribuuntur, ut summus gradus in Ecclesia est explicatio, et diiudicatio doctrinae. Secundus administratio iudiciorum. Tertius administratio ceremoniarum. Infimus procuratio reddituum, aedificationum, eleemosynarum. Quaerendae sunt igitur personae aptae singulis generibus ad diiudicationem dogmatum, deligendus est vir caeteros doctrina, pietate et prudentia antecellens, in reliquis non requiritur tanta doctrina (CR 16, Sp. 67.) [...] Ideo Plato sapientissime dixit, optimum reipublicae statum esse, si sit constituta Geometrica proportione, et quidem addit Dei beneficium esse hanc proportionem in republica, et quanquam exigua contingit rebus humanis, tamen si qua contingit, maximas in vita utilitates parit. Ex hoc Platonis loco sumpsit Aristoteles venustissimam collationem specierum iustitiae ad Arithmeticam, et Geometricam proportionem, nec difficilis est accommodatio hanc Platonis sensentiam intuendi: semper enim in discernendis gradibus personarum non solum in praemiis et poenis distribuendis, aut legendis magistratibus, sed generaliter publice et privatim, in omni discrimine, industriae et virtutis locum habet, sicut et Aristoteles eandem distinctionem allegat quinto Politicorum. (CR 16, Sp. 68)*

lifikation, als vielmehr durch das Ansehen ihrer Befürworter einen Platz in der Hierarchie ihrer Interessengemeinschaft erhalten<sup>403</sup>. Diese Kritik tangiert auch eine Befürwortung der geometrischen Verhältnismäßigkeit (*proportio geometrica*), durch welche die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) charakterisiert wird.

Die Kritik Melanchthons in dieser Frage steht ein Jahr nach Erscheinen seiner 'Enarrationes' und somit acht Jahre vor dem Erscheinen seiner 'Epitome'<sup>404</sup> in Zusammenhang mit den kirchengeschichtlichen Ereignissen, die in Zusammenhang mit der Abfassung der 'Confessio Augustana' aus dem Jahre 1530 stehen und darüber hinaus mit der Edition der Apologie aus dem Jahre 1537<sup>405</sup>. Für Entscheidungen nämlich innerhalb kirchlicher Institutionen im evangelischen Stand kreierte bereits Luther den Begriff vom Kirchenrecht (*ius ecclesiasticum*). Dieses rechtliche Verständnis jedoch konnte sich nicht etablieren, so dass dieser Terminus von Luther selbst durch den des göttlichen Rechts (*ius divinum* beziehungsweise *mandatum Dei*) ersetzt wurde<sup>406</sup>. Dieser Begriff stand aber in kritischer Distanz zur kirchenrechtlichen Überlieferung<sup>407</sup>. Melanchthon verzichtete darauf, dieses göttliche Recht vor Kaiser und Reich geltend zu machen, da er aufgrund seiner ökumenischen Gesinnung die Einheit des Reiches und somit der abendländischen Christenheit nicht gefährden wollte, während Luther dieses von ihm ins Leben gerufene Kirchenrecht Ende Juli während des Augsburger Reichstages proklamierte<sup>408</sup>.

Luther verstand jedoch das *ius divinum* – anders als das Papsttum – nicht als Ausdruck seiner geistlichen Omnipotenz<sup>409</sup>. Auch ist ein Konsens mit den in den 'Dekretalien' Gratians konstatierten hierarchischen, naturrechtlichen und biblizistischen Motiven aufgrund ihrer inhaltlichen Interferenzen und Verständnisinkonsequenzen mit Luthers Anliegen nicht aufzufin-

<sup>403</sup> Vgl. PIRSON, DIETRICH, Melanchthons Bedeutung für die reformatorische Kirchenordnung, in: BRENNECKE, HANNS und SPARN, WALTER (Hgg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 139-154.

<sup>404</sup> Vgl. dazu außerhalb des kirchengeschichtlichen Zusammenhangs BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, S. 45, wo er auf die Epitome verweist und deren grundlegende Bedeutung für die Definition der *iustitia distributiva*.

<sup>405</sup> Vgl. dazu KAHL, WILHELM, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches, in: Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Otto Gierke zum Doktorjubiläum 21. August 1910, Band 1, Breslau 1910, S. 305-354, hier S. 348.

<sup>406</sup> Vgl. Luther, WAB 5, Nr. 1656, S. 63 ff.

<sup>407</sup> Vgl. DECOT, ROLF, Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag. Melanchthon und die Confessio Augustana, in: FRIEDRICH, REINHOLD und VOGEL, KLAUS A. (Hgg.), 500 Jahre Melanchthon (1497-1560), Wiesbaden 1998, S. 48-72.

<sup>408</sup> Vgl. Luther, Martin, 'Propositiones adversus synagogam Sathanae et universas portas inferorum', WA 30.2,5 (413), S. 420 ff.

<sup>409</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 171-197.

den. Er lehnte deren Positionen ab, wie auch in der 'Apologie' manifestiert<sup>410</sup>. Melanchthon schließt sich, wenn auch in gemilderter Form, den Vorstellungen Luthers an, indem er im göttlichen Recht die Durchsetzungsfähigkeit des wirkenden Wortes sieht, für dessen Verkündigung und Einhaltung im gesetzlichen Rahmen Erzieher, Beamte, Kleriker und Fürsten verantwortlich sind<sup>411</sup>. Dies geschieht jedoch unter dem Vorbehalt einer Eingrenzung des willfahrenden Kirchenrechts. Aus diesem kirchengeschichtlich-systematisch-theologischen Hintergrund resultieren die Fragen, inwiefern sich durch dieses Faktum ein Bezug zu der *iustitia distributiva* beziehungsweise *geometrica* erklärt und wie der Unterschied zwischen dem Hierarchiekonzept Melanchthons und dem von Aristoteles in Bezug auf die Besetzung von Positionen erklärt werden kann: *Habet igitur et distributiva usum in omni vita privata et publica in discernendis personis. Et est necessaria diligentia, in vita discernere personas et suum locum singulis tribuere.*<sup>412</sup>

Im Unterschied zu seinen Ausführungen in den 'Enarrationes'<sup>413</sup> zeigt Melanchthon in den 'Epitome' zunächst unter Bezug auf Beispiele kirchlicher Funktionsbereiche, in welcher Form die austeilende Gerechtigkeit (*distributiva iustitia*) in die Praxis umgesetzt wird, und bewegt sich somit ein Stück weit außerhalb der Kommentierung, die sich auf den aristotelischen Text bezieht. Er ordnet hier deutlich die geometrische Verhältnismäßigkeit (*proportio geometrica*) der distributiven Gerichtsbarkeit zu und differenziert den Stellenwert der verschiedenen Aufgabenbereiche und in Abhängigkeit davon den Stellenwert der für diese Aufgaben bestimmten Personen (*gradus officiorum et personarum*). Die Ausübung der Pflichten soll mit der Eignung der Personen entsprechend dem Anspruch der jeweiligen Aufgabe korrelieren. Ein von oben nach unten führendes Ordnungssystem skizzierend, bezeichnet er die Funktionsfelder und entwickelt auf diese Weise systematisch eine graduelle Abstufung hinsichtlich der Bedeutung klerikaler Aufgabenbereiche: [...] *summus gradus in Ecclesia est explicatio, et diiudicatio doctrinae. Secundus administratio iudiciorum. Tertius administratio cermoniarum. Infimus procuratio reddituum, aedificationum, eleemosynarum.*<sup>414</sup> Demnach steht an erster Stelle die Exegese und das Dogma, an zweiter Stelle deren Anwendung und Umsetzung in das kirchliche Leben. Darauf folgt die liturgische Dienstleistung bei Feierlichkeiten, und zuletzt folgt auf der untersten Stufe dieser Hierarchie der Finanz- und Bausektor. In diesem Zusammenhang betont Melanchthon die Bedeutung der kirchlichen Ämterlaufbahn

<sup>410</sup> Vgl. dazu im Weiteren: HECKEL, JOHANNES, *Lex Charitatis, Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1953, S. 52 ff.

<sup>411</sup> Vgl. CA 28, § 21. Melanchthon ist der Verfasser.

<sup>412</sup> CR 16, Sp. 68.

<sup>413</sup> CR 16, Sp. 373 ff.

<sup>414</sup> CR 16, Sp. 67.

unter Bezugnahme auf die Personen, die für das entsprechende Amt am besten geeignet sind (*dum cum haec proportio observatur, iusta est ordinatio et harmonia salutaris Ecclesiae*)<sup>415</sup>, und er warnt vor den Folgen, wenn eine Amtsperson dem Maßstab nicht entspricht: *<qui> fortasse non est idoneus, confiditur tota harmonia Ecclesia*.<sup>416</sup>

Melanchthons Kritik an der aristotelischen Vorstellung von der idealen Gesellschaftsstruktur bezieht sich primär auf die von Aristoteles festgelegte Aufgabe des jeweiligen Bürgers in einem geschlossenen System in einer vollkommenen stagnierenden Gesellschaft „ohne Entwicklung in unserem Sinn, ohne Ende“<sup>417</sup>. Diese Konzeption komplettiert das in der 'Politica' geäußerte Bild von Sklaven und Herrschern auf der anderen Seite<sup>418</sup>. Die korrekte Anwendung der *iustitia distributiva* im melanchthonischen Sinne müsste daher in der Chancengleichheit der Bürger bestehen, auch wenn es um die Ämterlaufbahn (*cursus honorum*) geht, die nicht durch die Festlegung auf Kastensysteme beschränkt werden darf. Melanchthon erachtet die Auswahl nach der Eignung generell als sinnvoll, sofern dies in einem demokratischen Prozess geschieht. Weil Melanchthon so auf der Basis des Gedankens der Chancengleichheit argumentiert, pflichtet er Aristoteles nur gemäß dem allgemeinen Prinzip bei, wenn er schreibt: *Id docet distributiva iustitia et proportio geometrica*.

Er stellt im Jahr des Erscheinens der 'Epitome' (1538) in 'De dignitate legum' 1538 als Pendant auch die althergebrachte festgesetzte Ordnung vor, die bekanntlich auch auf dem Ansehen der Person basiert: *Quid enim pulchrius, quid amabilius esset imperiis, si harmonia societatis humanae non interturbaretur?*<sup>419</sup> Und in dem auf die Überschrift 'De Magistratibus civilibus' folgenden Abschnitt der 'Loci tertiae aetatis' unterstreicht er ein hierarchiengeprägtes politisches Verständnis des *ordo*-Begriffs. Er folgt sogar der Naturrechtslehre, wenn er in den 'Philosophiae Moralis Epitome' feststellt: *Ideo enim leges naturae sunt leges divinae, quia divinibus in natura ordinatae sunt*.<sup>420</sup> Die anthropozentrischen Ansätze in Melanchthons *ordo*-Dogmatik<sup>421</sup> sind in den 'Enarrationes' in folgender Äußerung deutlich: [...] *multa*

<sup>415</sup> CR 16, Sp. 67.

<sup>416</sup> CR 16, Sp. 67.

<sup>417</sup> DÜRING, INGMAR, Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, S. 478; vgl. Aristoteles, Politeia 1325b, 1326a33.

<sup>418</sup> Vgl. Aristoteles, Politik, 1254b32 ff.

<sup>419</sup> CR 11, Sp. 360.

<sup>420</sup> CR 16, Sp. 31.

<sup>421</sup> Vgl. dazu SCHWARZ, REINHARD, Wie weit reicht der Konsens zwischen Eck und Melanchthon in der theologischen Anthropologie?, in: IMMENKÖTTER, HERBERT und WENZ, GUNTHER (Hgg.). Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, Münster 1997, S. 169-184.

*contra hunc naturae ordinem fiunt in privata et publica vita, tamen consideratio utilis est, [...] ut aliqui saniores moderentur suos impetus*<sup>422</sup>.

Melanchthon sieht zwar das *ius divinum* im Rahmen einer distributiven Komponente entgegen dem Denken der Katholiken und auch konservativer Protestanten nur in Ablehnung einer Ständegesellschaft verwirklicht: [...] *in Synodo Petrus et Paulus, sic se habent illi, qui vere antecellunt alios doctrina et pietate, non titulis, sic Paulus dicit (Rom. 2,11): Deus personam hominis non accipit.*<sup>423</sup> Hier macht Melanchthon deutlich und geltend: Nicht der Rang der Person, sondern ihr Können ist entscheidend zur Bemessung bei der auszuteilenden ‚proportionalen‘ Gerechtigkeit. Dennoch ist für Melanchthon die Situation schwierig, und er kann sich von der hierarchiengeprägten Institution nicht so weit trennen, dass er die Ständegesellschaft ablehnen würde. Melanchthon widerspricht seinem Ideal, indem er schließlich in seiner Vorstellung von der politischen Ordnung (*ordo politicus*)<sup>424</sup> in der Gesellschaft die Ämterverteilung nach dem Ansehen, also den bereits zugrunde liegenden gesellschaftlichen Status einer Person, dann doch duldet, und schließt damit prinzipiell an Aristoteles und die Naturrechtslehre an. Wie bereits begründet, war vor allem die Einheit des Christentums im abendländischen Kulturkreis der Beweggrund für diese Position<sup>425</sup>.

#### 4.5.7. Melanchthons Konsequenzen

Wie ging Melanchthon mit den beiden einander widersprechenden Facetten zur Ausübung distributiver Gerechtigkeit um? Zur Klärung dieser Frage ist der kirchlich-rechtliche Faktor ebenso wichtig wie der darin integrierte erzieherische Bereich. Neben seinen Einheitsbestrebungen rechtfertigt Melanchthon auch mit erzieherischen Gründen die Setzung kirchlicher Ordnung. Eltern, kirchliche sowie weltliche Obrigkeit schaffen im Auftrag Gottes solche Ordnungen, so dass der Bestimmungsmechanismus für die Eignung einer Person für eine bestimmte Aufgabe oder Tätigkeit von etablierten dominanten Personen ausgeht, also von oben nach unten vermittelt wird, und damit nicht einer demokratischen Handhabung gerechter Distribution entspricht, die sich ausschließlich aus der Eignung der betroffenen Person ergeben müsste. Dazu bemerkt WILHELM MAURER, Melanchthon habe die reformatorische

<sup>422</sup> CR 16, Sp. 385.

<sup>423</sup> CR 16, Sp. 69.

<sup>424</sup> Vgl. PIRSON, DIETRICH, Melanchthons Bedeutung für die reformatorische Kirchenordnung, in: BRENNECKE, HANNS und SPARN, WALTER (Hgg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 139-154.

<sup>425</sup> Vgl. SCHÄFER, ROLF, Melanchthon zwischen den Konfessionen, in: HAUSTEIN, JÖRG (Hg.), Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 142-159.



Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen nie ganz verstanden und aufgenommen<sup>426</sup>. Doch diese Beurteilung ist sicherlich ungerecht, da Melanchthon das Problem deutlich erkannte, allein schon aufgrund seiner Vorreiter-Rolle für eine demokratische Entwicklung im Kirchenrecht und aufgrund seiner Kritik an Aristoteles bezüglich der Festlegung von Hierarchieebenen (s. o.).

Hierzu ein weiteres Zeugnis: In einem Brief vom 14. Juli 1530 aus Augsburg an Luther schreibt er unter anderem:

*Quinque possunt esse causae traditionum ecclesiasticarum: [...] Tertia causa [...], si condantur traditiones propter bonum ordinem, dass es ordentlich zugehe. Responde, utrum traditiones necessario servandae sint propter auctoritatem et mandatum potestatis, utrum tales traditiones obligent conscientiam.*<sup>427</sup>

Luther hatte argumentiert, dass die Ordnung an das Werk Gottes gebunden sei und nicht an den Klerus oder die weltliche Obrigkeit<sup>428</sup>. Doch diese reformatorische Botschaft von ‚Freiheit‘ im Sinne von Wahlmöglichkeiten unabhängig von Vorgaben wird bei Melanchthon in der durchaus wahrgenommenen Spannung zwischen Gehorsam und Freiheitsbewusstsein nicht aufgenommen, denn er hält daran fest, dass die weltlichen und kirchlichen höheren Instanzen stets von Gott berufen seien<sup>429</sup>. Für Melanchthon wäre der Verlust der kirchlichen Ordnung gleichbedeutend gewesen mit dem Zerfall der kirchlichen Einheit, so dass er trotz seines antihierarchischen Bewusstseins die bischöfliche Autorität unterstützte<sup>430</sup>. So versicherte Melanchthon dem päpstlichen Legaten, die protestantischen Stände würden sich der bischöflichen Autorität unterwerfen<sup>431</sup>. Nur so sah er die Einheit des kirchlichen Abendlandes gewährleistet, denn für Melanchthon symbolisierten die Bischöfe in ihrer Jurisdiktion die rechtliche Einheit christlicher Institutionen.

Dieses Zugeständnis an die bischöflichen Instanzen der katholischen Kirche kleidete er aber in ein Gegenargument gegen das Papsttum, weil es in seiner vermeintlichen Allmacht nicht existieren könne und daher der Bischöfe bedürfe<sup>432</sup>. Die Kirche ohne die bischöfliche Leitung, so prophezeite er, bedeute den Untergang christlicher Kultur und Gesinnung, und die

<sup>426</sup> MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Band 2: Der Theologe, Göttingen 1969, Register siehe unter Freiheit.

<sup>427</sup> WAB 5, Nr. 1646.

<sup>428</sup> Vgl. Luther, WAB 5, Nr. 1673, Brief an Melanchthon (03.08.1530).

<sup>429</sup> Vgl. dazu BAUER, BARBARA, Die Wahrheit wird euch frei machen – Die Wahrheit geht im Streit verloren. Formen des Streites um den wahren Glauben bei Erasmus, Luther, Melanchthon und Castellio, in: FRIEDRICH, REINHOLD und VOGEL, KLAUS A. (Hgg.), 500 Jahre Melanchthon (1497-1560), Wiesbaden 1998, S. 73-122.

<sup>430</sup> Vgl. HAUSTEIN, JÖRG, Melanchthon und die katholische Kirche, in: HAUSTEIN, JÖRG (Hg.), Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 77-95.

<sup>431</sup> Vgl. CR 2, Sp. 169 ff. und Sp. 248 f.

<sup>432</sup> Vgl. HAIKOLA, LAURI, Melanchthons Lehre von der Kirche, in: ELLIGER, WALTER (Hg.), Philipp Melanchthon, Göttingen 1961, S. 91-115.

Folge wäre eine unerträgliche Tyrannei: *Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea umquam fuit.*<sup>433</sup> Diesen für ihn wesentlichen Punkt spricht Melanchthon auch in den 'Epitome' an unter der Kapitelüberschrift *Quid est distributiva: Cum haec proportio observatur, iusta est ordinatio et harmonia salutaris Ecclesiae.*<sup>434</sup> Dies jedoch äußert er nicht ohne die nuancierende Differenzierung, dass die Wahl für die Vertreter der gerechten Ämterverteilung (*iusta ordinatio*) nicht nach dem Stand festgelegt, sondern nach Eignung zu erfolgen habe, andererseits wiederum soll dies jedoch paradoxerweise gerade im Namen Gottes und somit durch ihn geschehen, der die bestimmende Entität für die *ordinatio* darstellt:

[...] *qui contemnit iudicium Dei [...] tyrannidem suam stabiliat, defendit impias opiniones, et detruditur vir doctus et pius, dignus priore loco ad infimum, ad quam fortasse non est idoneus, confunditur tota harmonia Ecclesiae.*<sup>435</sup>

Der unauflösbare Widerspruch kann also darin gesehen werden, dass die Eignung nach Melanchthon gerade durch die bestimmt werden soll, die als Vertreter für das Urteil ihres obersten Richters (*iudicium Dei*)<sup>436</sup> fungieren und selbst nicht nach dem Qualifikationskriterium bestimmt wurden<sup>437</sup>.

Die Problematik lässt sich in Bezug auf Aristoteles zusammenfassend also folgendermaßen skizzieren: Die Ausgewogenheit der Verhältnismäßigkeiten (*aequalitas proportionum*), von der Melanchthon in den 'Epitome' (1538) spricht<sup>438</sup>, kongruiert mit den Vorstellungen von Aristoteles in Bezug auf den relativen Güterausgleich vom Staat an die Bürger. Doch die positionsbezogenen Distributionen definiert Melanchthon zunächst nach der freien Wahlmöglichkeit und überträgt die Vorstellung von der *proportio arithmetica* auf die der *proportio geometrica*. Er verschiebt somit den einen Begriff zum anderen. Die Wahl von Amtspersonen ist somit auch Thema der *iustitia particularis*, das in dem Kapitel über die *iustitia distributiva* weiter behandelt wird. Im Unterschied zu den 'Enarrationes' (1529) beschränkt er sich in den 'Epitome' jedoch nicht auf den Hinweis auf die Bedeutung der Stellung von Personen in der Gesellschaft in Bezug auf die Forderung nach gleichem Ansehen für alle, sondern versucht die Spannung von demokratischer Wahl und gottgewollter Ordnung zu bewältigen. Diese Ordnung soll gerade durch bischöfliche Instanzen aufrechterhalten werden, was wiederum

<sup>433</sup> Melanchthon in einem Brief an Camerarius vom 31.08.1530, CR 2, Sp. 334.

<sup>434</sup> CR 16, Sp. 67.

<sup>435</sup> CR 16, Sp. 67.

<sup>436</sup> CR 16, Sp. 67.

<sup>437</sup> Vgl. BORNKAMM, HEINRICH, *Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther* (Archiv für Reformationsgeschichte 39), 1942, S. 1-46.

<sup>438</sup> CR, Sp. 68.

dem demokratischen Verfahren widerspricht, so dass seine an Aristoteles geübte Kritik bezüglich des Kriteriums für die Wahl von Amtspersonen sich letztlich gegen ihn selbst wenden muss, auch wenn er dabei der Intention folgt, im Sinne der christlichen Einheit zu argumentieren<sup>439</sup>.

#### 4.5.8. Die partikuläre Gerechtigkeit und das Strafgericht

Da Melanchthons 'Ethicae Doctrinae Elementa' (1550) im Prinzip die überarbeiteten 'Epitome' darstellen, ist es nicht verwunderlich, dass er in diesen mit der allgemeinen Definition von der *iustitia particularis* beginnt. Die theologische Färbung, die Melanchthon an den Beginn der 'Enarrationes' stellt, bleibt hier zunächst aus. Sie steht vielmehr am Ende des Kapitels und ergänzt abschließend die aristotelische Definition.

*Quid est iustitia particularis?*

(Sp. 223f) [...] *Nominat autem proprie particularem iustitiam eam virtutem, quae regit officia debita aliis hominibus in conversatione, id est, quae tuetur personarum ordinem, vel efficit aequalitatem in contractibus, et in compensationibus delictorum et poenarum [...] in universa hominum societate tantum duo sunt genera communicationis. Aut enim res communicamus, seu commutamus, aut ordinamus personas, ut imperia, magistratus, gradus in civitatibus, in familiis magnis et parvis. Ac manifestum est, totam societatem hominum gubernari his duobus modis, personarum ordinatione, et rerum commutatione. (Sp. 225) Sic, ut integer ordo maneat, iudicat sapientia Dei, aequalitatem esse oportere poenae et dilicti. Hinc vetus est poena talionis, ut aequalitas, quae prius fuit, sarciatur. Ita lucet iustitia Dei in compensatione, quam voluit solvi pro delictis generis humani, cum Filius pro nobis poenam luit. Constitutum est enim pretium aequivalens, ut magnitudo iustissimae irae adversus peccatum conspiciatur.*<sup>440</sup>

Ohne die Begriffe zu gebrauchen, erläutert Melanchthon die *iustitia commutativa* und deren Pendant, die *iustitia distributiva*. Letztere sieht er als Tugend, die durch die Gleichbehandlung der Bürger durch den Staat gekennzeichnet ist (*virtus, quae regit officia debita aliis hominibus in conversatione*). Sie bezieht sich auf den Ordnungsrahmen, in dem Abmachungen getroffen werden (*personarum ordo*). Die ausgleichende Gerechtigkeit bedeutet gerechte Verträge, durch die keine Partei übervorteilt wird (*efficit aequalitatem in contractibus*). Er unterscheidet somit zwischen der *proportio geometrica* und der *proportio arithmetica* und betont zugleich deren Abhängigkeit voneinander. Die Gegenüberstellung von Vergehen und Strafen (*compensatio delictorum et poenarum*)<sup>441</sup> bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die distributive Funktion der Behörden, die bei einem Vergehen der einen Person gegen die

<sup>439</sup> Vgl. WIEDENHOFER, SIEGFRIED, Der römische Katholizismus und Melanchthon, in: HAUSTEIN, JÖRG (Hg.), Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 62-75.

<sup>440</sup> CR 16, Sp. 224 ff.

<sup>441</sup> CR 16, Sp. 224.

andere durch richterliches Urteil, also durch Rechtsprechung, die Ungerechtigkeit durch Verhängung eines Strafmaßes auszugleichen versuchen soll. Hierbei kann es sich nicht um die *proportio arithmetica* handeln, weil diese in diesem Zusammenhang Lynchjustiz bedeuten würde. Melanchthon verweist erneut auf die beiden Arten des Umgangs (*genera communicationis*). Doch bezeichnet er jetzt den Adressaten genauer, für den die *genera* Gültigkeit haben, er apostrophiert nämlich die menschliche Gemeinschaft insgesamt (*universa hominum societas*). In Bezug auf die *communicatio*, die beide Gerechtigkeitskomponenten, aus denen sich die *iustitia particularis* zusammensetzt, beinhaltet, beschränkt sich Melanchthon auf die Erläuterung der distributiven Ebene, die er in Kategorien einteilt: *Aut enim res communicamus, seu commutamus* (sc. kommutative Komponente) *aut ordinamus* (sc. distributive Komponente) *personas, ut imperia, magistratus, gradus in civitatibus, in familiis magnis et parvis*.<sup>442</sup> Die von ihm angeführten Faktoren spezifiziert Melanchthon mit dem Hinweis auf die zwei Formen (*duo genera*), von denen die menschliche Gesellschaft gelenkt werde<sup>443</sup>.

Im Folgenden widmet er der distributiv bedingten Ordnung (*ordinatio*) besondere Überlegungen. Sie gilt es herauszustellen, da das darin implizierte Anliegen Melanchthons mit einem wichtigen theologischen Gedanken verbunden ist<sup>444</sup>. Den *ordo*-Gedanken knüpft Melanchthon an die Weisheit Gottes (*sapientia Dei*), die den Impuls für die ausgleichende Gerechtigkeit darstellt: *iudicat sapientia Dei aequalitatem esse oportere poenae et delicti*.<sup>445</sup> Melanchthon verbindet hier die Strafgerechtigkeit Gottes mit der an die Rechtfertigungslehre gebundenen ausgleichenden Gerechtigkeit: *Filius pro nobis poenam luit*. Die Schwierigkeit bei dieser der distributiven Gerechtigkeit dienenden Doppelkomponente besteht in der Spannung zwischen der katholischen und alttestamentarischen Auffassung vom göttlichen „Strafprozess“<sup>446</sup> und der humanitären Idee des Schuldenerlasses durch Jesus<sup>447</sup>. Diesen Entwurf<sup>448</sup> führt er separat in seiner Darlegung zur distributiven Gerechtigkeit in den 'Elementa' aus.

<sup>442</sup> CR 16, Sp. 224.

<sup>443</sup> CR 16, Sp. 224.

<sup>444</sup> Vgl. CR 16, Sp. 225.

<sup>445</sup> CR 16, Sp. 225.

<sup>446</sup> Vgl. KRÄMER, PETER, Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition, in: Recht nach Gottes Wort, Menschenrechte und Grundrechte in Gesellschaft und Kirche, Neunkirchen 1989, S. 50-62; vgl. PUNT, JOZEF, Die Idee der Menschenrechte, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn 1987; vgl. HILPERT, KONRAD, Die Menschenrechte, Geschichte der Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991.

<sup>447</sup> Vgl. dazu auch die Kontroversen, die sich aus der für Melanchthon wegweisenden paulinischen Theologie ergeben: KÄSEMANN, ERNST, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1973, S. 209-227.

<sup>448</sup> Vgl. WOLF, ERNST, Zum protestantischen Rechtsdenken, in: WOLF, ERNST, Peregrinatio II, München 1965, S. 191-206.

*Quid est distributiva iustitia?*

(Sp. 225) *Est personarum ordinatio in omni vita publica et privata, servans convenientiam personarum et officiorum, ut in familia alius locus est parentum, alius fratrum, alius servorum. In Ecclesia summus gradus est officiorum, explicatio et diindicatio doctrinae. Secundus, administratio iudiciorum de disciplina. Tertius, administratio ceremoniarum. Infimus, procuratio reddituum, aedificationum et elemosynarum. Quaerendae sunt igitur personae aptae singulis generibus [...] ordinatio [...] servatur aequalitas proportionum, ut sicut se habent 8 ad 4, sic se habent 20 ad 10. (Sp. 226) Fons est autem aequalitatis, quia Deus voluit fieri consociationem et sui et hominum, et hominum inter sese. Vinculum autem consociationis eset aequalitas. [...] (Rom. 2,11): Apud Deum non est προσωποληψία, quae est, aequalibus inaequalia tribuere, aut inaequalibus aequalia. Ac servat Deus aequalitatem: Universaliter in omnibus damnat peccatum, et rursus universaliter recipit omnes ad Filium confugientes [...] Hanc consolationem cogitare prodest, quod non est apud Deum προσωποληψία, sed aequalitas [...] videlicet, ut peccatum damnet in omnibus, et omnes confugientes ad Filium recipiat.*<sup>449</sup>

Wie in dem Kapitel zur *iustitia particularis* bereits angedeutet<sup>450</sup>, gehört die *ordinatio*, das kategoriale Ordnungssystem, zur *distributiva iustitia*.<sup>451</sup> Dort stellt Melanchthon auch an einem numerischen Beispiel das relative Verhältnis für die Eignung von Personen für entsprechende Tätigkeitsfelder dar. Dies bringt er folgendermaßen zum Ausdruck: [...] *ordinatio [...] servatur aequalitas proportionum, ut sicut se habent 8 ad 4, sic se habent 20 ad 10*. Melanchthon setzt also jeweils zwei Personen in Bezug zueinander, so dass die Schlussfolgerung in Anlehnung an Aristoteles<sup>452</sup> die ist, dass bei dem ersten wie bei dem zweiten Beispiel die Person A (8 beziehungsweise 20) mit ihrem Anteil einen jeweils doppelt so hohen Anteil hat wie die Person B (4 beziehungsweise 10). Dies bedeutet im Hinblick auf den distributiven Teil der *iustitia particularis*, dass der ausgleichende proportionale Anteil an Ehre oder Gütern für die jeweilige Person doppelt so hoch ist wie bei der jeweiligen Person B. Das diskrete oder auch geometrische Moment besteht nun darin, dass den Personen A aufgrund ihrer Leistung der zweifache Anteil im Vergleich zu den Personen B gebührt<sup>453</sup>.

Die Problematik bezüglich des Definitionsfeldes von *distributiva iustitia* beginnt jedoch erneut mit der theologischen Weiterführung und Begründung. So bezeichnet Melanchthon als Quelle dieser Gerechtigkeitsform die Gleichheit, die im Zusammenhang göttlichen Wirkens wie folgt zu verstehen ist: *Deus voluit fieri consociationem et sui et hominum, et hominum inter sese*.<sup>454</sup> Die Begründung für diese Aussage entnimmt Melanchthon dem Römerbrief: (Röm. 2,11) *Apud Deum non est προσωποληψία, quae est, aequalibus inaequalia tribuere,*

<sup>449</sup> CR 16, Sp. 225 f.

<sup>450</sup> Vgl. CR 16, Sp. 223 f.

<sup>451</sup> Vgl. CR 16, Sp. 225.

<sup>452</sup> Vgl. Aristoteles, EN 1131b10.

<sup>453</sup> Vgl. dazu auch BIEN, GÜNTHER, *Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)*, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 155.

<sup>454</sup> CR 16, Sp. 226.

*aut inaequalibus aequalia.*<sup>455</sup> Und um diesem Vorsatz gerecht zu werden, bedarf es des Strafgerichts auf der einen Seite und der Erlösungsmöglichkeit durch Jesus auf der anderen Seite: *Ac servat Deus aequalitatem. Universaliter in omnibus damnat peccatum et rursus universaliter recipit omnes ad Filium confugientes.*<sup>456</sup> Hier kann daran erinnert werden, dass die paulinische Gerechtigkeitstheologie vor allem die Gerechtigkeit Gottes im Gnadenhandeln Christi hervorheben wollte<sup>457</sup>. Im Römerbrief selbst wird diese Problematik erfasst und zur Sprache gebracht<sup>458</sup>.

Die theologische Kluft zwischen Schuld und Strafe einerseits und der Absolution des Gerechtfertigten andererseits ist in Melanchthons 'Elementa' größer als in der paulinischen Theologie. Die Strafe und ihre abschreckende Wirkung gegenüber Gesetzesbrechern, die in einem distributiv konstituierten, geometrisch-relationalen Verhältnis zum Grad des Vergehens steht, ist nicht mehr nur Orientierungshilfe, wie das Gesetz für Paulus, sondern ein den Delinquenten stigmatisierendes Mittel. Daher umschreibt Melanchthon die Verbindung von Strafmaß und Gerechtfertigt-Sein. Er verwendet *rursus*, um die Antithese seiner Aussage durch die sich zurückbeziehende und gleichsam eine Perspektive bietende Konjunktion (*rursus*) in ein Gleichgewicht zu bringen. Auf diese Weise kommt er der paulinischen Auffassung von Rechtsnorm und Rechtfertigung entgegen; gleichzeitig relativiert er dadurch aber die Trennschärfe seiner Aussage.

#### 4.6. Mäßigung

Bei der Erörterung dieses Tugendbegriffs müssen mehrere Aspekte (weitere Begriffe) berücksichtigt werden. Wenn auch zunächst die Konzentration auf der von Melanchthon bezeichneten *temperantia* liegen soll, so hat dennoch dieser Terminus ein semantisches Umfeld, das unmittelbar aus dem zweiten und dritten Buch der 'Enarratio' ersichtlich wird, in dem sich Melanchthon mit den Inhalten des zweiten und dritten Buches in der aristotelischen 'Nikomachischen Ethik' befasst<sup>459</sup>.

Aus dieser Vorüberlegung ergibt sich jedoch nicht die Schlussfolgerung, dass ein Querschnitt durch das zweite Buch in den 'Enarrationes' zur Erhellung der hier zu behandelnden

<sup>455</sup> CR 16, Sp. 226.

<sup>456</sup> CR 16, Sp. 226.

<sup>457</sup> Vgl. PLUTTA-MESSERSCHMIDT, ELKE, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Tübingen 1973; insbesondere aber WILCKENS, ULRICH, Der Brief an die Römer I, 2. Auflage Zürich – Neukirchen 1987, S. 292 ff.

<sup>458</sup> Vgl. zur Sündentheologie Melanchthons auch BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, S. 557. Dies ist eine der wenigen Stellen bei BELLUCCI, an der er die paulinische Theologie heranzieht.

<sup>459</sup> Vgl. CR 16, Sp. 309-330.

Tugend beiträgt, vielmehr ist das semantische Umfeld kategorial zu betrachten, so dass die zentralen Begriffe, um die es geht, vorgestellt werden und den Rahmen bilden sollen. Genau genommen nämlich wendet sich Melanchthon hinsichtlich der Definition des hier angegebenen Tugendbegriffs ‚Mäßigung‘ (*temperantia*) dem dritten Kapitel in dem zweiten Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘ zu.

Um den Wertmaßstab von *temperantia* erfassen zu können, bedarf es der Vergleichswerte, das heißt, man muss sich wie Melanchthon zunächst fragen, welches die Quellen für das Verständnis von *temperantia* sind, in welchem Verhältnis *mediocritas* zu *temperantia* steht<sup>460</sup>, welche Bedeutung die Affekte haben und welchen Anteil schließlich die *ratio* hat<sup>461</sup>.

Melanchthon stellt die Frage nach der *fons virtutis* und benennt dafür zwei Gründe: *Sunt autem virtutum duae causae: Mens iudicans et voluntas obtemperans recto iudicio [...]*.<sup>462</sup> Diese beiden Gründe bilden die Grundlage für die von Melanchthon beschriebene *mediocritas*, die gleichsam das Resultat des rechten Urteils ist und des auf Gesetzestreue beruhenden Willens, und wie zur Bestätigung fährt Melanchthon im zweiten Kapitel fort, indem er sich auf Aristoteles beruft: *[...] nominat (sc. Aristoteles) causam, scilicet rectam rationem, qua appellatione complectitur mentem recte iudicantem, et voluntatem obtemperantem*. Die Vorstellung von den *mediocritates* interpretiert Melanchthon als attributiven Oberbegriff für die *virtutes* und hält sich an Aristoteles: *te magna profecto laus est Aristotelis, quod videt virtutes esse mediocritates, et utilis est admonitio in vita*.<sup>463</sup>

Den zurückhaltenden Habitus in der *mediocritas* sieht Melanchthon in dem freundlichen Umgang mit den Mitmenschen und der Meidung von Ausschweifungen: *Nemo sine iusta causa laedendus est. Vagae libidines sunt vitandae*.<sup>464</sup>

<sup>460</sup> Vgl. CR 16, Sp. 312 ff., Sp. 356 f.

<sup>461</sup> CR16, Sp. 218 ff. Darüber hinaus vgl. CR 11, Sp. 27-28. Auf gleiche Weise wie die Erkenntnis dem Willen untergeordnet ist, so ist der Wille den *affectus*, den Leidenschaften, hilflos ausgeliefert: *ita voluntati cognitio, ita ut, quamquam bona moneat cognitio, respuat tamen eam voluntas feraturque affectu suo*. Dieser spielte für Melanchthon eine wichtige Rolle. Dies bedeutet, dass gerade die Erkenntnis des Gesetzes und der Sünde mittels *vis cognoscendi* zwar möglich ist, dieses Melanchthon'sche Fakt aber nicht zu einem tugendhaften, sündlosen Leben führt, weil die Erkenntniskraft dem Willen gehorcht: Der Wille ist die Institution, die das menschliche Heil determiniert – das Gesetz lehrt, wie gehandelt werden muss. Es kann die *cognitio* erkennen, der Wille jedoch sei die Vollzugswirklichkeit der Gerechtigkeit. Im Rahmen seiner beschwerlichen Beschäftigung mit Aristoteles, insbesondere im Rahmen der Kommentierung der *Enarrationes* wird sich zeigen, wie Melanchthon diesen Part auf die Ebene der Intelligibilität überträgt und dadurch der *ratio* unterordnet, indem er die Besonnenheit sowie das Begreifen der *moderatio* der *ratio* zuschreibt.

<sup>462</sup> CR 16, Sp. 310.

<sup>463</sup> CR 16, Sp. 312.

<sup>464</sup> CR 16, Sp. 312: Die Faktoren, die der *mediocritas* entgegenstehen, sind *extremae* und *immoderatae actiones*. Bei diesen *actiones* handelt es sich um Affekte, die sich für den *mediocriter* Handelnden nicht ziemen: *Iam studiosi transferant haec ad vitam, et considerent quantum decus sit mediocritas, non nimium provehi iracundia, odiis et aliis motibus*.

Über die als negativ zu interpretierenden Affekte hinaus spricht er von zwei Arten von Affekten, den vernünftigen und den unvernünftigen, und bringt diese in Bezug zu der Funktion der *ratio*<sup>465</sup>. Symptomatisch ist Melanchthons Engagement, die menschlichen Affekte theologisch zu sehen und in zwei Phasen zu begründen<sup>466</sup>.

Melanchthon stellt zusätzlich die Affekte heraus, die als positiv zu bewerten sind, also der *ratio* entsprechen, sofern es sich um Liebe und Mitgefühl seinen Mitmenschen gegenüber handelt; ebenso positiv entsprechen dem vernunftgemäßen Verhalten die Affekte, die sich emotional gegen häretische Aversionen richten.

Die Affektenlehre Melanchthons geht über die aristotelische Normen- oder Pflichtethik hinaus. Er ist mit dieser Form der Darstellung ein Symbol des Zeichens seiner Zeit<sup>467</sup>. In der aktuellen Publikation von KONRAD STOCK zu diesem Thema wird der Zweck dieses Anliegens – auch auf Melanchthon bezogen – deutlich. Die mit dem Tugendbegriff der *mediocritas* verbundene Affektenlehre ist gleichsam ein von der Persönlichkeit gewonnenes Bild, das in die Wirklichkeit christlichen Glaubens hineininterpretiert wird<sup>468</sup>. Während der bei Melanchthon benutzte Begriff von der *mediocritas* mit ethisch-aristotelischen sowie darüber hinaus mit ethisch-christlichen Anschauungsmodellen korreliert, bezieht sich die beinahe semantisch inhaltsgleiche *temperantia* in Melanchthons 'Enarrationes' auf den vegetativen Schwerpunkt menschlichen Handelns, der in diesem Fall eingangs durch die Differenzierung von *voluptas* und *dolor* gekennzeichnet ist<sup>469</sup>.

Melanchthons Betrachtungsweise, in deren Rahmen er die Mäßigung beim Menschen als *temperantia* sieht, ist die der unmittelbaren Bedürfniswelt des Individuums. Während sich die Definition von *mediocritas* auf die Affekte auf der Gefühlsebene bezieht, wird hier zunächst durch die Umschreibung von *temperantia* die durch den Trieb bedingte Lust des Menschen charakterisiert: *ita hic obiecta communia sunt virtutum, voluptates et dolores.*<sup>470</sup> Die *tempe-*

---

<sup>465</sup> CR 16, Sp. 314: *Sunt autem duo genera horum affectuum, alii pugnant cum ratione, seu lege Dei, ut cum Saul invidet Davidi, ut, diligere parentes, coniugem, liberos, amicos, cives. Etsi autem affectus pugnant cum ratione, seu lege Dei, sunt sua natura vitiosi et orti a naturae humanae depravatione, tamen interim alii affectus consentientes cum ratione et lege Dei, non sunt sua natura vitiosi, nec eiiciendi sunt, sed potius excitandi et ratione regendi*

<sup>466</sup> CR 16, Sp. 314 (Matth. 26,38; Marc. 14,34): *Primum: Fabricatio Dei est res bona [...] Secundum: Deus praecipit, ut sint affectus in nobis flagrant. Dilectio Dei, coniugum, liberorum, civium, m e t u s irae divinae, ira adversus maledicentes Deo, adversus erudeles polutos libidinibus. Tertium: Veri, et non simulati motus sunt in Christo, dilectio aeterni patris, dilectio piorum, misericordia, laetitia, tristitia, ut cum inquit: Tristis est anima mea usque ad mortum ...*

<sup>467</sup> Vgl. WALD, BERTHOLD, Moralische Verbindlichkeit und menschliches Richtigsein. Zur Rehabilitierung der Tugend (Theologie und Philosophie 72), 1997, S. 553-564.

<sup>468</sup> Vgl. STOCK, KONRAD, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995, S. 31 ff.

<sup>469</sup> Vgl. CR 16, Sp. 232.

<sup>470</sup> CR 16, Sp. 212.



*rantia* bewirkt *moderationes in voluptatibus cibi et potus*.<sup>471</sup> Er nennt ein konkretes Beispiel, das jedoch nicht synonym für *voluptas* an sich steht. Es dient lediglich als Einleitung für die Präsentation eines relationalen Gefüges von *voluptas* und den damit korrespondierenden Affekten und *dolor*: *Agnosenda est igitur obiectorum natura, quid sit voluptas, quid dolor, et cur alia voluptatem alia dolores efficiant*.<sup>472</sup> Daraus resultierend erfolgt keineswegs eine Negativposition Melanchthons zu der *voluptas*, die für ihn als ausgleichendes Mittel für von dem Menschen empfundenen *dolor* fungiert. Das Empfinden also von *voluptas* als positives Erlebnis ist ein den *dolor* mäßigender positiver Affekt. *Dolor* begründet Melanchthon negativ: *Voluptas est proprie congruentia actionis cum aliqua voluntate, ut, frigido corpori voluptas est calefieri, quia calor convenit nervis male affectis ex frigore, estque vel delectatio vel laetitia*.<sup>473</sup> Die positive Funktion von *voluptas* als Pendant zu *dolores* führt Melanchthon dem Leser seines Kommentars allegorisch vor Augen, indem er Körperteile (*nervus*; *cor*) und eine darauf reagierende beziehungsweise damit kongruierende psychische Komponente (*voluntas*) benennt, so dass das daraus hervorgehende potentielle psychosomatische depressive Moment in der Seele des Menschen, der zur Empfindungslosigkeit ‚degenerierte Körper‘ und somit die in Mitleidenschaft gezogenen *nervi*, erwärmt werden; vom Bildlichen zum Buchstäblichen gelangend bezeichnet Melanchthon als Ergebnis dieser ‚Kur‘ *vel delectatio vel laetitia*. Melanchthon verdeutlicht seine Interpretation von dem Begriff *temperantia* im affektiven Sinn: Dieser entspricht dem Proprium der seelischen Dynamik, indem er von den Mangelerscheinungen im Organismus ausgehend die depravierten Sinne dem *sensus voluntatis* zuordnet. Dies ist ein passiver Modus der Erfahrung, welcher zur Heilung führt<sup>474</sup>.

An dieser Stelle kann in Erinnerung gerufen werden, dass Melanchthon die aristotelische Auffassung von *voluptas* in den 'Enarrationes' ablehnte<sup>475</sup>; mit einer Hesiod-Stelle als Beleg versichert Melanchthon im vierten Kapitel zu Beginn seiner 'Enarrationes'<sup>476</sup>, dass die *voluptas*, die er im Kontext von *libido* interpretiert, abzulehnen ist, das heißt, der aristotelische Ansatz zur *voluptas*-Interpretation wurde dort nicht verfolgt. Dennoch entwickelt Melan-

---

<sup>471</sup> CR 16, Sp. 212.

<sup>472</sup> CR 16, Sp. 212.

<sup>473</sup> CR 16, Sp. 212.

<sup>474</sup> Vgl. dazu die Gedankenführung Schleiermachers zu diesem Themenkomplex allgemein: HERMS, EILERT, Die Bedeutung der „Psychologie“ für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher, in: MECKENSTOCK, GÜNTER und RINGLEBEN, JOACHIM (Hgg.), Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums (Theologische Bibliothek Toepelmann 51), Berlin – New York 1991, S. 369-401.

<sup>475</sup> Vgl. CR 16, Sp. 289: *Magna pars vivit belvino more, nihil nisi voluptates quaerens* sowie die Hesiod-Zitierung: *Sed pronus sequitur quo traxit caeca libido, hic malus ac odio dignus ducatur, et idem Accerset poenas sibi tandem et tristia damna*.

<sup>476</sup> Vgl. CR 16, Sp. 289.

chthon seine eigene Vorstellung von *voluptas* in einem von ihm gesetzten positiven Bezugsrahmen, wie oben beschrieben.

Er interpretiert diese nicht wie Aristoteles als Motivation für eine Sache, ein Tun oder Handeln, sofern man von Kindheit an lernt, bis zu welchem Maße und zu welchem Zweck diese sinnvoll ist. Diese Vorstellung steht aber außerhalb der damit normalerweise in Verbindung gebrachten *libido*. Vielmehr dient sie positiv als Habitus, bei dessen Betätigung von Natur das, wozu er geeignet ist, verschlechtert oder verbessert wird<sup>477</sup>.

Der als *delectatio* oder *laetitia* empfundenen *voluptas* setzt Melanchthon *dolor* als die Verkehrung dieser Wirkungsmöglichkeiten entgegen: *Dolor vero est contraria actio potentiae*. Als eine Vertreterin von *dolor* nennt er *tristitia*: *Tristitia comprimit cor*. Anschließend beschreibt er das Verhältnis von Lust und Schmerz, *id est extremi affectus sunt omnium aliorum affectuum et actionum delectatio, laetitia dolor seu moestitia*<sup>478</sup>. Melanchthon beschreibt hier die Psychologie der Emotion in Orientierung an emotionalen Affekten, die auf den Horizont eines Zustandes hinweisen, der in dem Zusammenhang eines Selbst-Bewusstseins und somit eines Seins- oder Wirklichkeitsverstehens steht. Die unterschiedlichen und konträren Formen der Sinnorientierung sind über den Ausgleich von *dolor* durch die ‚sittenhafte‘ Form von *voluptas* hinaus durch die Form von *ratio* zu kontrollieren; die herkömmlichen nicht in diesem Sinne zu verstehenden *voluptates* will Melanchthon ausgeschlossen wissen<sup>479</sup>. Für das ‚richtige‘ ausgewogene Verhältnis in der Anwendung von *voluptas* zur Regulierung des Seelenschmerzes (*dolor*) erwägt Melanchthon hier die *ratio* als den der *temperantia* dienlichen Faktor.

Auf dieser Grundlage kommt es nun vor allem darauf an, den für die gesamte aristotelische Tugendlehre grundlegenden Begriff des mittleren Weges (*mediocritas*) von der speziellen Tugend der Mäßigung beziehungsweise des Maßhaltens oder der Selbstbeherrschung (*temperantia*) zu unterscheiden. Alle aristotelischen Tugenden sind ‚Mittelstraßen‘ (*mediocritates*)<sup>480</sup>. Dieses Streben nach dem mittleren Weg schreibt Aristoteles – wie Melanchthon richtig sieht – als eine universale Struktur dem Verhalten aller Lebewesen zu<sup>481</sup>. Dies gilt für

<sup>477</sup> Aristoteles, EN 1104b, 18-21; vgl. RICKEN, FRIEDO, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976, S. 50 ff.

<sup>478</sup> CR 16, Sp. 317.

<sup>479</sup> Ebd.; vgl. zu der Thematik Sinnorientierung und seelischer Zustand YANNARAS, CHRISTOS, Person und Eros, Göttingen 1982, S. 29 und S. 180. Dort beschreibt er das Wesen des Glaubens als „Einheit von Vernunft und Herz, Wort und Tat, Ethos und Sein.“

<sup>480</sup> Zur Definition der Tugend bei Aristoteles vgl. WÖRNER, MARKUS H., Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg – München 1990, S. 211 ff.; sowie grundlegend HÖFFE, OTFRIED, Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (EN I 1, 1094a22-1095a13), in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 13-38.

<sup>481</sup> CR 16, Sp. 317.

Bewegungsabläufe ebenso wie für Sinneswahrnehmungen, allgemein für alles, was an Lebewesen durch die Sinne wahrgenommen werden kann<sup>482</sup>. Es gilt bis hin zu rein vegetativen Vorgängen, wie die Verdauung (*coctio*) eine gewöhnliche (*mediocre*) Nahrung erfordert, also eine solche, die sich von den Extremen unterscheidet. Aber diese Struktur der *mediocritas* gilt nicht nur für die natürliche Seite der Lebewesen, sondern sie ist auch das Kennzeichen der künstlerischen Tätigkeit<sup>483</sup>. Auch der werkschaffende Künstler strebt in seinen Darstellungen nach der *mediocritas*, etwa der Maler, der das Schönheitsideal dadurch sinnlich realisiert, dass er die Körper weder zu dünn noch zu dick darstellt<sup>484</sup>. Der Sinn wird also in Natur und Kunst durch jedes hervorstechende Empfinden verdorben: *Excellens sensibile corrumpit sensum*.<sup>485</sup> Die ‚Mittelweg-Theorie‘ der Ethik ist bei Aristoteles also nicht isoliert als eine deskriptiv-präskriptive Lehre von dem menschlichen Verhalten zu verstehen, wo es sich von der Natur befreit und in die Dimension der Freiheit eintritt. Natur und Freiheit sind hier bei Aristoteles und bei Melanchthon noch nicht, wie später bei Kant, durch eine Unterscheidung zwischen zwei inkompatiblen Dimensionen des Phänomenalen und des Intelligiblen getrennt<sup>486</sup>. Was für die Natur gilt, kann für die Frage nach dem richtigen menschlichen Verhalten nicht bedeutungslos sein, und eine Lehre von dem Handeln, das durch die rechte Vernunft (*ratio*) mit guten Gründen (*rationes*) empfohlen werden kann, darf eine so zentrale Struktur der Natur und der Kunst, wie Aristoteles sie in der *mediocritas* gefunden zu haben glaubte, nicht unberücksichtigt lassen<sup>487</sup>. In der Tat folgt Melanchthon der aristotelischen Lehre, wenn diese den Mittelweg zu der zentralen Denkfigur macht, mit deren Hilfe tugendhaftes Verhalten bestimmt werden soll.

Von der *mediocritas* als der allen Tugenden gleichermaßen zugehörigen Mäßigkeit der Vermeidung von Extremen durch das rechte Maß der Vernunft ist also nun die spezielle Tugend des Maßhaltens beziehungsweise der Selbstbeherrschung (*temperantia, modestia,*

---

<sup>482</sup> Vgl. hier die Auffassung des Aristoteles zu den Problemen der Wahrnehmung, wie sie etwa dargestellt sind bei FREDE, DOROTHEA, Aristoteles über Leib und Seele, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 85-108, hier S. 100 ff.

<sup>483</sup> Vgl. dazu zum aristotelischen Standpunkt HALLIWELL, STEPHEN, Aristoteles und die Geschichte der Ästhetik, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 165-220, hier S. 176 ff.

<sup>484</sup> Vgl. CR 16, Sp. 317.

<sup>485</sup> CR 16, Sp. 317.

<sup>486</sup> Zu Aristoteles vgl. WIELAND, WOLFGANG, Poiesis: Das Aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 223-248, hier S. 225 ff.; sowie ADKINS, WILLIAM, Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic (Classical Philology 73), 1978, S. 297-313, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 427-443.

<sup>487</sup> Vgl. dazu WOLF, URSULA, Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 83-108.

*moderatio*) zu unterscheiden<sup>488</sup>. Vor dem Hintergrund des für moderne Vorstellungen schwellenlosen Übergangs von der Naturlehre zur Moralphilosophie ist diese Tugend nun insofern bedeutsam, als hier aus den Forderungen der Natur die Erhaltung der physischen Grundlagen des menschlichen Lebens die tugendethisch zu empfehlenden Gebote betreffend diese physischen Grundlagen entnommen werden. Dies gilt jedenfalls insoweit, als das Verbot der Unmäßigkeit die körperlichen Bedürfnisse des Menschen betrifft<sup>489</sup>. In erster Linie ist die *temperantia* – was sich ebenso mit Mäßigung wie mit Selbstbeherrschung übersetzen lässt – der Mittelweg (*mediocritas*) in Speise und Trank. Darüber hinaus wird unter dem Namen der *continentia* auch der Mittelweg in der Geschlechtslust verstanden<sup>490</sup>.

Melanchthon weist jedoch noch auf die paulinische Dimension der Tugend der Mäßigung hin, wo über die Selbstbeherrschung bei Speise und Trank und über die *continentia* als Keuschheit (*pudicitia*) beziehungsweise Heiligkeit (*sanctificatio*) hinaus noch von der *modestia* beziehungsweise der *moderatio* in jeder zeichenhaften Mitteilung durch Gebärden oder Sprache die Rede ist<sup>491</sup>. Unter Bezugnahme auf die paulinische Ethik weitet Melanchthon die Bedeutung der aristotelischen *temperantia* allerdings so beträchtlich aus, dass der Begriff in dieser Verwendung kaum noch mit den Intentionen von Aristoteles übereinstimmt. In der Anlehnung an Evangelienstellen wird das, was bei Aristoteles *temperantia* hieß, als das rechte Maß in der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse und Lüste<sup>492</sup> dargestellt, und es wird zu einer umfassenden Struktur in der Moralität des Verhaltens sowie des familiären Zusammenhangs insgesamt. Dazu gehören Eigenschaften wie Treue, wechselseitige Achtung (*dilectio*) und auch die wechselseitigen Pflichten im Familienzusammenhang, zum Beispiel gegenüber den Kindern. Die aristotelische *continentia* als Mäßigung in der Geschlechtslust wird nun zum Ideal der Keuschheit als eigentlich göttlich gewollte Tugend. Aber auch die bereits aristotelisch zur *temperantia* gehörigen Tugenden der Mäßigung bei Speise und Trank gewinnen nun einen genuin sozialen Sinn und werden in ihrer Bedeutung für das Zusammenleben pointiert: Die Mäßigung in Speise, Trank und Gebärden soll nicht nur die

<sup>488</sup> Für den Zusammenhang innerhalb der aristotelischen Tugendlehre vgl. THOMSEN, DIRKO, *Techne als Metapher und als Begriff und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*, Freiburg – München 1990, S. 275 ff., der die These ausführt, der Unbeherrschte sei für Aristoteles gleichsam eine Regelwidrigkeit in der Natur.

<sup>489</sup> Vgl. hier zu Aristoteles WEHRLI, FRITZ, *Ethik und Medizin* (Museum Helveticum 8), 1951, S. 36-62, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim 1988, S. 79-106.

<sup>490</sup> CR 16, Sp. 356.

<sup>491</sup> CR 16, Sp. 356. Hier sind die Parallelen zu Aristoteles zu beachten, insbesondere die enge Verbindung zwischen Rhetorik und Ethik, grundlegend dazu WÖRNER, MARKUS H., *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg – München 1990, insbes. S. 285 ff.

<sup>492</sup> Vgl. dazu umfassend über das aristotelische Verhältnis von Leib und Seele FREDE, DOROTHEA, *Aristoteles über Leib und Seele*, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg 2003, S. 85-108, hier S. 90 ff.

Trunkenheit vermeiden, sondern auch Frechheit und Rücksichtslosigkeit im sozialen Leben (*procacitas, insolentia*).<sup>493</sup>

Melanchthon nimmt hier wiederum eine Zuordnung der aristotelischen Tugenden zu den Geboten des Dekalogs vor<sup>494</sup>. Die genuin christliche Geduld (*tolerantia*) ordnet er dem ersten Gebot zu, weil der ertragende Gehorsam auf unmittelbare Weise Gott erwiesen wird und gleichzeitig das Vertrauen in und die Hoffnung auf Gottes Hilfe zum Ausdruck bringt. Analog dazu fasst er die Tapferkeit im Kriege (*fortitudo bellica*) als eine Tugend des fünften Gebots auf, weil dieses lehre, wann zu kämpfen sei und wann nicht<sup>495</sup>. Eine solche Zuordnung versucht er nun auch mit der Mäßigung (*temperantia*, beziehungsweise Mäßigkeit – *sobrietas*) und der von ihm zur *temperantia* gerechneten Keuschheit (*pudicitia*), die er dem sechsten Gebot zuordnet, das verlangt, nicht Ehebruch zu begehen. Es wird nicht ganz deutlich, ob dies tatsächlich auch für die Mäßigkeit gelten soll, aber aus den Formulierungen Melanchthons lässt sich doch entnehmen, dass die *temperantia* insgesamt dem Gebot zugeordnet werden soll, das den Ehebruch verbietet. Es steht zu vermuten, dass Melanchthon diese Analogien nicht im strikten Sinne einer Parallelisierung zwischen Tugenden und Geboten des Dekalogs aufgefasst wissen wollte. Dafür spricht etwa auch, dass er zwar die Tapferkeit im Kriege (*fortitudo bellica*) dem fünften Gebot zuordnet, die ausdrücklich in den Begriff der Tapferkeit eingeschlossene zivile Erscheinungsform dieser Tugend (die *fortitudo togata*) jedoch nicht in diese Zuordnung einbezieht. Möglicherweise wird ihm die Analogisierung zwischen der *temperantia* mit der Forderung des sechsten Gebotes jedoch dadurch erleichtert, dass er diese Tugend in dem genannten weiten Sinn auffasst, der sich an der sozialen Bedeutung der Mäßigkeit für das Zusammenleben orientiert, wie es paradigmatisch im Eheleben und im Familienverband geschieht. Wenn dann das sechste Gebot als Forderung aufgefasst wird, die Unverletzlichkeit des Ehe- und Familienlebens zu respektieren, das die primäre und ursprüngliche Form der Vergesellschaftung darstellt, so kann die Tugend der Mäßigung als Bedingung der Möglichkeit gelingenden Zusammenlebens insgesamt betrachtet werden<sup>496</sup>.

<sup>493</sup> CR 16, Sp. 356; zu möglichen aristotelischen Parellelen vgl. die Ausführungen von KAHN, CHARLES H., Aristotle and Altruism (Mind 90), 1981, S. 20-40.

<sup>494</sup> Der Dekalog stimmt für Melanchthon grundsätzlich mit dem Naturgesetz und den moralischen Gesetzen überein, er kann sogar als Grundnorm für die weltliche Gesetzgebung herangezogen werden, vgl. dazu STROHM, CHRISTOPH, Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist, in: BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium), Trier 1998, S. 9-46, S. 20; sowie CHRISTOPH STROHM, Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 339-356.

<sup>495</sup> CR 16, Sp. 356.

<sup>496</sup> Vgl. hier zum aristotelischen Gedankenzusammenhang RITTER, JOACHIM, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks (Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32), 1956, S. 60-94, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 107-141.

Dies muss dann allerdings damit vereinbart werden können, dass Melanchthon die Wirkursachen (*causae efficientes*) der Tugend der Mäßigung durchaus in der Einsicht des Geistes in die Funktionszusammenhänge des Körpers entstehend auffasst<sup>497</sup>. Zunächst besteht hier wiederum das in allen Tugenden anzutreffende Grundverhältnis zwischen dem urteilsfähigen Geist (*mens iudicans*) und dem durch Einsicht zu lenkenden Willen (*voluntas obtemperans*). Was der Geist in seinem Urteilen einsieht, sind nun jedoch in erster Linie Funktionsbedingungen des menschlichen Körpers, denen am besten durch die Mäßigung entsprochen wird, so dass die Funktionen des Körpers optimal erhalten werden können. Im Grunde kommt es dabei nicht auf Melanchthons scholastische Auffassungen von den Funktionsabläufen im menschlichen Körper an, wie er sie ausführlich im Zusammenhang der Ausführungen über die Tugend der Mäßigung darstellt<sup>498</sup>. Entscheidend ist vielmehr die zugrunde liegende Denkfigur, die unter Heranziehung moderner diätetischer Erkenntnisse keine prinzipielle Veränderung erfahren müsste. Man könnte sich dabei auf den einfachen Zusammenhang beschränken, wonach der Geist sieht, dass die Natur des Körpers einer steten Erneuerung (*instauratio*) bedarf, die am besten durch die mäßige Zufuhr von Speise und Trank erreicht wird<sup>499</sup>. Dies bezeichnet Melanchthon als die philosophischen Gründe für die Tugend der Mäßigung. Es handelt sich insoweit also um technische Imperative, die Zweck-Mittel-Zusammenhänge beschreiben.

Einen ethischen Status können diese Forderungen nur gewinnen, wenn das Ziel – also die Erhaltung des Körpers in seiner natürlichen Funktionsfähigkeit – selbst ein ethisch gebotenes Gut darstellt, so dass auch die dafür zu beachtenden Vorschriften als gesollt bezeichnet werden können. Melanchthon plädiert daher zumindest auch für eine solche Begründung der Tugend der Mäßigung. Dies beginnt mit der Erwägung der Finalursachen (*finales causae*)<sup>500</sup>, zu denen nicht nur die Vermeidung von Funktionseinschränkungen des Körpers als eigenständiges Ziel gehört, sondern auch die Erhaltung der physischen Voraussetzungen für die höheren Funktionen, durch die der Mensch auf Gott bezogen ist und am göttlichen Geist partizipiert. Dies beginnt mit der Erhaltung der Fähigkeit des denkenden Erwägens (*meditatio*) und

---

<sup>497</sup> CR 16, Sp. 357.

<sup>498</sup> CR 16, Sp. 357 und Sp. 358. Für die Beurteilung der Beziehung zu Aristoteles wäre hier insbesondere die aristotelische Auffassung der biologischen Verfassung des Menschen heranzuziehen, vgl. dazu die Ausführungen bei KULLMANN, WOLFGANG, Die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaft, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 63-81, hier S. 71 ff.

<sup>499</sup> CR 16, Sp. 357.

<sup>500</sup> Vgl. dazu ausführlicher ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 365 ff.

zur Anbetung (*precatio*)<sup>501</sup>. Die Tugend der Mäßigkeit soll also dazu beitragen, dass im Menschen das Licht und die Erkenntnis Gottes erhalten bleiben (*lux et agnitio Dei*)<sup>502</sup>, weil durch die Unmäßigkeit das rechte Maß (*temperantia*) des Denkens gefährdet wird.

Letztlich geht es in Melanchthons Re-Interpretation der aristotelischen Lehre in diesem Fall aber um die genuin christliche Neufassung der Lehre von der universellen Ordnung des Kosmos, die durch den Menschen in seiner Freiheit nicht verletzt werden darf. Man könnte hier den Schlüsselsatz für Melanchthons Begründung der Tugend der Mäßigung deshalb in folgender Formulierung sehen: *Vult enim Deus nos honorem habere corpori, quod sit domicilium et organum Spiritus sancti.*<sup>503</sup> Der Mensch soll deshalb seine Bestrebungen so lenken, wie es die Ordnung der Natur (*ordo naturae*) erfordert. Im Unterschied zu der aristotelischen Lehre geht es hier aber nicht um eine kosmische Ordnung, in der die Ordnung der menschlichen Seele mit der der Welt übereinstimmen soll, damit sie an der Güte des Universums teilhaben kann, sondern um die Weltordnung des personalen Gottes des Evangeliums, dessen Ebenbild der Mensch darstellt, der deshalb die Pflicht hat, sich als angemessenes *domicilium et organum* Gottes zu erhalten. Die Unmäßigkeit erscheint also letztlich deshalb als ethisch verwerflich, weil mit ihr das Bild Gottes im Menschen zum Bilde eines Ungeheuers verzerrt werden würde: *imago Dei vertatur in imaginem belluae.*<sup>504</sup>

Obwohl Melanchthon implizit mehrere Finalursachen der Tugend der *temperantia* nennt, so steht an erster Stelle doch *ut Deo obedatur*<sup>505</sup>, und auch an zweiter Stelle kommt zuerst *ut conservetur corporis incolumitas ad meditationem de rebus divinis*<sup>506</sup>, und erst dann folgt die Funktionalität der Mäßigung für die Ausübung der Aufgaben als Bürger und als Soldat. Es wird also auch an zweiter Stelle nicht die Funktionsfähigkeit des Körpers als letztes Ziel der *temperantia* gesehen, sondern es geht um die Erfüllbarkeit gesellschaftlicher und staatlicher Forderungen, um derentwillen der Mensch seinen Körper durch Mäßigung zu bewahren hat. Damit kommt die Erörterung dieser Tugend wieder zurück auf die Ausweitung und Verlagerung auf eine höhere Ebene, die Melanchthon schon zuvor vorgenommen hat. Über die *temperantia* im Geschlechtsleben war der Zusammenhang mit der Familie und dem gesellschaftlichen Leben überhaupt hergestellt worden. Es geht Melanchthon also in erster Linie um eine im gesellschaftlichen Zusammenhang durch Erziehung erworbene Verhaltensdisposition,

<sup>501</sup> Vgl. für Aristoteles hier RORTY, AMELIE, The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics (Mind 87), 1978, S. 343-358, wieder in: MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 445-460.

<sup>502</sup> CR 16, Sp. 357.

<sup>503</sup> CR 16, Sp. 358.

<sup>504</sup> CR 16, Sp. 358.

<sup>505</sup> CR 16, Sp. 359.

<sup>506</sup> CR 16, Sp. 359.

die den Menschen dazu befähigt, sich durch eine vorwiegend intrinsische Motivation im gesellschaftlichen Leben durch Selbstbeherrschung selbst lenken zu können<sup>507</sup>. In diesem Zusammenhang verweist Melanchthon darauf, dass die Problematik dieser Tugend besonders deshalb berührt, *ut admoneat magis necessariam virtutem esse, et oportere magis communem omnium esse temperantiam, quam fortitudinem*.<sup>508</sup> Die Mäßigung ist für Melanchthon in erster Linie keine Tugend, die der Ethik der privaten Lebensführung zugehört<sup>509</sup>. Das private Leben berührt sie nur abgeleiteterweise, insofern der Mensch seinen Körper als *domicilium et organum* des Heiligen Geistes zu bewahren verpflichtet ist. Die Mäßigung ist vielmehr eine Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst, insofern er Gottes Ebenbild ist und sich in dieser Gestalt zu bewahren hat<sup>510</sup>. Darüber hinaus ist sie eine genuin soziale Tugend, mit der der Mensch sich in ein solches Verhältnis zu sich selbst bringt, indem er zum Gemeinwohl beitragen kann. In der Tugend der *temperantia* gestaltet der Mensch also sein Selbstverhältnis zu einem Verhältnis zu Gott und zu den Mitmenschen, mit denen er in gesellschaftlicher und staatlicher Gemeinschaft lebt<sup>511</sup>.

<sup>507</sup> Hier ist wiederum die Verwandtschaft mit der aristotelischen Auffassung zu beachten: „Melanchthon und Aristoteles betonen gemeinsam den konstitutiven Wert sittlicher Erziehung mit dem Ziel, tugendhafte Handlungen, die der Entschuldigung nicht bedürfen, zu erreichen.“ HUBIG, CHRISTOPH, Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert*. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit 2), Leipzig 1999, S. 161-178, hier S. 176 f. GÜNTHER R. SCHMIDT weist darauf hin, dass Melanchthon immer wieder betont habe, *studia abeunt in mores* – Studien setzen sich in Sitten um, vgl. SCHMIDT, GÜNTHER R., Melanchthon als Moralpädagoge, in: BRENNECKE, HANNS CHRISTOF und SPARN, WALTER (Hgg.), *Melanchthon. Zehn Vorträge*, Erlangen 1998, S. 55-74, hier S. 68. Allerdings kann die moralische Erziehung nur die bürgerliche Gerechtigkeit (*iustitia civilis*) befördern, nicht aber die *iustitia coram deo*, also die Wiederherstellung des ursprünglichen Menschen in seiner Heilsgestalt.

<sup>508</sup> CR 16, Sp. 361.

<sup>509</sup> Dies ist sicherlich ein wichtiger Unterscheidungspunkt von Aristoteles, vgl. dazu KRAUT, RICHARD, Aristotle on Choosing Virtue for Itself (Archiv für Geschichte der Philosophie 58), 1976, S. 223-239.

<sup>510</sup> Der metaethische Aspekt dieser Lehre liegt darin, dass für Melanchthon die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gerade in seiner Fähigkeit liegt, das Gute vom Bösen unterscheiden zu können, insofern ist der Mensch erst und nur aufgrund seines Daseins als Ebenbild Gottes ein ethisch verpflichtetes Wesen. Vgl. dazu STROHM, CHRISTOPH, Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist, in: BINDER, GERHARD (Hg.), *Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium), Trier 1998, S. 9-46, hier S. 18.

<sup>511</sup> In diesem Sinne platziert Melanchthon seine Moralphilosophie in der Tat „theoretisch zwischen Evangelium und Autonomie“ – durch die theonome Begründung in der Schöpfungstheologie unterscheidet sich sein ethischer Ansatz von einer philosophischen Autonomie, andererseits aber löst er die philosophische Ethik doch auch aus dem Bereich des Evangeliums, insofern die Frage nach der Tugend keine Relevanz für die Heilsfrage hat; so die Interpretation von ZIEBRITZKI, HENNING, *Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik*, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: *Der Theologe Melanchthon*, FRANK, GÜNTHER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 364.



## 4.7. Tapferkeit

Auch für die Tapferkeit gilt die Orientierung Melanchthons an der komplexen Motivstruktur der Tugend, die er von Aristoteles übernimmt<sup>512</sup>. Die ersten Gründe der guten Handlungen sind danach die Urteilskraft (*mens iudicans*) und ein Wille, der sich durch diese Urteilskraft leiten lässt (*voluntas obtemperans*). Aber nicht nur diese intellektuellen und voluntativen Fähigkeiten sind für das tatsächliche Vorkommen tapferer Handlungen notwendig, sondern es spielen auch Faktoren eine Rolle, die in ethischen Erwägungen im engeren Sinne nicht selbstverständlich zu erwarten sind, wie etwa ein natürlicher Antrieb (*impetus naturalis*) und die Gewohnheit (*habitus*)<sup>513</sup>. Daraus lässt sich schon entnehmen, dass es Melanchthon ebenso wie Aristoteles nicht in erster Linie um eine Bestimmung der rein ethischen Motivstruktur guter Handlungen geht, sondern um die wirkliche Verfassung eines Menschen und seine guten Handlungen<sup>514</sup>. Diese Struktur der Tugendethik Melanchthons lässt sich auch so beschreiben: Es geht nicht allein um die Bestimmung der ethischen Qualität einzelner Handlungen, wie sie aus dem Lebenszusammenhang von Menschen herausgelöst und in dieser Abstraktion auf ihre ethische Qualität hin untersucht werden, sondern auch um eine Haltung, die die Lebensführung des Menschen zum Ausdruck bringt, wie sie sich in Handlungen in der sozialen und natürlichen Welt darstellt.

Wenn Melanchthon also von der mentalen Bestimmung des Willens spricht, durch den das Licht des Geistes (*lumen mentis*) die Schönheit der Tugend (*pulchritudo virtutis*) erkennt, so ist damit nicht nur eine Kontemplation des Guten gemeint, sondern auch die Erkenntnis, die sich in ihren Handlungen realisiert, denen die Qualität der Tugend zugesprochen werden kann<sup>515</sup>. Melanchthon macht diesen Gesichtspunkt für die Tapferkeit an der Handlungsweise eines Soldaten deutlich, der in einer Schlacht unter Einsatz seines eigenen Lebens seinem Feldherrn das Leben rettet. Als Faktoren der tapferen Handlung nennt Melanchthon hier den Geist, der richtig urteilt, die Fähigkeit des Willens, sich durch dieses Urteil bestimmen zu

---

<sup>512</sup> Zur aristotelischen Lehre von den Motivationen vgl. WÖRNER, MARKUS H., Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg – München 1990, S. 242 ff.

<sup>513</sup> CR 16, Sp. 326; vgl. dazu die aristotelische Lehre der Affekte, zum Beispiel dargestellt bei SORABJI, RICHARD, Philosophy of Mind: Aristotle's Contribution in Relation to Other Schools, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 110-123, hier S. 114 ff.; sowie zu den „Teilen der Tugend“ WÖRNER, MARKUS H., Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg – München 1990, S. 217 ff.

<sup>514</sup> Dies stimmt grundsätzlich mit der Auffassung des Aristoteles überein; vgl. dazu FREDE, DOROTHEA, Aristoteles über Leib und Seele, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 85-108, hier S. 89 ff.

<sup>515</sup> Dies entspricht prinzipiell der aristotelischen Plato-Kritik, vgl. dazu FLASHAR, HELLMUT, Die Kritik der Platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, S. 223-246, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 201-223.

lassen, und die natürliche Motivation (*impetus naturalis*) zur Tapferkeit. Offensichtlich stimmt Melanchthon so weit mit Aristoteles überein, dass er die Möglichkeit einer tapferen Handlung nicht als realistisch ansieht, wenn nur eine intellektuelle und voluntative Motivation vorhanden ist, nicht aber darüber hinaus auch eine Komponente, in der sich natürliche und ethische Faktoren vereinigen, wie dies mit der Einheit von Natürlichkeit und Gewohnheit der Fall ist<sup>516</sup>, wo die natürliche Disposition mit einer durch moralische Übung erzeugten und gefestigten Haltung in eine enge Verbindung tritt<sup>517</sup>. Die Gewohnheit beziehungsweise die Haltung ist grundsätzlich eine freie Erzeugung des Menschen, beziehungsweise er ist jedenfalls der Helfer der Gewohnheiten (*sumus enim adiutores habituum*), und er setzt sich seine Ziele darin nach der Art seiner eigenen Beschaffenheit<sup>518</sup>.

Zu diesen Voraussetzungen auf Seiten des tapfer handelnden Menschen tritt aber auch in Bezug auf das Beispiel des Soldaten noch eine Voraussetzung für die gelingende tugendhafte Handlung, die nicht vom Menschen nach seinen moralischen und natürlichen Fähigkeiten abhängig ist. Die Tugendhandlung glückt nicht (*non est foelix*), wenn nicht Gott als Helfer (*adiutor*) und Lenker (*gubernator*) eingreift. Hier unterscheidet Melanchthon die christliche Lehre von der Tugend der Tapferkeit von der aristotelischen. Nach der Ersteren gibt es drei Ursachen für tugendhafte Handlungen. Dabei wird die Urteilskraft (*mens iudicans*) erst zu einer tugendbestimmenden Kraft durch das Wort Gottes, durch das sich der Wille bestimmen lässt. Die göttliche Kraft in der Gestalt des Heiligen Geistes beschränkt sich jedoch nicht darauf, Geist und Willen zu unterstützen und den schwachen menschlichen Kräften beizustehen, sondern die göttliche Kraft lenkt auch das Ergebnis, so dass es erst aufgrund dieses Beistandes zu einer tugendhaft zu nennenden Handlung in der Welt kommt. Tapfer kann der Mensch nach dieser Vorstellung also nur sein, weil er nicht nur in Zwiesprache mit sich selbst das Richtige erwägt, sondern weil er sich seiner Gehorsamspflicht gegenüber Gott bewusst ist.

Aber dies ist nur die eine Seite, die die intellektuelle Motivation zur Tapferkeit betrifft. Die andere Seite des göttlichen Beistandes ist die Mitwirkung der göttlichen Hilfe bei der Entstehung einer tapferen Handlung in der Welt. Hier ist wiederum die aristotelische – und für unser heutiges Verständnis einer nicht-ontischen Ethik eher ungewöhnliche – Vorstellung von Bedeutung, wonach die Tugend als eine Veränderung in der Welt geschehen muss und

---

<sup>516</sup> Zu den natürlichen Faktoren bei Aristoteles vgl. THOMSEN, DIRKO, *Techne als Metapher und als Begriff und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*, Freiburg – München 1990, S. 306 ff.

<sup>517</sup> Dies steht grundsätzlich in Übereinstimmung mit der aristotelischen Psychologie, vgl. dazu FREDE, DOROTHEA, *Aristoteles über Leib und Seele*, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg 2003, S. 85-108, hier S. 105 ff.

<sup>518</sup> CR 16, Sp. 345.

nicht im kantischen Sinne in einer intelligiblen Welt als reine Willensbestimmung aufgefasst werden kann. Gut gewollt zu haben genügt auf dieser aristotelischen Grundlage also nicht, um als tapfer gelten zu können<sup>519</sup>. Melanchthons Ergänzung allerdings ist nicht-aristotelisch und genuin christlich: Gott als *adiutor* und *gubernator* muss den schwachen Kräften zu Hilfe kommen und das Ergebnis lenken, damit von einer tapferen Handlung die Rede sein kann<sup>520</sup>. Tugendhaft ist nicht der auf sich selbst gestellte Geist und der autonom handelnde Mensch, sondern das Denken, das sich vom Heiligen Geist lenken lässt, und das Handeln in der Welt, das durch die Fügung Gottes die Tapferkeit in der Welt darstellen kann. Tapferkeit kann im Grunde nach dieser Modifikation der Lehren von Aristoteles nur dann geschehen, wenn ihr Einsatz auf den Ruhm Gottes bezogen wird (*ad gloriam Dei*).<sup>521</sup>

Nach dem Grundsatz der Mesotes-Lehre ist die Tapferkeit eine Tugend der Mäßigung, nämlich der gemäßigten Haltung zwischen Furcht (*pavor*) und Kühnheit (*audacia*).<sup>522</sup> Diesem Grundsatz gemäß ist die Tapferkeit auch nicht die Abwesenheit jeder Furcht. Etwa ist es Leichtsinns (*levitas*), die Schande (*infamia*) nicht zu fürchten, und nicht Tapferkeit, und es ist Leichtfertigkeit (*petulantia*), dann zu kämpfen, wenn man weder herausgefordert noch in seinen Ansprüchen verletzt ist, auch wenn die Handlung ohne weitere Erwägung tapfer zu sein scheint. Es ist Furchtsamkeit oder Feigheit (*timiditas* beziehungsweise *ignavia*), diejenigen im Stich zu lassen, denen Hilfe geschuldet wird, und es ist Unbesonnenheit (*temeritas*), sich in eine nicht notwendige Gefahr zu begeben<sup>523</sup>. Die Beurteilung der Tugend der Tapferkeit nach dem Prinzip der Mäßigung (*mediocritas*) geschieht also nach dem rechten Verstand (*secundum rectam rationem*), weshalb die Tapferkeit keine abstrakte Tugend darstellt, die nur nach ihrer äußeren Gestalt zu beurteilen wäre<sup>524</sup>. Melanchthons Lehre zielt in dieser Anlehnung an Aristoteles stärker auf eine spezifizierte Tapferkeit ab, deren Tugendcharakter nach ihrem inneren Gehalt zu bestimmen ist.

Man könnte diese Spezifizierung der Tapferkeit auch so zu charakterisieren versuchen: Die beiden Extreme, zwischen denen die Tugend der Tapferkeit besteht, sind nicht vorgegeben, sondern selbst durch rechten Verstand herauszufinden und näher zu bestimmen. Es ist die gerechte Empörung gegen die Verwerflichkeit (*turpitude*) zu finden, wenn tapfer gehandelt

<sup>519</sup> Vgl. dazu näher BIEN, GÜNTHER, Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 135-164.

<sup>520</sup> CR 16, Sp. 327.

<sup>521</sup> CR 16, Sp. 347.

<sup>522</sup> CR 16, Sp. 345.

<sup>523</sup> CR 16, Sp. 322.

<sup>524</sup> Zu der aristotelischen Bestimmung der Tapferkeit vgl. ausführlich DESLAURIERS, MARGUERITE, Aristotle on Andreia, Divine and Sub-Human Virtues, in: ROSEN, RALPH M. und SLUITER, INEKE (Hgg.), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Brill – Leiden – Boston 2003, S. 187-211.

werden soll. Man könnte auch noch einen Schritt weiter gehen und die Fähigkeit der Tapferkeit schon eine Stufe vor der in der Welt durch Handlungen zu realisierenden Tugend suchen, damit sie dann in dieser Welt als eine wirkliche Tugend dargestellt werden kann. Melanchthon bringt dies durch die Formulierung zum Ausdruck, dass der tugendhaft Handelnde bereits tapfer (*fortis*) urteilen muss, was er in Wahrheit zu fürchten hat, wodurch unterschieden wird zwischen dem Ignorieren der rechten Furcht durch Leichtsinn und der Furcht, die das Extrem darstellt, das durch Tapferkeit gerade zu vermeiden ist, wenn der Tugend gefolgt werden soll. Es gibt also auf beiden Seiten der Extreme Abstufungen (*gradus*), die nach dem rechten Verstand zu beurteilen sind, wenn in der mittleren Haltung zwischen den Extremen eine tugendhafte Handlung geschehen können soll<sup>525</sup>. Melanchthons Beispiel ist hier der zu schützende öffentliche Friede (*pax communis*), der für die Tapferkeit zur Bedingung macht, erst dann mit tapferem Geist zu kämpfen, wenn ein gerechter Grund (*iusta causa*) des Kämpfens die Tapferkeit erfordert<sup>526</sup>. Ohne eine gewisse Erhabenheit beziehungsweise Höhe (*celsitudo*) des Geistes und seine Beständigkeit kann also auch die Tugend der Tapferkeit nicht gelten. Es verhält sich hier wie mit allen Handlungen, wo kein sicherer Rat über den rechten Weg gefunden werden kann, ohne über das Ende und das Ziel Bescheid zu wissen, um dessen willen die Handlung unternommen werden soll.

Ein weitere wichtige Funktion der Hoffnung auf den göttlichen Beistand bei der Ausübung der Tugend ist die Ermutigung, die der tugendhaft Handelnde dadurch erfährt, dass er auf den Erfolg seiner Handlungen hoffen darf und so die Tapferkeit mit mehr Energien verfolgt<sup>527</sup>. Auf der anderen Seite verhilft diese Hoffnung auch zu einer realistischen Einschätzung der eigenen Möglichkeiten und zu einer größeren Bereitschaft, im Vertrauen auf Gottes Hilfe Gefahren und Widerstände in Kauf zu nehmen. Darüber hinaus ist diese Hoffnung auch eine Hilfe bei der Beurteilung der Extreme, von denen her sich die Tapferkeit als die gemäßigte Lösung bestimmt. Es wird dadurch leichter möglich, die richtige Furcht von der feigen Furcht und den notwendigen Wagemut von dem leichtfertigen zu unterscheiden. Auch dies ist eine Funktion der Beurteilbarkeit der Ziele, die auf der Grundlage der göttlichen Lehre besser möglich ist, so dass dann auch die richtige Mitte leichter bestimmbar ist.

Damit ist bereits die Spezifikation der aristotelischen Lehre vom Objekt beziehungsweise der Materie der Tapferkeit durch Melanchthon angesprochen. Das Objekt der Tapferkeit ist bei Aristoteles – so Melanchthon – „die große und gute Gefahr“ (*periculum magnum et*

---

<sup>525</sup> Zu Aristoteles vgl. hier RAPP, CHRISTOF, Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 109-133.

<sup>526</sup> CR 16, Sp. 347.

<sup>527</sup> CR 16, Sp. 348.

*honestum*).<sup>528</sup> Tapfer ist in diesem Sinne also nicht der, der in einer beliebigen Gefahr Standhaftigkeit zeigt, sondern nur der, der im Angesicht einer Gefahr Mut beweist, die aus sich heraus den Widerstand verlangt und rechtfertigt. Tapferkeit bedeutet, sich der ungerechten Gewalt zu enthalten<sup>529</sup>. Ist die Gefahr eine Schändlichkeit (*turpitude*) oder gar die Kränkung (*contumelia*) Gottes, so ist der Widerstand moralisch geboten und die Tapferkeit als Tugend erforderlich<sup>530</sup>. In diesen Fällen ist es tapfer und nicht wagemutig, sein Leben zu wagen. Dagegen wird der Suizid von Timanthes gerade als der Tugend der Tapferkeit widerstreitend bezeichnet, weil er sich gegen das gerechte Urteil (*iustitia*)<sup>531</sup> richtet, das als Gesetz Gottes vorschreibt, nicht zu töten<sup>532</sup>.

Von dieser objektiven oder materialen Seite der Tapferkeit wird ihre formale Seite unterschieden, nämlich die intellektuelle, voluntative und affektive Komponente der Motivation<sup>533</sup>. Hier kommt aber wiederum die spezifisch christliche Wendung der aristotelischen Tugendlehre zum Tragen. Wenn von Tapferkeit nur dann die Rede sein soll, wenn das Objekt eine solche Tugend aus sich selbst heraus fordert, so ist Voraussetzung für die rechte Tapferkeit, die allein sich vom Wagemut unterscheiden kann und eine Tugend genannt wird, die Geduld (*tolerantia*), mit der solche Widrigkeiten des Lebens ertragen werden müssen, die zu bekämpfen nicht Tapferkeit wäre, sondern Wagemut oder – christlich gesprochen – Empörung gegen die göttliche Ordnung. Die mit der wahren Tapferkeit wesentlich verbundene Tugend der Geduld ist im christlichen Sinne aber eine andere als im philosophischen. Die philosophische Geduld wäre dort, wo dem Urteil der Vernunft gefolgt wird, die uns sagt, was nach den Gesetzen der Natur ertragen werden muss. Die christliche Geduld hingegen (*patientia*) besteht im Gehorsam gegen Gott auch dort, wo dieser Gehorsam Leiden beinhaltet, die es ohne Verzerrung oder Verunstaltung der eigenen Seele (*deformitas*) zu ertragen gilt<sup>534</sup>. Die Verunstal-

<sup>528</sup> CR 16, Sp. 348.

<sup>529</sup> CR 16, Sp. 322.

<sup>530</sup> Thomas von Aquin drückte dies prägnant so aus: Wegen des Guten setzt der Tapfere sich der Gefahr des Todes aus. Vgl. *Summa Theologica*, II. Teil des II. Hauptteils, Quaestio 123, Art. 12. Nicht durch die Schwere der Anstrengung wird Tapferkeit gezeigt, sondern allein durch das Gute, das damit erreicht wird, vgl. *Questiones disputatae de veritate* I, 2.

<sup>531</sup> Zum Verhältnis von Gerechtigkeit als Vollkommenheit in der Staatszielbestimmung zur partikularen Gerechtigkeit als ethischer Tugend vgl. HUBIG, CHRISTOPH, Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert*. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit 2), Leipzig 1999, S. 161-178, hier S. 172 ff.

<sup>532</sup> Timanthes, Sieger von Olympus, verbrannte sich auf einem Scheiterhaufen, als im Greisenalter seine Kraft nicht mehr ausreichte, den Bogen zu spannen.

<sup>533</sup> CR 16, Sp. 348; zur Bedeutung der Affektenlehre für Melanchthons Tugendbegriff vgl. ausführlicher ZIEBRITZKI, HENNING, *Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik*, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: *Der Theologe Melanchthon*, FRANK, GÜNTHER (Hg.), *Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten* 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 369 ff.

<sup>534</sup> Vgl. CR 16, Sp. 349.

tung würde darin liegen, dass der Geist sich entweder im Zorn gegen Gott empört oder sich durch den Schmerz niederdrücken lässt. Im christlichen Sinne will Gott nicht nur durch die stoische Schicksalsergebung verehrt werden, sondern durch die Geduld, die auf Gott als den Schöpfer der Weltordnung vertraut. Die gemäßigte Haltung der wahren Tapferkeit ist also das mit einer solchen Haltung der Geduld verbundene Abwägen in einer konkreten Situation, wo nach göttlichem Willen zu kämpfen und wo nach demselben Willen die Widrigkeiten des Lebens zu ertragen sind. Dieses Abwägen ist eine Kunst (*ars*), die Melanchthon mit der des Seemanns vergleicht, der seinen Hafen auch gegen ungünstige Winde ansteuert, weil er weiß, wohin er zu lenken hat und wo er die Fügungen der Natur mit Geduld ertragen muss. Ebenso kann der Politiker durch Kunst nachgeben, wo der Feind nicht durch den Kampf zu besiegen ist, und gerade auf diese Weise den Staat und das Gemeinwohl schützen, indem er die wahre Tapferkeit zeigt, die mit Kunst die christliche Geduld einsetzt<sup>535</sup>.

Je nach der Bestimmung dieses Objekts der Tapferkeit sind auch verschiedene andere Tugenden mit ihr verbunden. Dies zeigt sich sehr gut an der Unterscheidung zwischen der Tapferkeit im Kriege (*fortitudo bellica*) und im Zivilleben (*fortitudo togata* beziehungsweise *domestica*). Die Letztere, die „mit der Toga bekleidete“ Tugend, ließe sich in moderner Sprache auch als Zivilcourage verstehen. Auch die Tapferkeit im Kriege ist durch den Geist zu bestimmen und von den Zielen abhängig. Die zivile Tapferkeit aber verlangt nach speziellen Hilfstugenden, wie etwa einer Beständigkeit des Geistes (*constantia animi*) im Verfechten der guten Sache im Leben der Gemeinschaft, nach geduldigem Ertragen von Widrigkeiten (*tolerantia*), das dabei nötig ist, oder auch nach Geduld (*patientia*), wenn Ungerechtigkeiten um der gerechten Sache willen ertragen werden müssen (*propter honestam causam*).<sup>536</sup>

Diese Beständigkeit der politischen Tapferkeit kann es auch erfordern, Unrecht tapfer zu ertragen, wenn die Situation es erfordert, dass nur so das gemeine Wohl befördert werden kann; in diesem Sinne kann auch dann von Tapferkeit die Rede sein, wenn der Tapfere sich gegen die Meinung seines Volkes stellen muss, um seine gerechten Pläne verfolgen zu können. Melanchthon bezeichnet das Prinzip, nichts gegen das Gewissen zu tun und das Rechte

<sup>535</sup> Hier kann nicht näher auf die aristotelische Auffassung des Zusammenhangs zwischen Urteilsfähigkeit und politischer Gestaltung eingegangen werden, vgl. dazu HÖFFE, OTFRIED, Aristoteles: Ethik und Politik, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 125-149, hier S. 134 ff.

<sup>536</sup> Zur bürgerlichen Tapferkeit bei Aristoteles vgl. jetzt DESLAURIERS, MARGUERITE, Aristotle on Andreia, Divine and Sub-Human Virtues, in: ROSEN und SLUITER (Hgg.), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Brill – Leiden – Boston 2003, S. 187-211, hier S. 190 ff., die insbesondere den Aspekt der Ehre herausstellt: „In order to have andreia, properly speaking, one must then act for the sake of the noble, in the sense that one's primary motivation must be the desire for the noble.“ (S. 190).

um seiner selbst willen anzustreben, geradezu als die Quelle der Tugend der Tapferkeit<sup>537</sup>. Er beruft sich hier zwar auf Aristoteles, aber die spezifische Wendung der Tugendethik durch die christliche Lehre ist nicht zu verkennen. Mit Aristoteles weist er darauf hin, dass das Streben nach allgemeiner Zustimmung und nach Ruhm zwar als ein minderes Ziel der Tapferkeit anerkannt werden kann, nicht aber als höheres Ziel<sup>538</sup>. Entscheidend ist aber die richtige Bestimmung des Ruhms beziehungsweise der Ehre nach dem rechten Maß. Als Hilfsmaßstab kann hier zunächst die Ehre selbst gelten, wenn sie als Beweis des richtig urteilenden eigenen Gewissens und der richtigen Urteile der anderen anständigen Bürger aufgefasst wird. Der gute Ruf als die Bestimmung der Anständigkeit in der Gemeinschaft wird hier also nicht gering geschätzt bei der Bestimmung dessen, was Tapferkeit bedeuten kann. Aber jenes rechte Maß ist doch an erster Stelle aus dem Gewissen zu entnehmen, in dem der Geist in uns selbst auf die rechte Weise urteilt, so dass letztlich doch gelten soll: *gloriam de sese habebit*.<sup>539</sup> Die spezifisch christliche Wendung dieses noch durchaus aristotelischen Gedankens liegt aber nun in der Bestimmung des Gewissens, das in letzter Instanz nicht die Beurteilung der eigenen Strebungen nach dem Urteil der Vernunft darstellen kann, sondern die innerliche Prüfung auf Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Die Ehre aus sich selbst zu gewinnen bedeutet in diesem Zusammenhang deshalb, in seinem Gewissen das Bewusstsein zu finden, sich den Urteilen der Menschen deshalb nicht unterwerfen zu wollen, weil die höhere Ehre darin liegt, sich nicht dem Urteil Gottes entgegenzustellen.

Aber nicht nur die Geduld in ihrer spezifisch christlichen Ausprägung des Vertrauens auf die Weisheit Gottes, sondern auch jene in den Widrigkeiten des Lebens gehört zu den Tugenden, die die wahre Tapferkeit bestimmen. Es wurde auch schon die Kunst des rechten Urteilens genannt, durch die entschieden werden kann, wogegen man ankämpfen muss und was zu ertragen ist. Das Vertrauen auf das eigene Gewissen als der Stimme Gottes kann zwar nicht als eigenständige Tugend aufgefasst werden, aber es ist doch eine Voraussetzung für die Bestimmung der wahren Tapferkeit von ihrem Objekt her. Von der Tapferkeit kann deshalb gesagt werden, dass durch sie verschiedene Tugenden zusammengefasst werden, die in ihr verbunden sein müssen, damit überhaupt eine im wahren Sinne tapfere Handlung zustande kommt. Deshalb lernt man verschiedene Tugenden besser kennen, wenn man sie in der Tapferkeit vereinigt sieht; und gleichzeitig motiviert das Streben nach der Tugend der Tapferkeit

---

<sup>537</sup> CR 16, Sp. 350.

<sup>538</sup> CR 16, Sp. 351.

<sup>539</sup> CR 16, Sp. 351.

das Engagement für ein besseres Verständnis und eine intensivere Vertrautheit mit den Hilftugenden der Tapferkeit.

Aber auch die Tapferkeit hat nicht nur eine intellektuelle und voluntative Seite, und ihre Wirklichkeit wird auch nicht nur durch die göttliche Fügung erzeugt. Sie hat auch eine affektive Seite, die über den beurteilenden Geist und den gehorchenden Willen hinaus einen eigenständigen Beitrag zum Gelingen der Tugend der Tapferkeit leisten muss<sup>540</sup>. Melanchthon spricht hier von der Kraft des Herzens (*robis cordis*), die hinzutreten muss, um Geist und Willen zur Tugend zu bewegen<sup>541</sup>. Gerade die Tugend der Tapferkeit scheint ihm geeignet, die Bewegung des Herzens (*motus cordis*) zu erproben. Hier ist dies die Stelle des heroischen Antriebs (*impetus heroicus*), den Melanchthon als eine einzigartige Bewegung ansieht, durch die das Herz, das heißt die Affektivität des Menschen, angetrieben wird<sup>542</sup>. Dadurch unterscheidet sich die ausgezeichnete Tapferkeit von derjenigen, die nur ein Schattenbild (*simulacrum*) dieser Tugend darstellt. Auch Eigenschaften, die abstrakt genommen als Laster bezeichnet werden müssen, können hier ihre Stelle finden, wie der Jähzorn (*iracundia*), den Aristoteles als Helfershelfer der Tapferkeit bezeichnet, solange er nicht führt, sondern als Instrument dient<sup>543</sup>, beziehungsweise solange er durch die Milde (*mansuetudo*) im Zaum gehalten wird<sup>544</sup>. Wiederum zeigt sich, dass Melanchthon im Anschluss an Aristoteles ein ethisch motiviertes Handeln in der Welt nicht als eine rein intellektuelle Willensbestimmung ansieht, sondern es auch für den Fall der Tapferkeit gilt, dass die Tugend eine Resultante aus verschiedenen Komponenten ist, von denen die intellektuelle Bestimmung nur eine darstellt und die auch mit der Fügsamkeit des Willens und mit dem sowohl intellektuell als auch für

<sup>540</sup> Vgl. dazu die Ausführungen hinsichtlich der Lehre des Aristoteles bei THOMSEN, DIRKO, *Techne als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*, Freiburg – München 1990, insbes. im Kapitel III.1, S. 262 ff.

<sup>541</sup> CR 16, Sp. 347. Aber hier ist doch der folgende Zusammenhang zu beachten: „Damit das Herz bewegt werden kann, muß der Geist von etwas überzeugt werden sein, das sich ihm als Gut gezeigt hat. Dieses bonum ist Jesus Christus selbst, der zum einen die Wahrheit darstellt und dessen Erscheinung in besonderer Weise eine affektbestimmende Macht hat.“ ZIEBRITZKI, HENNING, *Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550*, in: *Der Theologe Melanchthon*, FRANK, GÜNTER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, S. 371.

<sup>542</sup> Vgl. dazu erweiternd SAARINEN, RISTO, *Die heroische Tugend in der protestantischen Ethik. Von Melanchthon zu den Anfängen der finnischen Universität Turku*, in: FRANK, GÜNTER und LOEHR, JOHANNA (Hgg.), *Melanchthon und Europa (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Band 6/1)*, Stuttgart 2001, S. 129-138. Darüber hinaus auch SAARINEN, RISTO, *Die heroische Tugend als Grundlage der individualistischen Ethik im 14. Jahrhundert*, in: AERTSEN, JOHN A. und SPEER, ANDREAS (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 24)*, Berlin – New York 1996, S. 450-463.

<sup>543</sup> CR 16, Sp. 352.

<sup>544</sup> CR 16, Sp. 322. Bei Aristoteles könnte hier die Wichtigkeit herangezogen werden, die er der Kultivierung der Emotionen zuschreibt. Auf dieser Grundlage kommt auch den Emotionen stets schon eine Willens- und Vernunftkomponente zu, jedenfalls dann, wenn sie über einen längeren Zeitraum in eine bestimmte Richtung gelenkt werden und nicht spontan aus einer einmaligen Situation entstehen. Sehr erhellend sind hier die Ausführungen von SHERMAN, NANCY, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997, S. 83 ff.



das Handlungsergebnis entscheidenden göttlichen Beistand noch nicht erschöpft sind. Die Tapferkeit ist für Melanchthon auch eine affektive Angelegenheit, obwohl sie nicht als Tugend bezeichnet werden könnte, wenn die intellektuellen und voluntativen Komponenten nicht berücksichtigt werden.

Affekte sind für Melanchthon nicht Meinungen, die aus der natürlichen Verfassung des Menschen beseitigt werden müssen, damit er zum Vernunftwesen werde<sup>545</sup>. Hier wendet er sich strikt gegen die Stoiker, denen er vorwirft, aus der unbestreitbaren Tatsache des Vorkommens von moralisch negativen Stimmungen die Übertreibung von der Verwerflichkeit aller Affekte geschlossen zu haben. Darüber hinaus widersprachen die Stimmungen der stoischen Vorstellung von der Vollkommenheit der Natur, die keine subjektiven Strebungen zulassen konnte. Dagegen wendet Melanchthon ein, dass stimmungshafte Bestrebungen und Neigungen Teil der Natur seien, die als Gottes Schöpfung wahr und gut ist, so dass auch die ihr zugehörigen Affekte an dieser Wahrheit teilhaben müssen. Er beruft sich hier auf Stellen aus den Evangelien, in denen Freude, Liebe, Abscheu und Zorn als gebotene Affekte beschrieben und sogar Gott selbst in seiner Menschengestalt zugeschrieben werden. Nach der christlichen Lehre von der Natur sind also auch die Affekte rein und nicht aus sich selbst zu verwerfen, sondern zu mäßigen und für die nach dem Gewissen zu bestimmenden Tugenden einzusetzen.

Hier ergibt sich auch die Frage, ob die Tapferkeit von Lust (*voluptas*) begleitet werden müsse<sup>546</sup>. Dass die Tapferkeit von Lohn, innerem Frieden des Gewissens und anderen Vorteilen begleitet werden kann, ist zwar möglich, aber nicht notwendig. Hier bringt Melanchthon die Lehre von der Verderbtheit (*corruptio, depravatio*) der Natur vor, durch die das Gute seinen Lohn nicht in dieser Welt finden kann. Er wirft hier Aristoteles eine Verkürzung der Fragestellung vor, wenn dieser den fehlenden Zusammenhang zwischen Tugend und Lohn in dieser Welt damit zu erklären sucht, dass das Rechte auch ohne Aussicht auf Belohnung getan werden müsse, weil es sonst nicht das Gute sei, sondern nur ein Mittel<sup>547</sup>. Aber er verwirft auch die Auflösung der Frage, die die Lustbilanz heranzieht, derzufolge die Unlust aus dem schlechten Gewissen bei der Verletzung der Tugendpflichten größer sei als die Lust, die durch diese Verletzung in der Welt durch die Vermeidung von Unlust gewonnen werden könne. Melanchthons Auflösung ist die christliche Lehre von der Verderbnis der diesseitigen Welt, in der die Kirche ebenso wie der Mensch dem Kreuz unterworfen ist – eine Verderbnis, der erst durch die Aussicht auf den künftigen Lohn in einer anderen Welt abgeholfen werden kann.

---

<sup>545</sup> CR 16, Sp. 352.

<sup>546</sup> CR 16, Sp. 354.

<sup>547</sup> Vgl. zu Aristoteles hier RICKEN, FRIEDO, Wert und Wesen der Lust (EN VII 12-15 und X 1-5), in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 207-228.

Weil die Tugend aber ohne Aussicht auf Lohn in dieser Welt vollbracht werden muss, ist die außerordentliche Tugend selten in der Welt. Wenn die vorangegangenen Ausführungen über die Schwierigkeiten der rechten Wahl und über die Notwendigkeit einer Kunst des Urteilens darüber, wo die Tapferkeit richtig anzuwenden sei, hinzugenommen werden, so wird verständlich, dass Melanchthon die Tapferkeit eine Gabe Gottes nennt<sup>548</sup>.

Zusammenfassend zeigt sich die ganze Komplexität der Bestimmung einer Tugend nach dem Prinzip des mittleren Weges des rechten Maßes, wenn diese Tugend nicht im aristotelischen Kontext gedacht werden soll, sondern in den christlichen Gedankenzusammenhang der Bestimmtheit der Welt durch die Weisheit Gottes gestellt wird<sup>549</sup>. Dann erscheint die Tugend der Tapferkeit als eine Weise der Freiheit des Menschen, die er nur durch die freie Übernahme der Gebote Gottes ausüben kann. Insofern wird verständlich, dass Melanchthon beansprucht, die Tugenden in Anlehnung an die zehn Gebote geprüft zu haben, die sowohl eine notwendige Gestalt als auch die beste Ordnung der Tugenden zeigen, so dass der Geist durch die zehn Gebote begleitet wird, wenn er die Arten und Begründungen der Tugenden prüft<sup>550</sup>. Die Vernunft, die das Maß bestimmt, nach dem sich die Tapferkeit von den Extremen der Furcht und der Kühnheit unterscheidet und von diesen Extremen her bestimmt, ist eine an der christlichen Lehre von der Weisheit Gottes orientierte Vernunft, die ihren eigenen Maßstab letztlich aus den göttlichen Geboten nimmt. Innerhalb dieser göttlichen Weisheit in der Natur aber ist der menschliche Wille frei und muss sich in dieser Freiheit durch sein vernünftiges Urteil für die Tapferkeit entscheiden. Dies kann er nur durch die Erwägung der Objekte der Tapferkeit, die sich wiederum an den göttlichen Geboten orientieren muss.

Die Tapferkeit einer Handlung ist demnach für Melanchthon keine intrinsische Qualität, sondern eine Auszeichnung, die ihr aufgrund der vernünftigen Überlegung in der Orientierung an den Objekten zukommt, die auf die rechte Weise ein tapferes Handeln verlangen. Diese Objekte lassen sich aus dem Prinzip der Gerechtigkeit bestimmen, wie sie der Mensch in erster Linie Gott schuldet, in zweiter Linie – und davon abgeleitet – aber ebenso seinen Nächsten und dem Wohl der Gemeinschaft. Sowohl die Tapferkeit im Kriege als auch die zivile Tapferkeit leiten sich demnach aus dem Prinzip der universalen Gerechtigkeit ab

---

<sup>548</sup> CR 16, Sp. 354.

<sup>549</sup> Bei Aristoteles dagegen kann die Tugend der Tapferkeit gerade als Unterscheidungsmerkmal zwischen Menschen und Göttern dienen, wobei die Götter aufgrund ihrer Unkörperlichkeit keinen Zusammenhang mit den Tugenden haben können: „[...] it is because the gods do not have bodies, are not composites of soul and body, and therefore do not have passions, that they do not have virtues.“ DESLAURIERS, MARGUERITE, Aristotle on Andreia, Divine and Sub-Human Virtues, in: ROSEN und SLUITER (Hgg.), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Brill – Leiden – Boston 2003, S. 187-211, hier S. 203.

<sup>550</sup> CR 16, Sp. 325.

(*iustitia univeralis*),<sup>551</sup> die die Regierenden verpflichtet, nach der Stimme der göttlichen Gesetze zu herrschen, ebenso wie sie die Regierten zum Gehorsam verpflichtet, die Eltern gegen die Kinder und die Kinder gegen die Eltern zu der Gerechtigkeit, die *pietas* heißt, und die Ehegatten zur Gerechtigkeit untereinander<sup>552</sup>. Tapfer kann eine Handlung dann auf jeder dieser Ebenen heißen, wenn sie sich zum einen in der Mitte zwischen Furcht und Kühnheit bewegt und wenn sie sich zum anderen durch vernünftiges Urteil an dieser universalen Gerechtigkeit orientiert, die Gott und den Mitmenschen geschuldet wird.

#### 4.8. Klugheit (Vernunft)

Melanchthon folgt Aristoteles bei der Unterscheidung zwischen dem Anschein der Tapferkeit und der wahren Tapferkeit, die erst Tugend heißen kann. Beide entstehen zwar aus der Kraft der Natur, aber deshalb allein kann noch nicht von einer wirklichen Tugend gesprochen werden. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass die wahre Tugend vom Urteil (*iudicium*) gelenkt wird<sup>553</sup>. Erst damit geschieht die Handlung nicht mehr blind und nur durch den Drang der Natur und auch nicht mehr durch eine Vorspiegelung (*simulatio*) oder eine unpassende Nachahmung der Tugend<sup>554</sup>. Wird die Handlung vom Urteil gelenkt, so liegen wahre, schwerwiegende und viele Gründe für die ihr zugrunde liegende Entscheidung (*consilium*) vor. Die Entscheidung ist dabei sehr umfassend zu verstehen. Es geht nicht allein um den Akt der Entscheidung, sondern in erster Linie um die ganze Konstellation von Ziel, Mittel und Kausalnexus. Dementsprechend ist das Urteil ein komplexes Geschehen, das diese Konstellation berücksichtigen und in sich aufnehmen muss. Am Beispiel der Tapferkeit war bereits zu sehen, dass die Entscheidung, die zu einer mit dem Prädikat der Tugend zu beschreibenden Handlung führt, sich nicht intrinsisch an der Handlung selbst orientieren kann, sondern dass dieses Prädikat in erster Linie durch das Objekt der Handlung bestimmt wird. Die wahre Tapferkeit ist allein die, mit der zu rechtfertigende Handlungen ausgeführt werden, und die

<sup>551</sup> CR 16, Sp. 322.

<sup>552</sup> CR 16, Sp. 322. Allerdings ist Tapferkeit bei Aristoteles eine spezifisch männliche Tugend, letztlich deshalb, weil Frauen und Kinder seiner Auffassung nach näher an der Position natürlicher Subjekte sind als fähig zur Ehre, das heißt, sie sind Personen, die von Natur aus regiert werden und nicht regieren können, vgl. dazu DESLAURIERS, MARGUERITE, Aristotle on Andreia, Divine and Sub-Human Virtues, in: ROSEN und SLUTER (Hgg.), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Brill – Leiden – Boston 2003, S. 187-211, insbes. S. 192-202.

<sup>553</sup> CR 16, Sp. 319; vgl. zu Aristoteles hier grundsätzlich TAYLOR, CHRISTOPHER C. W., Aristoteles über den praktischen Intellekt, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 142-163, hier S. 142 ff.

<sup>554</sup> Zur Unterscheidung zwischen der scheinbaren und der wahren Überzeugung – hier im speziellen Zusammenhang der Rhetorik – bei Aristoteles vgl. WÖRNER, MARKUS H., Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg – München 1990, S. 335 ff.

Rechtfertigung der Handlungen selbst führte stets wieder weiter bis zum göttlichen Gesetz, das letztlich einer Handlung den Status einer Motivation aus wahrer Tapferkeit verleihen kann. Es ist dieser Zusammenhang, der bei der Tapferkeit schon als Kunst (*ars*) des Entscheidens bezeichnet worden war, den Melanchthon nun unter dem Titel des Urteils behandelt<sup>555</sup>. Es geht also nicht nur und nicht in erster Linie um die technische Rationalität eines Zweck-Mittel-Zusammenhangs, sondern es geht um die teleologische Rationalität eines Zusammenhangs zwischen Gründen, Handlungen und gerechtfertigten Zielen. Melanchthon deutet hier nur an, dass es damit letztlich um die Prohairesis geht, also generell um den freien Willensentschluss, der die tugendhafte Handlung des Menschen von einem naturgesetzlich ablaufenden Geschehen unterscheidet<sup>556</sup>.

Wenn Melanchthon also vom Urteil spricht, das der tugendhaften Handlung zugrunde liegen muss, so geht es um die von Melanchthon als Klugheit verstandene Vernunft in doppelter Bedeutung: zum einen um *ratio* als den Grund, der im Falle der Tugend ein guter Grund im moralischen Sinne sein muss, zum anderen um die Fähigkeit, solche Gründe zu finden und anzuwenden, also um die Vernunft als *ratio*.<sup>557</sup> Die *ratio* ist demgemäß als Fähigkeit die Kunst, solche Urteile zu finden, die gute Gründe für sich haben. Diese Kunst hängt eng mit der Erfahrung zusammen. Melanchthon führt hier das Beispiel der Gerichtsverhandlung an, wo unerfahrene Menschen sich im Urteil irren, weil sie sich durch geringe Bekanntschaft mit der Materie und den Umständen der handelnden Personen täuschen lassen<sup>558</sup>. Zwar ist das Gesetz der Natur (*lex naturae*) allen Menschen in gleicher Weise in der Form einer Anlage zugänglich, aber sein Licht leuchtet doch nicht auf gleiche Weise in allen. Erweckt wird es vielmehr erst durch die Lehre (*doctrina*) – und es ist wenig Zweifel, dass hier die Lehre der Kirche gemeint ist – und durch den Gebrauch (*usus*).<sup>559</sup>

<sup>555</sup> Dieser Zusammenhang wird besonders gut herausgestellt bei THOMSEN, DIRKO, *Techne als Metapher und als Begriff und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*, Freiburg – München 1990, insbes. im Kapitel „Die Tugend als sittliche Techne“, S. 298 ff.

<sup>556</sup> Zu diesem Begriff muss auf die Ausführungen von KUHN, HELMUT verwiesen werden, *Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer*, Tübingen 1960, S. 123-140.

<sup>557</sup> Zu der Bedeutung der Vernunft für die Tugend bei Aristoteles vgl. SORABJI, RICHARD, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue (Proceedings of the Aristotelian Society 74)*, 1973, S. 107-129.

<sup>558</sup> CR 16, Sp. 319.

<sup>559</sup> Diese tugendethischen Erwägungen führen bei Melanchthon letztlich auf seinen schon früh entwickelten Naturrechtsgedanken zurück, wonach der natürliche Mensch zum einen die Existenz Gottes für selbstverständlich hält und zum anderen auch mit den Grundbegriffen von Gut und Böse vertraut ist, vgl. dazu STROHM, CHRISTOPH, *Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist*, in: BINDER, GERHARD (Hg.), *Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium)*, Trier 1998, S. 9-46, hier S. 17 f. sowie ZIEBRITZKI, HENNING, *Tugend und Affekt, Ansatz, Aufbau und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550*, in: *Der Theologe Melanchthon*, FRANK, GÜNTER (Hg.), Reihe: *Melanchthonschriften der Stadt Bretten* 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 363 ff.

Nun legt dies sofort den Verdacht nahe, um durch Gebrauch die Vernunft zum Leuchten zu bringen, müsse eben dieser Gebrauch schon durch die Vernunft erleuchtet sein, so dass das Gesuchte schon vorausgesetzt werden müsse. Melanchthon führt hier jedoch die Figur des kundigen und weisen Richters ein (*peritus et sapiens iudex*),<sup>560</sup> dessen Fähigkeit über die technische Zweck-Mittel-Rationalität hinausgeht und der die tugendhafte Handlung durch Gründe bestimmen kann, wie das Beispiel des Fürsten zeigt, der dem Rat nicht folgt, durch einen Angriff auf Alte, Frauen und Kinder die Widerstandskraft einer Stadt zu brechen. Der Kluge versteht es, gegen diesen Rat aus technischer Rationalität abzuwägen, dass der Einsatz solcher Mittel gegen die Tugendpflicht verstoßen würde, die die Grausamkeit auch im Kriege verbietet. Es geht also um eine Abwägung prinzipiell anderer Art, als die es ist, die in einer rein technischen Zweck-Mittel-Beziehung eingesetzt wird. Jener Fürst schätzt es zwar als ein großes Ziel, die Neapolitaner zu beherrschen, aber doch nicht groß genug, um für die Erreichung eines solchen Ziels eine solche Grausamkeit und Verletzung der Tugendpflicht zu begehen<sup>561</sup>.

Genau an dieser Stelle referiert Melanchthon nun das Prinzip der Mitte, an der tugendhafte Handlungen situiert sind. Daraus lässt sich entnehmen, dass dieses Prinzip der Tugend aufs engste mit der Fähigkeit des Kundigen und Klugen verbunden ist, der im Zusammenhang einer Handlungssituation gute Gründe – über den technischen Kausalzusammenhang hinaus – für eine bestimmte Entscheidung finden kann, weil er über die Fähigkeit des durch Gründe gelenkten Urteils verfügt, das nicht allein durch die Natur vorgegeben ist. Die Mitte soll im Sinne der Tugendpflichten nicht genannt werden, was aus den Extremen vermischt ist, und auch nicht, was durch eine Abnahme des Grades auf der einen Seite und ein Zunehmen auf der anderen Seite erreicht wird. Die Tugend entsteht vielmehr in einer qualitativen Mitte, die sich von beiden Extremen entfernt. Sie ist eine Mitte der Vernunft, die unterschieden ist von der Vernunft der Extreme ([...] *est diversae rationis*),<sup>562</sup> das heißt eine Mitte aus jener Fähigkeit, die die Gründe für tugendhafte Handlungen geben kann, oder anders gewendet: Sie ist die Mitte des Grundes, der für die Tugend ausschlaggebend ist und sie von der Bestimmung technisch-rationaler Handlungen unterscheidet<sup>563</sup>. Sie ist darin auch eine neue Verständnisweise: So wie zwei zusammengefügte Worte unverständlich sind (etwa wie Subjekt und

---

<sup>560</sup> CR 16, Sp. 320.

<sup>561</sup> CR 16, Sp. 320.

<sup>562</sup> CR 16, Sp. 320.

<sup>563</sup> Vgl. dazu für Aristoteles ausführlich IRWIN, TERENCE H., Aristotle on Reason, Desire, and Virtue (Journal of Philosophy 72), 1975, S. 567-578.

Objekt alleine), wenn sie nicht durch eine Vermittlung verbunden werden (wie etwa im Prädikat), so werden die Extreme erst nach ihrer moralischen Bedeutung verständlich durch das Auffinden jener Mitte, die moralisch begründet ist. Dieses Auffinden der moralischen Verständlichkeit von Handlungen nach ihrem Charakter der Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit ist die Leistung jenes Weisen, der die *rationes* angeben kann und deshalb über die Fähigkeit der *ratio* verfügt<sup>564</sup>.

Die Vernunft der Mitte ist also nicht dieselbe wie die Vernunft der Extreme. Man könnte jedoch auch sagen, die Extreme besitzen überhaupt keine Vernunft, sondern sind die Verhaltensweisen, die ohne Vernunft und damit ohne Gründe durchgeführt werden. Wenn die Tugend als eine Mitte bezeichnet wird, so deshalb, weil sie von einer anderen Vernunft ist als ihre Extreme. Melanchthon wählt hier ein Beispiel, das nicht aus der Tugendlehre stammt, nämlich die Gesundheit, die die Mitte ist zwischen den Eigenschaften, denen die Qualität der Unmäßigkeit zugesprochen werden muss<sup>565</sup>. Deren Vermischung wäre nicht als Mitte anzusprechen, da sie nicht mit Gründen als eine bessere Eigenschaft ausgezeichnet werden könnte. Sie wäre vielmehr eine Verletzung der natürlichen Vorgänge, und hier ist die Natürlichkeit nicht als eine blinde Naturgesetzlichkeit aufzufassen, sondern als eine im moralischen Sinne als richtig ausgezeichnete Struktur der Weltordnung. Die Gesundheit ist also nicht, wie man dies heute auffassen würde, eine andere – aber ebenso natürliche – Ordnung der Dinge, der aus sich selbst heraus kein Wert und keine Vernunft zukommt, sondern die nur für unsere menschliche Wertvorstellungen die Ordnung ist, die wir vorziehen. Auch die Gesundheit ist ein Teil der vernünftigen Ordnung des Klugen, in der sich die Ereignisse einer Natur vollziehen, die durch *ratio* ausgezeichnet ist und deshalb in ihren Gründen durch Vernunft nachkonstruiert und verstanden werden kann.

Ebenso ist die Mitte der Tugend ein Ort *sui generis* und hat ihre eigene Vernunft<sup>566</sup>. Sie ist der Ort, der zur rechten Vernunft passt (*ad rectam rationem*).<sup>567</sup> Von den Extremen dagegen

<sup>564</sup> Vgl. dazu GIGON, OLOF, Phronesis und Sophia in der Nicomachischen Ethik des Aristoteles, in: Kephalaion, ed. by MANSFELD, JAAP u. a., Assen 1975, S. 91-104, wieder in: MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 357-370; sowie EBERT, THEODOR, Phronesis – Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 165-186.

<sup>565</sup> CR 16, Sp. 320; vgl. dazu JAEGER, WOLFGANG, Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles (Zeitschrift für philosophische Forschung 13), 1959, S. 513-530, wieder in: MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 143-160; sowie LLOYD, GEOFFREY ERNEST RICHARD, The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics (Phronesis 13), 1968, S. 68-83, wieder in a.a.O., S. 237-252.

<sup>566</sup> Zur Betonung des Rationalen in der Tugend bei Aristoteles vgl. THOMSEN, DIRKO, Techne als Metapher und als Begriff und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles, Freiburg – München 1990, S. 268 ff.

<sup>567</sup> Zur *recta ratio* als Norm der Tugend bei Melanchthon vgl. insbes. MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 203 ff.

sagt Melanchthon, sie kämpften mit dem rechten Verstand beziehungsweise sie sind mit ihm entzweit: *Extrema sunt alterius generis, videlicet pugnantia cum recta ratione.*<sup>568</sup> Es wird deutlich, wie eng die Weltauffassung von Melanchthon mit seiner Ethik zusammenhängt. Dies zeigt sich vor allem darin, dass die Tugendethik ihre Lehre von der Mitte nicht von einer Deskription der Vorgänge in der Welt der natürlichen Geschehnisse und in der Welt der durch den Menschen bestimmten Handlungen bezieht, sondern von einer Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Vernunft als der Fähigkeit, Gründe aufzufinden und auszusprechen, und der Bestimmung des Richtigen in der Natur und des Rechten in den Handlungen. Theoretische und praktische Vernunft treten hier im Grunde nur wenig auseinander, die Einsicht der Letzteren ist somit auf dem gleichen Stand des Wissens wie diejenige der Ersteren. In beiden Fällen geht es um eine menschliche Einsichtsfähigkeit, die als *ratio* bezeichnet wird und gleichsam kluger Erkenntnis entspricht, und mit der sowohl theoretisch als auch praktisch das Richtige und Rechte erkannt werden kann<sup>569</sup>. In beiden Fällen geht es also nicht um eine Beschreibung, sondern um eine Beziehung zwischen Vernunft, Klugheit und natürlicher Ordnung, deren Zusammenhang letztlich durch die göttliche Fügung garantiert wird.

Bei den menschlichen Handlungen gibt es nun drei Arten von Vernunft, die klugem Verhalten zugeschrieben werden können und die sich durch die Objekte unterscheiden, von denen die Handlungen bestimmt werden beziehungsweise um die sie sich drehen (*versari*), aus der sie also die Mitte ihrer Bewegungen gewinnen und woraus ihr Radius sein Maß erhält<sup>570</sup>. Es sind dies zum Ersten die Affekte, worunter nicht nur Stimmungen verstanden werden müssen, sondern auch die Gemütsverfassung beziehungsweise Stimmung eines Menschen als solche, zum Zweiten die Sachen als die Handlungsmaterien, also die verschiedenen Bereiche, in denen menschliche Handlungen eine Rolle spielen und von denen her sie differenziert werden, und zum Dritten die Sprache, durch die Handlungen zum Ausdruck gebracht und durch die Sachen begrifflich unterschieden und die Stimmungen beziehungsweise die Gemütsverfassungen für andere verdeutlicht werden. Hier ist zu beachten, dass Melanchthon den Ausdruck *sermo* verwendet, der für Sprache und für Gespräch stehen kann. Die Sprache als Form der Bestimmung der Welt im Gespräch erscheint hier als eine eigenständige Bestimmungsgestalt der Handlungen, die in ihrer Freiheit moralisch durch praktische Vernunft ausgezeichnet werden müssen, sollen sie zur vernünftigen Welt gehören

<sup>568</sup> CR 16, Sp. 320.

<sup>569</sup> Vgl. hier zu der entsprechenden aristotelischen Lehre TAYLOR, CHRISTOPHER C.W., Aristoteles über den praktischen Intellekt, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 142-163, hier S. 146 ff.

<sup>570</sup> CR 16, Sp. 326.

können. Die Handlungen ‚drehen sich‘ also nicht nur um die Affekte, von denen sie in der Subjektivität ihren Ausgang nehmen, und sie ‚drehen sich‘ auch nicht nur um die Dinge in der Welt der Objektivität, von denen her sie ihre weitere Bestimmung nehmen, sondern sie erhalten das Maß ihrer Bewegung – den Radius, in dem sie sich um etwas drehen können – auch aus der kommunikativen Situation, in der sie im Gespräch durch die Sprache ihre Bestimmung finden.

Diese Determinanten der menschlichen Handlungen sind nun durch die *ratio* zu lenken und zu mäßigen, woraus gewissermaßen die Klugheit erwächst. Melanchthon benutzt hier den Ausdruck *moderari*, der das Lenken und das Mäßigen vereinigt. Dies fügt sich in die aristotelische Gedankenlinie ein, nach der die vernünftige Bestimmung von Handlungen eo ipso ihre maßgebende Mäßigung in der Bestimmung ihrer Mitte ist. Die handlungsbestimmenden Affekte, Handlungsbereiche beziehungsweise Handlungsobjekte und sprachlichen Verständigungsweisen über die Handlungen sind also in der Dimension der *ratio* zu halten, indem sie durch Vernunft gleichzeitig gelenkt und gemäßigt werden; man könnte auch sagen, sie werden durch Vernunft gelenkt, indem sie gemäßigt werden, und werden sie gemäßigt, so werden sie durch Vernunft gelenkt<sup>571</sup>. Diese Form der Klugheit aber ist nun eine Vernunft der Affekte beziehungsweise der Stimmung als solcher, eine Vernunft der Objektbereiche der Handlungen und eine Vernunft der Sprache als der Form der kommunikativen Verständigung im Gespräch über die Handlungen. In allen drei Ausprägungen demonstriert sich die Vernunft, indem sie das Maß gibt, das aristotelisch als die Mitte zwischen den Extremen bestimmt wird. Dies bedeutet aber nicht, dass in allen drei Dimensionen die Extreme bestimmt werden müssten, von denen her dann die Mitte angegeben werden könnte. Schon bei der Differenzierung der Handlungen nach Objektbereichen wäre eine solche Interpretation nur noch schwer durchzuführen, bei der sprachlichen Bestimmung von Handlungen wäre sie noch schwieriger<sup>572</sup>. Die lenkende Mäßigung durch die Vernunft ist vielmehr selbst die Einheit jener Vernunft, die sich in diese Dimensionen unterscheidet. Man könnte dies so ausdrücken: Die Unterscheidung selbst ist eine vernünftige, sofern sie dem Prinzip des Maßes folgt, das die Vernunft demonstriert<sup>573</sup>. Es wird wiederum die Schwierigkeit und das Prinzip der Übernahme des aristotelischen Prinzips durch Melanchthon deutlich: Das Prinzip der

<sup>571</sup> Bei Aristoteles kann deshalb die Tugend als eine sittliche *Techne* bezeichnet werden, vgl. dazu THOMSEN, DIRKO, *Techne als Metapher und als Begriff und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*, Freiburg – München 1990, S. 298 ff.

<sup>572</sup> Vgl. zum Problem der Zielbestimmung bei Aristoteles TAYLOR, CHRISTOPHER C. W., *Aristoteles über den praktischen Intellekt*, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg 2003, S. 142-163, hier S. 153 ff.

<sup>573</sup> Vgl. dazu näher EBERT, THEODOR, *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung bei Aristoteles* (*Zeitschrift für philosophische Forschung* 30), 1976, S. 12-30.



Vernunft als einer Mitte müsste die Extreme vernünftig angeben können, um die Mitte vernünftig bestimmen zu können, aber die Extreme selbst ‚kämpfen‘ mit dem rechten Verstand<sup>574</sup> und können deshalb zur Bestimmung des Vernünftigen nur nach der Bestimmung der in ihnen anzutreffenden Unvernunft herangezogen werden. Insofern könnte zur Interpretation ein dialektisches Verhältnis zum Verständnis dieser Vernunft verwendet werden, wonach die Vernunft selbst sich in die Extreme dissoziiert, um sich dann von den mit der Vernunft ‚kämpfenden‘ Extremen her selbst bestimmen zu können. Die Vernunft wäre dann eine Bewegung von sich selbst zur Unvernunft und von dieser zu sich selbst zurück. Melanchthon lässt sich über die damit verbundenen Probleme jedoch nicht weiter aus, was durch die Abzweckung einer aristotelisch orientierten Tugendethik erklärbar und begründbar ist.

Deshalb wendet sich Melanchthon den Ursachen (*causae*) zu, deren Erwägung im Zusammenhang der Bestimmung von Tugenden besonders nützlich ist: [...] *quarum consideratio in primis utilis est.*<sup>575</sup> Damit müsste er eigentlich das Verhältnis von Gründen und Ursachen untersuchen und angeben, ob und inwiefern diese Ursachen als Gründe – also aus der Vernunft stammend – bezeichnet werden können. Hier finden sich jedoch keine genaueren Auskünfte. Es werden vielmehr Determinanten aufgeführt, deren Vorhandensein die Wahrscheinlichkeit tugendhafter Handlungen erhöht, und diese Determinanten sind nun nicht vernunftgegründet und nicht selbst präskriptiv zu verstehen, sondern sie erhalten sowohl vernünftige – also ‚rationale‘, das heißt nach Vernunftgründen bestimmende – als auch deskriptive Komponenten. Melanchthon schließt sich hier Aristoteles an und nennt als die ersten (*principales*) Ursachen moralisch guter Handlungen die Urteilsfähigkeit (*mens iudicans*) und den dieser folgenden Willen (*voluntas obtemperans*).<sup>576</sup> Als weniger grundsätzliche beziehungsweise sekundäre (*minus principales*) Ursachen nennt er den natürlichen Antrieb (*impetus naturalis*) und die durch Gewohnheit erworbene innere Verfassung als Disposition (*habitus*).<sup>577</sup> Es wird hier bereits deutlich, dass sich die vernünftige Seite der Handlungsbestimmung nun in die erste Ursache verlagert, die Melanchthon als Urteilsfähigkeit bezeichnet (*mens iudicans*). Hier erscheint die Vernunft als die Fähigkeit, Gründe (*rationes*) zu geben, durch die der Wille gelenkt wird.

---

<sup>574</sup> Vgl. CR 16, Sp. 320.

<sup>575</sup> CR 16, Sp. 326.

<sup>576</sup> Eine umfassende Studie über den Begriff des Willens bei Melanchthon hat MATZ, WOLFGANG vorgelegt: *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*, Göttingen 2001; zu Aristoteles insbesondere S. 192 ff.

<sup>577</sup> Zur Bedeutung der Gewohnheit bei Aristoteles vgl. RORTY, AMELIE, *Plato and Aristotle on Belief, Habit, and Akrasia* (*American Philosophical Quarterly* 7), 1970, S. 50-61, sowie SHERMAN, NANCY, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997, S. 241 ff.

Aber der Wille selbst muss in der Verfassung sein, dem Ergebnis der beurteilenden Tätigkeit zu gehorchen (*voluntas obtemperans*).<sup>578</sup> Man könnte diesen Willen deshalb als vernünftigen Willen bezeichnen, indem er sich durch Vernunftgründe bestimmen lässt. Weiter in die empirische Handlungsbestimmung und damit weiter von der Vernunft entfernt siedelt Melanchthon jedoch die natürliche Motivation und die Disposition an. Bei der Letzteren könnte ihre Vernünftigkeit (Klugheit) jedoch noch darin gesehen werden, dass sie durch die zur Gewohnheit gewordene Orientierung an den Gründen der Vernunft dargestellt wird, die als eine Gestalt der habituellen Vernunft aufgefasst werden kann. Bei der Determinante des natürlichen Triebs aber versagt auch diese Interpretationshypothese. Hier muss eingesehen werden, dass die Rolle der Vernunft und des daran gebundenen klugen Verhaltens in Melanchthons Tugendethik – wie schon bei Aristoteles – begrenzt ist<sup>579</sup>. Darin kann auch ein fortschrittlicher Gedanke gesehen werden, der etwa später bei Kant in dessen Tugendethik in Vergessenheit geraten ist<sup>580</sup>. Die Tugend ist keine rein vernünftige Angelegenheit, sondern stets auch von Affekten, von Gewohnheiten, Bildungserfahrungen, Lebensgeschichten und natürlichen Anlagen und Trieben abhängig. Sie ist insofern nie nur eine Funktion von *rationes* und deren Bestimmung durch *ratio*.<sup>581</sup>

Es bleibt festzuhalten, dass auch für Melanchthon die Urteilsfähigkeit (*mens iudicans*) neben dem vernunftzugänglichen Willen eine der anfänglichen Determinanten der Tugend ist. Wenn ein vernunftzugänglicher Wille selbst als vernünftig bezeichnet werden müsste, so wäre dieser sogar die hauptsächliche Bestimmende. Dies muss jedoch hier offen bleiben; vieles spricht dafür, dass Melanchthon auch den Willen, der fähig ist zur Bestimmbarkeit durch Vernunft, als eine autonome Determinante ansieht, die sich nicht auf Vernunft zurückführen lässt. Dennoch ist ohne die *ratio*, die *rationes* angeben kann, auch die Tugend nicht in der Welt, obwohl sie nur mit *rationes* auch nicht in die Welt kommt. Wahrscheinlich kommt man Melanchthons Anschluss an Aristoteles am nächsten, wenn man von einer Pluralität von

---

<sup>578</sup> Zum Zusammenwirken von *mens* und *voluntas* vgl. ausführlicher ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 367 ff.

<sup>579</sup> Vgl. dazu zum aristotelischen Denkkontext TAYLOR, CHRISTOPHER C. W., Aristoteles über den praktischen Intellekt, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 142-163, hier S. 159 ff.

<sup>580</sup> Bereits Melanchthons Interesse an den psychologischen Beweggründen menschlichen Handelns verbietet ihm eine rein rationalistische Ethikbegründung, vgl. dazu MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 201 ff.

<sup>581</sup> Diese emotionale Qualität der Tugenden, wie sie in der aristotelischen Ethik entwickelt wurde, wurde in neuerer Zeit von NANCY SHERMAN zu einem zentralen Thema ihrer Revitalisierung der Tugendethik gemacht, vgl. SHERMAN, NANCY, Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue, Cambridge 1997, insbes. S. 24 ff., wo sie eine eingehende Darstellung der Bedeutung der Emotionen in der aristotelischen Ethik gibt.

Gründen für die Tugend im Sinne von Ursachen ausgeht. Dies wird deutlich, wenn er im Zusammenhang mit Scipio schreibt: *Neque tamen una tantum ratione movetur, sed saepe veris et honestis argumentis multa congruunt.*<sup>582</sup> Wenn dies aber nur ‚oft‘ geschieht, so bleibt die Möglichkeit offen, dass von Tugend auch bei einer rein vernunftgegründeten Verursachung gesprochen werden kann. Hier ist auch zu beachten, dass in diesem Zusammenhang weder von *causa* noch von *ratio* gesprochen wird, sondern von *argumentum*, ein Ausdruck, der sich weder auf *causa* noch auf *ratio* reduzieren lässt. Es handelt sich bei einem *argumentum* vielmehr um die Veranschaulichung des Geschehens hinsichtlich seines Entstehens. Dieses Einleuchtenlassen kann dann verschiedene Perspektiven annehmen, etwa in der Form eines Beweises oder der Angabe von Gründen, aber auch als Angabe eines Merkmals oder eines Kennzeichens, aus dem der Charakter des Geschehens deutlich wird, und schließlich kann es auch als bildliche Darstellung, als Erzählung, Geschichte oder Fabel auftreten.

Man kann von hier zu der Bedeutung des Weisen und Klugen (*peritus et sapiens*) zurückkehren, der durch sein Erfahrungswissen fähig ist, die Tugend als rechte Mitte durch die rechte Vernunft zu bestimmen. Daraus lässt sich auch erhellen, wie Melanchthon die Stellung der *ratio* im Zusammenhang der verschiedenen – primären und sekundären – Ursachen (*causae*) der Tugend zu verstehen sucht. Dies gelingt dann, wenn man die *ratio* nicht im späteren Sinne als die Fähigkeit ansieht, letzte Gründe für Handlungen zu geben, aus denen heraus diese für die Vernunft vollkommen durchsichtig und verständlich werden. Verständlich werden Tugendhandlungen bei Melanchthon nicht allein aufgrund der Vernunft, sondern als Resultat von bestimmenden Faktoren verschiedener Herkunft. Darin kommt die eigenständige Bereitschaft des Willens zum Ausdruck, sich durch Vernunft bestimmen zu lassen, zusammen mit dem naturbedingten Antrieb und der durch Übung entstandenen Gewohnheit, die eine Disposition entstehen lässt. Als Ursachen stehen diese Faktoren nebeneinander und lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Wenn die Urteilsfähigkeit auch die Führung hat, so ist dies doch nicht als ein einseitiger Vorgang aufzufassen, sondern im Geführten – Willen, Affekt, Gewohnheit – muss eine eigenständige Bereitschaft entgegenkommen, sich der *ratio* zu öffnen.

Diese Bereitschaft ist bei Melanchthon nicht durch *ratio* selbst erzeugbar. Der Weise gewinnt deshalb eine eigene Bedeutung, weil die Vernunft nicht aus sich selbst erklären kann, was zu tun ist, und die Gründe (*causae*) für die Handlungen nicht selbst einrichten kann. Es muss vielmehr gelingen, aus dem Geflecht der verschiedenen und zunächst nicht notwendig in eine Richtung weisenden Faktoren eine solche Konstellation zu erzeugen, die die tugend-

---

<sup>582</sup> CR 16, Sp. 326.

hafte Handlung möglich macht, das heißt sie in die Wirklichkeit treten lassen kann und sie nicht nur als eine Gedankenmöglichkeit mit dem Index der moralischen Richtigkeit auszeichnet. Dies gelingt dem Klugen dann, wenn er ein *argumentum* findet, das einen einleuchtenden Zusammenhang zwischen den verschiedenen Faktoren (*causae*) herstellt, und zwar so, dass die Tugendhandlung in diesem Zusammenhang als eine durch *rationes* in ihrem Maß bestimmte Handlung erscheint, die nicht abstrakt beschrieben wird, sondern nach der Möglichkeit ihrer Realisierung in der Welt dargestellt werden kann. Der Kluge könnte deshalb als derjenige verstanden werden, der vernünftige Handlungsanleitungen geben kann, weil er die Vernunft unter den Bedingungen der Welt so beschreibt, dass in diesem Zusammenhang eine einleuchtende Veranschaulichung des Geschehens und des Entstehens von Tugendhandlungen gelingt. Es muss ihm also eine Balance aus Präskription und Deskription gelingen, in der ein *argumentum* gefunden wird, also eine erhellende Geschichte, die die Vernunftmöglichkeit der Tugendhandlung und das sich daraus ergebende Verhalten des Klugen zusammen mit ihren Realisierungsbedingungen in der Welt beschreibt, so dass sie gleichzeitig als vernünftig und als wirklich aufgefasst werden kann.

#### 4.9. Fazit

Melanchthons Tugendethik, wie er sie in der Rezeption und Interpretation der Nikomachischen Ethik von Aristoteles entwickelt, bewegt sich in der Spannung zwischen der Übernahme der antiken Lehre von der Tugend als dem mittleren Maß zwischen Extremen und der christlichen Bestimmung des Guten als göttlich gewollter und vom Menschen in seiner Freiheit anzustrebender Weltordnung<sup>583</sup>. Die Bestimmung der Tugend als Mitte zwischen Extremen kann wie bei Aristoteles nicht als eine abstrakte Bestimmung im Sinne einer absoluten arithmetischen Mitte angesehen werden, sondern es handelt sich um eine qualifizierte Mitte, die durch die Vernunft (*ratio*) bestimmt wird, die sich dabei an ihrer internen und externen Richtigkeit ausrichtet, wie sie im Ausdruck *recta ratio* zusammengefasst wird. Bezüglich der internen Richtigkeit könnte Melanchthon noch mit Aristoteles übereinstimmen. Sobald es

---

<sup>583</sup> Dies ist der weitere Zusammenhang, der DILTHEY 1892 dazu brachte, Melanchthon als den „Ethiker der Reformation“ zu bezeichnen. Vgl. DILTHEY, WILHELM, Aufsätze zur Philosophie, MARQUARDT, MICHAEL (Hg.), Berlin 1986, S. 226-325; ähnlich auch TRILLHAAS, WOLFGANG, Philipp Melanchthon als Ethiker der Reformation, in: Evangelische Theologie 1946-47, S. 389-403. Diese Einschätzung hat sich in der Zwischenzeit so gewandelt, dass Arbeiten zur Ethik Melanchthons kaum noch verfasst wurden; der einzige neuere Versuch einer Darstellung ist (wie zu Anfang vorgestellt) BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, Roma 1998. Für dieses Vergessen ist vermutlich gerade die tugendethische Orientierung der Lehre Melanchthons verantwortlich. Etwa pflichtete K. HOLL schon 1932 Luther bei, der in Luther den maßgebenden Vertreter einer Tugendlehre „und damit einer selbstgefälligen, im tiefsten Grund selbstsüchtigen Sittlichkeit“ sah, vgl. HOLL, KARL, Der Neubau der Sittlichkeit, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1932, S. 155-287, S. 178.

aber um die externe Richtigkeit der Vernunft geht, zeigt sich die Differenz zwischen einer Lehre, die sich an der vernünftigen Ausrichtung des Kosmos orientiert, von der Melanchthon'schen Lehre, die für die externe Richtigkeit der Vernunft, die die Tugenden bestimmt, in der Lehre der Evangelien einen Maßstab hat, der die Richtschnur für die richtige Vernunft und damit auch für die nähere Bestimmung der Tugenden abgibt<sup>584</sup>.

Dies hat sich in den vorangegangenen Erörterungen bei den Tugenden der Tapferkeit und der Mäßigung (*temperantia*) deutlich gezeigt. Beide Eigenschaften werden nicht nur und nicht in erster Linie deshalb als Tugenden ausgezeichnet, weil sie abstrakten Strukturanforderungen genügen, die sich aus ihrer mittleren Position zwischen Extremen ergeben, sondern weil sich für Melanchthon offenbar gerade die aristotelische Tugendkonzeption des mittleren Weges dafür eignet, die Anforderungen zu erfüllen, denen eine spezifisch christliche Tugendethik zu genügen hat<sup>585</sup>. Dies ist besonders bei der Tugend der Mäßigung deutlich geworden, aber auch im Falle der Tapferkeit ist dieser Ansatz schon vorhanden. Im letzteren Fall allerdings ist der Anschluss an Aristoteles noch deutlicher, auch dieser hätte als Tapferkeit nicht unqualifiziert jede Haltung bezeichnet, die sich durch ihre Struktur einer mittleren Entfernung von den Extremen der Feigheit und des Wagemuts zu einer Bestimmung als Tugend qualifiziert. Vielmehr wären auch für ihn die mit dieser Eigenschaft angestrebten Ziele zur Auszeichnung der Tapferkeit als Tugend zu berücksichtigen gewesen. Aber bei Melanchthon kommt doch die spezifisch christliche Tugendethik hinzu, die fordert, die Ziele vor dem Gesetz Gottes, wie es in den Evangelien qualifiziert wurde, zu rechtfertigen. Dies lässt sich implizit etwa an der zivilen Tapferkeit ablesen, die fordert, in den Angelegenheiten des Gemeinwesens tapfer zu handeln, dies aber so, dass den christlichen Vorstellungen über die rechte Ordnung des Staates Genüge getan wird<sup>586</sup>.

Wesentlich deutlicher aber wird Melanchthons Heranziehung der aristotelischen Tugendethik für eine genuin christliche Tugendlehre in den Ausführungen über die *temperantia*. Hier nimmt Melanchthon eine beträchtliche Ausweitung dieser Tugend zu einer umfassenden

---

<sup>584</sup> Zu Melanchthons Auslegung der aristotelischen Wissenschaftslehre als Grundlage seiner Übernahme der Tugendlehre vgl. grundsätzlich FRANK, GÜNTER, Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 67-82, bes. S. 76 f.

<sup>585</sup> Dies wird auch von HENNING ZIEBRITZKI herausgestellt, der eine der wenigen Studien über Melanchthons Tugendethik verfasst hat, ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373.

<sup>586</sup> Hier ist an Melanchthons eigenes politisches Wirken zu erinnern, vgl. dazu etwa die kurze, aber prägnante Darstellung bei WARTENBERG, GÜNTHER, Melanchthon als Politiker, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 153-168.

Soziallehre von dem der rechten Vernunft entsprechenden Verhalten in Familie, Gesellschaft und Staat vor, die sich im Begriff der ausgebildeten Selbstbeherrschung in allen Belangen des Zusammenlebens zusammenfassen lässt. Aber das Ziel dieser Tugend ist nicht nur in dieser Funktionalität zu sehen. Rein funktional ist sie selbst hier schon nicht zu verstehen, da sie von dem ethisch gerechtfertigten Ziel eines nach christlichen Maßstäben ausgerichteten Zusammenlebens her selbst eine ethische Qualität erhält<sup>587</sup>. Die personaethische Ausrichtung, die die *temperantia* bei Aristoteles noch hatte, ist nun jedoch durch die Ausrichtung auf die christliche Auffassung des Menschen als Wohnstatt und Werkzeug des Heiligen Geistes zu verstehen. Dies gilt auch für die Erhaltung der rein körpergebundenen Fähigkeiten des Menschen, die er in den Dienst seiner höheren Bestimmung zu stellen hat, um seinem Wesen gerecht zu werden, also um überhaupt sein Wesen von Gott her zu empfangen<sup>588</sup>.

Der freie Wille und dessen Leitung durch die rechte Vernunft ist bei Melanchthon also nicht eine Auszeichnung des Menschen, die dieser im Rahmen des Zusammenhangs der kosmischen Ordnung besitzt und ausübt, sondern sie sind qualifiziert durch das Dasein des Menschen als Ebenbild Gottes. Die *ratio*, die der Kluge anwendet, um nach dem rechten Verstand sein Verhalten auszurichten, ist schon dadurch eine qualifizierte Vernunft. Praktische Vernunft ist schon deshalb bei Melanchthon keine abstrakte Vernunft, die sich nur durch ihre eigenen ihr inhärenten Strukturen leiten lässt. Sie ist grundsätzlich eine weltorientierte Vernunft, die sich von den Sachforderungen der Materien bestimmen lässt, mit denen das Handeln umgeht, dessen Tugendhaftigkeit sie bestimmen soll. Hier liegt der wesentliche Unterschied der Ethik von Melanchthon zu späteren Entwürfen einer rein vernünftigen Tugendlehre, wie sie etwa bei Kant paradigmatisch ausgearbeitet wurde<sup>589</sup>. Die Vernunft allein ist in Melanchthons christlicher Tugendethik im Grunde überhaupt nicht in der Lage, das richtige Handeln zu bestimmen. Ihr muss zumindest die Einsicht in die Verhältnisse in der wirklichen Welt zu Hilfe kommen, soll sie in der Lage sein, das Handeln angemessen daran auszurichten. Aber auch diese Weltorientierung der Vernunft genügt noch nicht, um die Tugend nach der

---

<sup>587</sup> Eine kurze Einordnung der Aristoteles-Kommentare von Melanchthon in den Zusammenhang seiner Auffassungen zu Ethik und Politik gibt SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 90 ff.

<sup>588</sup> Zur Einordnung von Melanchthons ethischer Tugendlehre in die göttliche Ordnung vgl. die Ausführungen von MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 194 ff.

<sup>589</sup> ZIEBRITZKI weist darauf hin, dass im Tugendbegriff die Problematik des Verhältnisses einer philosophischen Ethik zur reformatorischen Theologie konzentriert ist: „Denn da durch den Tugendbegriff derjenige Aspekt des ethischen Sachverhalts formuliert wird, der den Ursprung des moralisch Guten im Subjekt zum Gegenstand hat, taucht hier in besonderer Weise die Problematik des Verhältnisses zum reformatorischen Glaubensbegriff und der damit verbundenen Rechtfertigungslehre auf.“ ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 361.

Richtigkeit auszurichten<sup>590</sup>. Letztlich ist es die Gottesorientierung der Vernunft, die ihr in Melanchthons Tugendethik erst die Befähigung verschafft, das Handeln so zu leiten, dass es der rechten Vernunft, den Gesetzmäßigkeiten der Welt in ihrer empirischen Erscheinung und den göttlichen Geboten entspricht<sup>591</sup>. Erst die Einheit dieser Strukturen ermöglicht die Konstellation, in der nach Melanchthons Lehre die Tugend zur handlungsbestimmenden Kraft werden kann.

Zusammenfassend kann man hierzu Melanchthons Position in Bezug auf die Ethik und speziell auf die Tugenden zwischen den Gedankengängen von Platon und Aristoteles und zwischen den reformatorischen Ansätzen und dem scholastischen Verständnis verorten<sup>592</sup>. Aber auch innerhalb des reformatorischen Ansatzes weist Melanchthons Position im Vergleich zu Luther Besonderheiten auf. Dies beginnt schon mit dem aristotelischen Gedanken, dass die Ethik es nicht primär mit dem göttlichen Gericht zu tun haben müsse, sondern sich an dem Begriff des guten Lebens orientieren könne, so dass der Gedanke der Glückseligkeit in die ethischen Ausführungen Eingang finden kann. Auf dieser Grundlage ist die Tugendethik zu verstehen, die Melanchthon in kritischer Orientierung an Aristoteles und im Zusammenhang von Interpretationen zu Aristoteles ausführt.

Die Tugendethik ist aber auch durch einen zweiten und hervorhebenswerten gedanklichen Strang in Melanchthons Schriften geprägt, der sich erneut auf die Position gegenüber dem reformatorischen Denken bezieht. Aristoteles wird hier in einem entscheidenden Punkt korrigiert. Das gute Leben und damit der weltliche Erfolg der Ethik ist nicht ausschließlich

---

<sup>590</sup> Darauf könnten neuere Versuche zur Begründung einer Tugendethik bauen, vgl. als solchen Versuch etwa WALS, BERTHOLD, *Moralische Verbindlichkeit und menschliches Richtigsein. Zur Rehabilitierung der Tugend* (Theologie und Philosophie 72), 1997, S. 553-564; HERMS, EILERT, *Virtue. A Neglected Concept in Protestant Ethics*, in: ders., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, S. 124-137; sowie die umfassende Studie von STOCK, KONRAD, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh 1995. Diese Arbeiten nehmen allerdings keinen Bezug auf Melanchthons Aristoteles-Kommentare.

<sup>591</sup> Dies kann auch so ausgedrückt werden: „Melanchthon zufolge ist es [...] der Glaube an das Evangelium, der es allererst ermöglicht, das Ziel des tugendhaften Handelns auch tatsächlich zu erreichen.“ (ZIEBRITZKI, HENNING, *Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550*, in: *Der Theologe Melanchthon*, FRANK, GÜNTHER (Hg.), Reihe: *Melanchthonschriften der Stadt Bretten* 5, Stuttgart 2000, S. 357-373, hier S. 372). HUBIG kommt deshalb zu dem Ergebnis, dass Melanchthons Tugendlehre „die aristotelische Ethik als eigenen, spezifischen Typ praktischen Philosophierens regelrecht aus den Angeln hebt, und – vermittelt über den Ordo-Begriff – durch das Einbringen platonischer und stoischer Elemente in die Lehre des Evangeliums reintegriert. Damit geht die originär ethische Direktive des Aristoteles, die zur Begründung eines eigenen Typs praktischen Philosophierens führte, verloren; die Einsichten des Stagiriten werden sozusagen zum Steinbruch, aus dem einige Elemente, neu behauen, übernommen werden.“ HUBIG, CHRISTOPH, *Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik*, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig* (Herbergen der Christenheit 2), Leipzig 1999, S. 161-178, hier S. 163.

<sup>592</sup> Vgl. dazu SCHEIBLE, HEINZ, *Melanchthons Auseinandersetzung mit dem Reformkatholizismus*, in: ders., *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 222-244.

durch die Vernunft und die rechte Einsicht in den Lauf der Welt zu erreichen, so dass die Klugheit bei Melanchthon zwar eine Rolle spielt, aber doch nicht die entscheidende, die letztgültig über die Folgen des ethischen Handelns eine entscheidende Position einnimmt. Getreu dem reformatorischen Credo erscheint bei Melanchthon der nur durch Glaube zu erringende Gnadenerweis Gottes als ausschlaggebende Kraft, die die Tugend und die dafür eingesetzte Vernunft zum Erfolg führen kann<sup>593</sup>. Im Grunde ist es also im Unterschied zu Aristoteles nicht mehr das menschliche Wirken, das den Tugendhaften auch glücklich werden lässt, sondern die Gnade Gottes führt den Tugendhaften zu dem Glück, das letztlich Geschenk Gottes ist.

Hier ist die Orientierung an Platon insofern wirksam, als Melanchthon durch sie dazu geführt wird, Aristoteles zu Teilen auch kritisch zu sehen. Außerdem kann er mit Bezug auf Platon und dessen Gedanken vom höchsten Gut an seinen Gottesbegriff anschließen. Das Verhältnis zwischen Gott und den Gläubigen ist demnach als ein besonderes Rechtsverhältnis ausgezeichnet. Damit führt gerade das Gottesverständnis zu dem Begriff der Gerechtigkeit und zu den damit verbundenen Ausführungen über das Verhältnis von göttlichem und weltlichem Recht. Wiederum zeigt sich die im Ausgang von Aristoteles charakteristisch verwandelte Gedankenführung von Melanchthon. Die Gerechtigkeit ist in erster Linie vom Gedanken der Rechtfertigung des Menschen vor Gott und durch Gott zu verstehen. Gerech ist letztlich der gerechtfertigte Mensch, den Gott durch seine Gnade in diesen Stand versetzt hat.

Melanchthons Ausführungen und Differenzierungen innerhalb der Tugend der Gerechtigkeit sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. An Aristoteles kann angeschlossen werden, wenn Melanchthon versucht, den unbestimmten Begriff der Gerechtigkeit durch Konkretisierungen auf die Welt der sozialen und staatlichen Beziehungen der Menschen anzuwenden. Es ist aber zu beachten, dass hier der Zusammenhang zwischen der irdischen Welt des Staates und der göttlichen Welt der Gnade zur Rechtfertigung des Menschen nicht unterbrochen wird. Insofern kann Melanchthon eher an Platon anschließen und dessen Lehren von einer Harmonie zwischen der Gerechtigkeit in der Seele und der Gerechtigkeit im Staate, also im geregelten Zusammenleben der Menschen.

Wenn Melanchthon also die scholastischen Unterscheidungen zwischen universaler und partikularer Gerechtigkeit, zwischen austeilender und ausgleichender Gerechtigkeit, in ihrer Überlieferung von Aristoteles aus aufgreift, so nehmen sie doch bei ihm eine neue Gestalt an, indem sie in den Zusammenhang einer theologisch orientierten politischen Lehre eingeordnet werden. Hier betrachtet Melanchthon die Verhältnisse zwischen den Bürgern, deren Vertrags-

---

<sup>593</sup> Vgl. dazu JUNG, MARTIN J., *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon*, Tübingen 1998, S. 238 ff.



verhältnisse gerecht geregelt werden müssen, damit sich ein Abbild der göttlichen Gerechtigkeit in diesen Verhältnissen herstellt. Darüber hinaus aber ist die Gerechtigkeit im Verhältnis zwischen dem Staat und seinen Bürgern zu betrachten, und insbesondere hier kommt Melanchthon zu Überlegungen, mit denen er sich von Luthers Gedanken unterscheidet, insbesondere was die Ämterverteilung nach Verdienst innerhalb der Kirche betrifft. Allerdings bleibt die Ambivalenz erhalten, die Melanchthon zwischen dem als richtig für den einzelnen Menschen und dem als richtig für die Einheit der Kirche zu Verstehenden schwanken lässt, so dass er etwa die bischöfliche Autorität anerkennt, obwohl dies nur schwer mit seinen ethischen Gedanken vereinbart werden kann.

Die Gerechtigkeit ist die zentrale der Tugenden, die Melanchthon im Rahmen der Mäßigung ausführt, mit der er seine Ethik an Aristoteles anschließt. Hier ist es insbesondere die Kontrolle des affektiven Lebens durch die Vernunft, in der sich die Grundtugend der Mäßigung zeigt, in der der Mensch zur Selbstbeherrschung gelangt, in der sich letztlich und wieder an den theologischen Gedankengang anschließend für Melanchthon das Gesetz zeigt, das als Regel und Richtschnur dienen kann, obwohl es nicht für sich selbst und autonom zum guten Leben und zur Glückseligkeit führt, die allein der Gnade und der Rechtfertigung des Menschen durch den Sohn Gottes und dessen Kreuzestod zu verdanken sind. Von der Gnadenlehre her gewinnt Melanchthons Ethik also ihre Einschränkung und ihre Grenze (oder aber auch Erweiterung), innerhalb deren sie als Anschluss an Aristoteles und dessen Tugendethik gelten kann.

In diesen Kontext gelagert wird Melanchthon auch sein Anliegen in seiner 'Praefatio in librum Aristotelis' begründen. Dort gelangt er über die an Aristoteles gebundene Tugendethik, in deren Zentrum die Gerechtigkeitsthematik steht, zu seiner diese Aspekte vermittelnde Dramentheorie.

## 5. Praefatio in librum: Enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis (1535)<sup>594</sup>

### 5.1. Melanchthon: Sein Leben und seine Ethik um 1535

Als Melanchthon 1535 Burenius seine Schrift zur Ethik von Aristoteles gewidmet hatte, war er 38 Jahre alt und tief in die konfessionellen und weltlichen Auseinandersetzungen jener Zeit einbezogen. Die Bauernunruhen von 1525 waren in Deutschland schon vor längerer Zeit niedergeschlagen, Thomas Müntzer hingerichtet worden und die energische Distanzierung Luthers und Melanchthons von diesen Volkserhebungen erfolgt. Der Versuch Müntzers, sich auf die reformatorischen Bemühungen Luthers als Rechtfertigung der Aufstände gegen die Obrigkeit zu stützen, hatte weder bei dem Augustinermönch noch bei Melanchthon Anklang gefunden und wurde stattdessen hart zurückgewiesen<sup>595</sup>. Für beide – jedoch vor allem für den stets auf Ausgleich bedachten Melanchthon – waren diese ‚Interpretationsversuche‘ ihrer Bemühungen um eine Reform der Kirche, der Theologie und der Schulen eine Art Schock. Einerseits hatte es nie in Melanchthons Absicht gestanden, die weltliche, gesellschaftliche Ordnung umzustürzen, andererseits erkannte er ebenso wie Luther erschrocken den Reformstau und die nicht steuerbare Eigendynamik, in der sich dieser Bahn brechen konnte. Nach Luthers Auffassung verstießen derartige Umsturzversuche grundsätzlich gegen das Evangelium; Melanchthon vertrat diese Auffassung ebenfalls, doch lehnte er sie zusätzlich aus seiner Verwurzelung im Humanismus heraus ab<sup>596</sup>.

Im gleichen Lichte muss die Position Melanchthons in der Auseinandersetzung zwischen den Machtpotentaten in Deutschland und Europa in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gesehen werden<sup>597</sup>. Die Unterstützung des Luthertums seitens einer beträchtlichen Anzahl deutscher Fürsten hatte nicht nur religiöse, sondern auch politische und wirtschaftliche Gründe. Die landesherrliche protestantische Kirchenordnung legitimierte in gewisser Weise

<sup>594</sup> Melanchthon, Philipp, Praefatio in librum: Enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis, in: Corpus Reformatorum 2 (CR 2). Editit Carolus Gottlieb Bretschneider, Halis Saxonum, 1835, Epistolarum Lib. VII, 1535 (Febr.), Sp. 849-854. Vgl. auch die weniger ins Detail gehende Neuauflage von 1537: Melanchthon, Philipp, Epitome, CR 3, Sp. 359-362, übersetzt ins Englische bei KUSUKAWA, SACHIKO, Dedicatory Letter to the Epitome of Moral Philosophy, in: KUSUKAWA, SACHIKO (Hg.), Philip Melanchthon, Orations on Philosophy and Education, Cambridge 1999, S. 139-143..

<sup>595</sup> Vgl. dazu MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Band 2: Der Theologe, Göttingen 1969, S. 455 ff.; sowie STUPPERICH, ROBERT, Philipp Melanchthon. Gelehrter und Politiker, Göttingen 1996, S. 68 ff.

<sup>596</sup> Vgl. dazu MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Band 2: Der Theologe, Göttingen 1969, S. 435 ff.; sowie BAYER, OSWALD, Freiheit? Das Verständnis des Menschen bei Luther und Melanchthon im Vergleich (Lutherjahrbuch 66), 1999, S. 135-150; außerdem BORNKAMM, HEINRICH, Humanismus und Reformation im Menschenbilde Melanchthons, in: ders., Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1966, S. 69-88.

<sup>597</sup> Vgl. dazu BRENNECKE, HANNS CHRISTOF, Philipp Melanchthon in seiner Zeit, in: ders. (Hg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 11-32; sowie SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 100 ff.

die Aneignung des Kirchenbesitzes durch die deutschen Fürsten lutherischen Bekenntnisses. Der katholischen Kirche die von ihr in Deutschland kontrollierten Güter zu entziehen bedeutete, zu verhindern, dass die von den zahlreichen Kirchenfürsten ohne Residenzpflicht angesammelten Reichtümer nach Rom flossen. Dies unterstrich Luther selbst in seiner Schrift 'An den christlichen Adel deutscher Nation'. Daher wurde die lutherische Sache auch zur Sache der Fürsten, ohne die die Reformation in Deutschland und Europa nicht hätte Fuß fassen können. Diese enge Interessenverknüpfung zwang Luther, mit aller Heftigkeit jedwede Erhebung gegen die Fürsten unter Berufung auf die neue Theologie zurückzuweisen. Und Melanchthon war seinerseits durch seine enge Beziehung zu Luther ebenfalls in diese Positionierung hineingeraten, die er aus seiner humanistischen und theologischen Grundüberzeugung heraus aufzulösen versuchte<sup>598</sup>.

Zugespißt wurde die Lage durch die Herausbildung der weltlichen gegnerischen Lager in Europa nach 1525: auf der einen Seite Karl V. und die katholische Kirche, auf der anderen die lutherischen Fürsten. Beide führten jahrzehntelang kriegerische Auseinandersetzungen in Italien, der Provence, den Niederlanden und am Rhein. Auf dem zweiten Reichstag zu Speyer (1529) setzte der Kaiser durch, den deutschen Fürsten zu verbieten, religiöse Fragen eigenständig zu regeln. Fünf evangelische Fürsten und vierzehn deutsche Städte reagierten darauf mit einem feierlichen Protest, woraus sich die Bezeichnung ‚Protestanten‘ für die evangelische Glaubensgemeinschaft herleitete. Als ein Jahr später ein von Melanchthon verfasstes Bekenntnis zum Glauben von den Katholiken nach wochenlanger, nutzloser Diskussion zurückgewiesen und damit eine Versöhnung zwischen den beiden Glaubensrichtungen wiederum gescheitert war, kam es zur Gründung des Schmalkaldischen Bundes zwecks Verteidigung des protestantischen Glaubens. Anfänglich durch die kriegerischen Auseinandersetzungen mit diesem Bund protestantischer Fürsten und Städte gezwungen, schloss der Kaiser 1532 einen vorläufigen Frieden, den sogenannten Nürnberger Anstand, der allerdings in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre bereits wieder bröckelte<sup>599</sup>.

Innerhalb dieses historischen Rahmens verstärkte Melanchthon seine ohnehin bereits langjährigen Anstrengungen, an Vernunft und Tugend der streitenden Parteien und aller Menschen zu appellieren, sie aus dem Humanismus, der Antike und noch viel mehr aus dem Evangelium heraus zu begründen und weiter zu entwickeln. Seine an Burenus gerichtete

---

<sup>598</sup> Vgl. STROHM, CHRISTOPH, Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist, in: BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium), Trier 1998, S. 9-46.

<sup>599</sup> Vgl. dazu STUPPERICH, ROBERT, Philipp Melanchthon – Gelehrter und Politiker, Göttingen 1996, S. 92 ff.; sowie SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 117 ff., S. 170 ff.

Schrift ist deshalb nicht nur und vielleicht sogar weniger als eine abstrakte theoretische Reflexion zu werten, sondern vielmehr auch als eine Reaktion auf die Auseinandersetzungen jener Jahre, in denen sie verfasst wurde<sup>600</sup>.

## 5.2. Die Position der ‘Praefatio’

Hatte Melanchthon im Rahmen der Antrittsrede an der Wittenberger Universität 1518 seiner aus dem Humanismus hergeleiteten Überzeugung von dem Wirkungszusammenhang, (unverfälschte, antike) Wissenschaft – Sprache – Bildung – Tugendethik‘ Ausdruck verliehen, so waren damals noch einige Fragen zur Tugend und Ethik offen geblieben<sup>601</sup>. Auch zu Aristoteles und dessen Philosophie überhaupt hatte er 1518 als junger Mann nur ansatzweise einen Bezug; seine Beschäftigung mit der Theologie und den Wittenberger Reformbestrebungen gegenüber der etablierten katholischen Kirche hielten sich seinerzeit ebenfalls noch in Grenzen. Bekannt geworden war er in Tübingen und Wittenberg durch seine hervorragenden Kenntnisse alter Sprachen, vor allem des Griechischen<sup>602</sup>, und seit seiner Rede von 1518 wegen der von ihm verkündeten und begründeten Notwendigkeit einer Studienreform, die der Scholastik den Rücken kehren sollte<sup>603</sup>.

Von diesem Ausgangspunkt her hatte Melanchthons Schaffen vor allem durch den Einfluss Luthers schrittweise eine Richtungsänderung eingeschlagen. Es wurde ihm im Laufe der Jahre immer wichtiger, den Zusammenhang zwischen Bildung und Sittlichkeit näher zu begründen und sich in diesem Kontext auch der Ethik zuzuwenden. Da Luther den Zugang zu diesen Fragen vor allem von der Theologie her sah und durch deren Reform wieder eine tatsächliche Wahrhaftigkeit des Glaubens herstellen und verbreiten wollte, bedurfte es hierfür einer Systematik und strukturierten Darstellung. Diese hatte Melanchthon 1521 erarbeitet und unter dem Titel ‘Loci communes seu hypotyposes theologicae’ („Grundbegriffe der Glaubenslehre oder Abriß der Theologie“) veröffentlicht<sup>604</sup>; sie wurde mehrmals überarbeitet und ergänzt (so

---

<sup>600</sup> Vgl. dazu WOLGAST, EIKE, Melanchthon als politischer Berater, in: BRENNECKE, HANNS CHRISTOF (Hg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 179-208.

<sup>601</sup> Vgl. dazu MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 27 ff.

<sup>602</sup> Vgl. dazu EFFE, BERND, Philipp Melanchthon. Ein humanistisches Plädoyer für den Bildungswert des Griechischen, in: BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus, Trier 1998, S. 47-102.

<sup>603</sup> Vgl. dazu SCHMIDT, GÜNTER R., Melanchthon als Moralpädagoge, in: BRENNECKE, HANNS CHRISTOF und SPARN, WALTER (Hg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 55-74.

<sup>604</sup> Vgl. die Interpretation bei MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 2001, S. 39 ff.; und bei MAURER, WILHELM, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit (Lutherjahrbuch 27), 1960, S. 1-50; zur historischen Einordnung vgl. STUPPERICH, ROBERT, Philipp Melanchthon –

1535, dem Jahr der Abfassung seiner hier zu erörternden Schrift an Burenium, sowie 1544). Die Hinwendung Melanchthons zu dieser ersten geschlossenen Darstellung und dogmatischen Präzisierung der reformatorischen Theologie nahm ihn über Jahre hinweg in Anspruch und beschäftigte ihn auch im Zusammenhang mit ethischen Fragestellungen<sup>605</sup>.

### 5.3. Der Umgang mit der Gerechtigkeit

Hinsichtlich der ethischen Kategorie der Gerechtigkeit bezog sich Melanchthon auf Schriften von Aristoteles, die er übersetzt, überarbeitet und nunmehr Burenium zugesandt hatte<sup>606</sup>. In diesem Sinne schreibt er dann auch:

*Etsi autem in hoc commentariolo multa sunt, quae fastidiosus lector aspernabitur: tamen iudico bonam operam navatam esse in enarratione quinti libri de Iustitia. Me adolescentem ipsum Iustitiae nomen saepe invitavit, ut quid de virtute pulcherrima et rectrice vitae dixisset Aristoteles, cognoscere cuperem.*<sup>607</sup>

Melanchthon hatte bereits zu einem früheren Zeitpunkt – nämlich 1529 in den ‘Enarrationes’ – ausführlich zu der Kategorie ‚Gerechtigkeit‘ und ihrer Behandlung bei Aristoteles Stellung bezogen; hierzu erfolgte in Kapitel 4. der vorliegenden Arbeit eine gründliche Erörterung<sup>608</sup>. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht war spätestens seit Platon und Aristoteles ein Schwerpunkt ethischer und ordnungspolitischer Diskussionen außerhalb der Kirche und wurde von dieser hinsichtlich des Glaubens an das gerechtigkeitsbezogene Wirken Gottes intensiv fortgeführt. Immerhin war trotz aller Auseinandersetzungen den daran Beteiligten klar, dass ein sittliches, tugendhaftes Leben der Menschen und die Aufrechterhaltung eines geordneten Zusammenlebens ohne eine weitestgehende Durchsetzung von Gerechtigkeit nicht möglich war<sup>609</sup>. Auch die Frage, was unter ‚Gerechtigkeit‘ zu verstehen und wie diese möglichst adäquat in geltendes Recht umgesetzt werden könnte, blieb bis dahin ein gesellschafts-

---

Gelehrter und Politiker, Göttingen 1996, S. 34 ff.; sowie spezieller BREEN, QUIRINUS, The Terms „Loci communes“ and „Loci“ in Melanchthon (Church History 16), 1947, S. 197-209.

<sup>605</sup> Vgl. dazu ENGELLAND, HANS, Der Ansatz der Theologie Melanchthons, in: ELLIGER, WALTER (Hg.), Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960, Göttingen 1961, S. 91-115.

<sup>606</sup> Vgl. dazu bereits MAIER, HEINRICH, Melanchthon als Philosoph (Archiv für Geschichte der Philosophie 11), 1898, S. 73-132; aus neuerer Zeit jedoch vor allem BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l’enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, S. 31 ff.

<sup>607</sup> CR 2, Sp. 849.

<sup>608</sup> Vgl. auch TRUDE, PETER, Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1955.

<sup>609</sup> Vgl. dazu umfassend WEBER, GOTTFRIED, Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon (Theologische Existenz heute, Neue Folge Nr. 96), München 1962. BELLUCCI beschreibt eingehend, wie Melanchthon in seinen Interpretationen den wirklichen Sinn von Gerechtigkeit bei Aristoteles herauszufinden versuchte; BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l’enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, S. 44 ff.

relevantes Problem<sup>610</sup>. Für jede streitende Seite war diese Thematik deshalb nicht nur historisch, sondern auch hinsichtlich der aktuellen gesellschaftlichen Umbrüche sehr brisant und zukunftssträchtig<sup>611</sup>. Für Melanchthon blieb es eines der sein lebenslanges Wirken begleitenden Problemfelder, das er spätestens 1538 in den ‘Epitome’ und 1550 in den ‘Elementa’ weiter bearbeitete. Aus mehreren seiner diesbezüglichen Schriften ist sein Standpunkt ablesbar, dass ein Ausgleich sozialer Ungerechtigkeit distributiv und damit von staatlicher Seite zu leisten ist<sup>612</sup>.

In seiner Schrift an Burenius schildert Melanchthon, wie er sich hinsichtlich dieser großen Bedeutung der Kategorie ‚Gerechtigkeit‘ einerseits sehr begierig auf die Ausführungen von Aristoteles hierzu gestürzt habe, wie ihm dieses Studium andererseits aber lange Zeit auch außerordentlich schwer gefallen sei.<sup>613</sup> Er beschreibt diese Situation folgendermaßen:

*Et ingredienti vestibulum operis primae partitiones, quae res magnas proponunt, mediocriter blandiuntur. Hae cupiditatem meam incendebant. Sed paululum progressus haerebam veluti in luto. Fontes nesciebam, unde has proportionum accommodationes sumsit Aristoteles, qui sunt apud Platonem: ideo et consilium et sententiam non satis perspicere poteram. Nec interpretes habebamus, qui aut Platonis libros attigissent, aut ita exculiti fuissent litteris, et vitae communis consideratione, ut Aristotelis consilium nobis exponere possent. Saepe igitur stomachabar ipse mecum, ac dolebami, non posse nos in hanc praecipuam partem libri Aristotelici, tanquam vetustate spinis iam obsitam, penetrare.*<sup>614</sup>

Melanchthon knüpft mit dieser Klage an zwei Problemlagen an, die er während seines Lebens immer wieder mahnend hervorgehoben hat: Erstens unterstreicht er noch einmal die große Bedeutung antiker Originalquellen für eine wahrheitsgetreue Interpretation früher christlicher und vorchristlicher Texte beziehungsweise der aus diesen resultierenden Kategorien – so auch der ‚Gerechtigkeit‘<sup>615</sup>. Zweitens betont seine Situationsbeschreibung wiederholt die Bedeutung der griechischen Sprache für die Erschließung der antiken Originalquellen, um überhaupt zu einer Erklärung der Kategorien kommen zu können<sup>616</sup>.

<sup>610</sup> Vgl. auch passim MAURER, WILHELM, Die Kirche und ihr Recht, Tübingen 1976.

<sup>611</sup> Vgl. auch WOLF, ERNST, Zum protestantischen Rechtsdenken, in: WOLF, ERNST, Peregrinatio II, München 1965.

<sup>612</sup> Zur Abgrenzung von Luther vgl. WENGERT, TIMOTHY J., Melanchthon and Luther – Luther and Melanchthon (Lutherjahrbuch 66), 1999, S. 55-88; vgl. auch die Ausführungen von BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l’enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, S. 67 ff.

<sup>613</sup> Vgl. zum speziellen Thema der Affekte ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ, Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521, in: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, S. 327-336.

<sup>614</sup> CR 2, Sp. 853.

<sup>615</sup> Vgl. zum Beispiel: BIEN, GÜNTHER, Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: HÖFFE, OTTFRIED (Hg.): Die Nikomachische Ethik, Band 2, Berlin 1995.

<sup>616</sup> Vgl. zum Stellenwert des Griechischen für Melanchthon EFFE, BERND, Philipp Melanchthon. Ein humanistisches Plädoyer für den Bildungswert des Griechischen, in: BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus, Trier 1998, S. 47-102.

Wenn dies aber aus Mangel an Kenntnissen und Helfern erst gar nicht gelingen kann, dann kann auch keine wahrheitsgetreue Orientierung auf ein tugendhaftes Leben, in dem die Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert hat, gegeben werden.

Gegenüber Burenius verzichtet Melanchthon auf eine vertiefte Darlegung und Analyse der Kategorie ‚Gerechtigkeit‘ sowie ihrer Beziehungen zum Recht, zum Gesetz, zur Ordnung etc. – er setzt die Kenntnis dieses Problemfeldes bei Burenius voraus<sup>617</sup>. Es geht Melanchthon in seiner Schrift an Burenius lediglich um die Bedeutung der göttlichen Gerechtigkeit, die für ihn an der Spitze einer hierarchisch aufgebauten Gerechtigkeitsauffassung steht<sup>618</sup>. Mit Burenius – so schreibt er an ihn – wisse er sich darin einig, dass die göttliche Gerechtigkeit als immerwährendes Recht unantastbar, nicht anzuzweifeln und Maßstab aller anderen Lehren über die Gerechtigkeit sei. Deshalb schreibt er an ihn:

*[...] tamen sciamus, Dei vocem de iustitia concionantem nec deleri nec oprimi posse. Et hanc etsi multi furenter contemnunt, tamen semper audiet Ecclesia. Quo in coetu si volumus esse, ut debemus, discamus ea, quae vox divina de iustitia sonat, et conferamus genera doctrinarum.*<sup>619</sup>

Melanchthon versicherte Burenius, dass er sich bei den übermittelten, von ihm bearbeiteten Werken große Mühe hinsichtlich der Herausarbeitung des Wahren, der Gerechtigkeit und des Nützlichen gegeben habe. Deshalb bittet er den Empfänger auch im Namen der Gerechtigkeit, ihm offen seine Irrtümer oder Fehler mitzuteilen, die er dann gerne korrigieren wolle<sup>620</sup>.

#### 5.4. Das Verhältnis von Gesetz – Evangelium – Ethik

Melanchthon verweist grundsätzlich erst einmal darauf, dass die von den Zweiflern gegen die ethische Substanz der Philosophie und damit gegen die Möglichkeit eines sittlichen Lebens vorgetragenen Widersprüche für diejenigen, die fest in der Kirche und mit dem Evangelium verwurzelt sind, leicht zu beantworten seien<sup>621</sup>:

*[...] quod eo fit, quia magnum dissidium est in homine mentis et cupiditatum, quae vincula et carcerem aegre patiuntur, et mentis iudicio audacissime reclamant. Id dissidium unde ortum sit, non ignorant hi, qui Ecclesiae doctrinam et audiverunt et amplectuntur.*<sup>622</sup>

<sup>617</sup> Vgl. zu dieser Thematik grundlegend STROHM, CHRISTOPH, Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 339-356.

<sup>618</sup> Vgl. FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext (Pirckheimer-Jahrbuch 8), 1993, S. 181-202; sowie BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998, S. 90 ff.

<sup>619</sup> CR 2, Sp. 853.

<sup>620</sup> CR 2, Sp. 854: *Nec vero sycophantias iniustorum moror, qui vera et recte dicta, livore et morbo animi, calumniis depravant, nec docent meliora.*

<sup>621</sup> Vgl. dazu BAYER, OSWALD, Melanchthons Theologiebegriff, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 25-44.

<sup>622</sup> CR 2, Sp. 850.

Durch diesen Widerspruch zwischen Vernunft und Begierde, den die Menschen in sich tragen, seien der Zorn Gottes und somit entsetzliche Unglücksfälle für die Menschen heraufbeschworen worden. Moralisch ‚gute‘ Menschen würden diese Situation stets beklagen, keiner von denen sei aber so redegewandt, dass er die tatsächliche Größe des Schmerzes, den die Begierden häufig verursachen, treffend beschreiben könne. Unbestreitbar sei eben, dass der ständige Kampf zwischen Vernunft und Begierde im Menschen etwas Gesetzmäßiges sei – und zwar im Sinne eines Naturgesetzes ebenso wie eines göttlichen Gesetzes<sup>623</sup>. Erwächst aber daraus die Berechtigung, an der ethischen Lehre zu zweifeln, sie unbeachtet zu lassen?

*Lachrymans igitur fateor, nec, his blandissimis disputaionibus Ethices, nec severa legum voce, nec atrocium suppliciorum spectaculis, errantes cupiditates semper intra metas retrahi. Quid igitur? Estne doctrina commenticia? Deinde si qua est vera doctrina, estne inutilis?*<sup>624</sup>

Melanchthon bezieht hierzu eine unmissverständliche Position: Es stimme zwar, dass die Begierde der Menschen nicht immer in die vernunftgemäßen Schranken verwiesen werden könne und deshalb auch Zweifel an der Wirkung ethischer Grundsätze aufkommen können. Wenn diese Zweifel jedoch die Gesetzmäßigkeit ethischer Normen generell bestreiten, stelle dies eine Beschimpfung Gottes dar, weil uns dieser die Fähigkeit, zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ zu unterscheiden, eingegeben habe<sup>625</sup>. Wer diese Gabe Gottes oder die praktischen Erfahrungen (Beweise) im alltäglichen Umgang mit dem ‚Guten‘ und ‚Bösen‘ zerstören und allgemeine Unsicherheit säen wolle, vergehe sich gegenüber Gott. Und deshalb: *Non delectemur corruptelis veritatis, nec quaeramus praestigias ad eam eludendam.*<sup>626</sup> Man müsse, um ein sittliches Leben zu führen, deshalb auch klar zwischen den ethischen Normen und dem Evangelium unterscheiden, wobei Letzteres nach Melanchthon einen offensichtlich höheren Stellenwert einnahm<sup>627</sup>. So betont er nämlich recht bestimmt und ausführlich:

*Ut autem magnum ornamentum est et vitae humanae et Ecclesiae Philosophia, cum recte, erudite, sobrie et moderate traditur: ita pestis est et corruptela iudiciorum, cum pro Philosophia installatur animis confusio opinionum verarum et falsarum, et accersitur studium absurda defendendi verborum praestigiis; ut alii Epicuracos furores, alii Stoica deliramenta, alii alias portentosas opiniones tueri conantur. Talis consuetudo parit Sycophantas, artium et vitae conturbatores.*<sup>628</sup>

<sup>623</sup> Vgl. dazu umfassend MATZ, WOLFGANG, Zur theologischen Philosophie und Anthropologie sowie zum historischen und geographischen Umfeld Philipp Melanchthons (Verkündigung und Forschung 45), 2000, S. 46-60.

<sup>624</sup> CR 2, Sp. 850.

<sup>625</sup> Vgl. dazu KERN, BERND R., Philipp Melanchthon als Interpret des Naturrechts, in: Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1999, S. 147-160.

<sup>626</sup> CR 2, Sp. 854.

<sup>627</sup> Vgl. dazu zum historischen Umfeld BORNKAMM, HEINRICH, Iustitia Dei in der Scholastik und bei Luther (Archiv für Reformationsgeschichte 39), 1942, S. 1-46.

<sup>628</sup> CR 2, Sp. 852.



Man solle es also mit dem Philosophieren nicht übertreiben, zwar die verschiedenen Ansichten zu einem solch umstrittenen Problem wie der Ethik abwägen, sich dann aber der wahren, der realistischsten Meinung zuwenden und dabei der eigenen Lebenserfahrung vertrauen<sup>629</sup>. Wenn man beim Philosophieren nicht Maß halte – so Melanchthon –, gerate man in jene Zweifel, die von den eingangs aufgeführten, sogenannten Fragenden derart ausgenutzt werden, die Menschen vom sittlichen Wege abzubringen und die ethischen Normen zu verleugnen.<sup>630</sup> Dies aber richte sich gegen das Evangelium, gegen Gott, und sei deshalb zu verurteilen<sup>631</sup>.

### 5.5. Der Nutzen der Ethik

Bei der Analyse und Interpretation Melanchthons Schrift an Burenus ist hinsichtlich der Bewertung der darin verwendeten Kategorie der Nützlichkeit ein kurzer Blick auf die historische Situation, aus der heraus Melanchthon schrieb, angebracht<sup>632</sup>.

Generell ist hinreichend bekannt, dass sowohl die Renaissance im Allgemeinen als auch die Reformationsperiode in Deutschland im Besonderen eine Aufbruchphase des Bürgertums darstellten. Hinsichtlich des Entwicklungsgrades dieser sozialen Schicht standen das Handwerk sowie das Handels- und Bankkapital zu jener Zeit im Mittelpunkt – allerdings in noch sehr wenig entwickelten Formen. Jenen Gruppierungen war in ihrer Erwerbstätigkeit das Aufwand-Nutzen-Denken immanent gegeben – hiervon hingen ihre Existenz und die Möglichkeiten der Gestaltung ihres Lebensniveaus ab. Im Gegensatz zu den politisch herrschenden feudalen Schichten, die über Steuern, Abgaben etc. die fiskalische Ausstattung ihrer Hofführung und des Alltagslebens absicherten und kaum nach einem Aufwand-Nutzen-Verhältnis zu fragen brauchten, wurde Letzteres bei den sich emanzipierenden bürgerlichen Gruppierungen zum alltäglichen Bestandteil ihrer Denk- und Verhaltensmuster. Erst später, als auch für die Landesherren sichtbar geworden war, dass durch die frühkapitalistische Erwerbstätigkeit Reichtum angehäuft werden konnte und sie selbst teilweise bei den auf diese Weise ‚neu-

---

<sup>629</sup> Vgl. dazu BUTTLER, GOTTFRIED, Das Melanchthonbild der neueren Forschung (Monatsschrift für Pastoraltheologie 49), 1960, S. 129-137.

<sup>630</sup> Vgl. ELERT, WERNER, Gesetz und Evangelium, in: ders., Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948, S. 132-169.

<sup>631</sup> Vgl. ELERT, WERNER, Gesetz und Evangelium, in: ders., Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948, S. 132-169.

<sup>632</sup> Vgl. zur geistigen Situation, innerhalb deren Melanchthon dachte und wirkte, FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext (Pirckheimer-Jahrbuch 8), 1993, S. 181-202.

reich‘ Gewordenen finanzielle Anleihen machen mussten, änderte sich deren Aufwand-Nutzen-Denken teilweise und zögerlich<sup>633</sup>.

Aus dieser historischen gesellschaftlichen Situation, die sich zu Melanchthons Zeiten herausgebildet hatte und gegenüber früheren Perioden auch zu raschen und tiefgreifenden Veränderungen führte, wurde jedwede kirchliche Lehre unter zwei Gesichtspunkten auf den Prüfstand gestellt:

1. Entsprach sie noch diesen neuen gesellschaftlichen Verhältnissen, trug sie der veränderten, nutzenorientierten Denkweise, der frühkapitalistischen Produktion und des Geschäfts Rechnung, oder war sie dafür bedeutungslos beziehungsweise behinderte sie diese neueren Entwicklungen sogar?

2. Welcher konkrete Nutzen entsprang der Beschäftigung mit der kirchlichen Lehre und der Einhaltung ihrer Normen für das Leben und das Geschäft der jungen bürgerlichen Schichten?

Dabei ist zu berücksichtigen, dass einerseits mit Luther und Melanchthon eine neue Art des Evangeliums als Alternative gegenüber den alten Strukturen und Funktionsweisen der katholischen Kirche angeboten wurde und man die darin enthaltenen Möglichkeiten einer ‚freieren‘ Entfaltung des öffentlichen Lebens sehr hoffnungs- und erwartungsvoll prüfte<sup>634</sup>. Andererseits waren es gerade jene bürgerlichen Kreise und auch Fürstenhöfe, die die Dogmen und das alltagsbezogene ethische Regelwerk der katholischen Kirche als einengend und somit hinderlich empfanden und sich vor allem deshalb der neuen protestantischen Richtung zugewandt hatten. Von ihr erhoffte man sich, dass gegenüber den häufigen ethischen Gratwanderungen in der Geschäftspraxis aus einem kirchlich vorgegebenen Verhaltenskodex heraus nicht immer sofort der ‚moralische Zeigefinger‘ erhoben wurde. In solchen Erwartungshaltungen gegenüber der durch Luther und Melanchthon erneuerten Kirche musste Melanchthon aber eine gewisse Gefahr für die Aufrechterhaltung der Sittlichkeit im privaten wie öffentlichen Leben sehen.

Hinzu kam, dass die Frage nach dem Nutzen der Beschäftigung mit ethischen Grundsätzen bürgerlicher Schichten anders bewertet wurde als von der Kirche, die einerseits mehr von der ‚Nützlichkeit‘ sprach und andererseits naturgemäß diese auf das Wohlwollen Gottes gegenüber den Menschen ganz allgemein bezog. Melanchthon war eine unmittelbare, auf den geschäftlichen Nutzen orientierte Interpretation des theologisch verwendeten Nützlichkeitsbe-

<sup>633</sup> Vgl. dazu grundsätzlich BAYER, OSWALD, Freiheit? Das Verständnis des Menschen bei Luther und Melanchthon im Vergleich (Lutherjahrbuch 66), 1999, S. 135-150; sowie als Überblick BORNKAMM, HEINRICH, Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1961.

<sup>634</sup> Vgl. FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons „Liber de anima“ und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie, in: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, S. 313-326.

griffs völlig fremd<sup>635</sup>. Insofern führte er in seiner Schrift an Burenius zwar vordergründig eine Argumentation hinsichtlich der Nützlichkeit der Einhaltung ethischer Normen zwecks sittlichem Leben, doch stand im Hintergrund eine ganz anders geartete Auseinandersetzung mit dem Nutzen-Denken verschiedener sozialer Schichten. Wenngleich Melanchthon um diesen Hintergrund sicher wusste, führte die Vermeidung einer klärenden Diskussion um die Interpretation der Begriffe ‚Nutzen‘ und ‚Nützlichkeit‘ aus gesellschaftlicher und theologischer Sicht zu Missverständnissen, die Melanchthon ja auch beklagt hatte.

Grundsätzlich interpretiert Melanchthon die Frage der Nützlichkeit einer Beschäftigung mit den ethischen Dogmen der kirchlichen Lehre nur aus theologischer Sicht; eine andere Interpretation wird von ihm gar nicht erst erwogen<sup>636</sup>. Weitergehenden Erwartungen der Gläubigen und Kritiker der Theologie entgegenkommend, versucht er, von dieser theologischen Position her eine Brücke zwischen den ethischen Lehren der Kirche zum alltäglichen sittlichen Leben zu schlagen. Er geht dabei von folgendem Postulat aus: *Cum igitur consilium Dei non sit prorsus inutile, fatendum est, aliquid valere hanc doctrinam, quae disciplinae pars est, et fons honestarum legum.*<sup>637</sup> Damit verweist er darauf, dass die Ethik ein Bestandteil der Theologie sei und einen Plan Gottes darstelle<sup>638</sup>. Diesen göttlichen Plan umreißt Melanchthon wie folgt: *Scimus Deum velle genus humanum disciplina domestica et civili, legibus et suppliciorum metu regi, ut multa dicta coelestia testantur.*<sup>639</sup>

Es sei also danach Gottes Wille, dass die Menschheit in all ihren Lebensbereichen in geordneten Verhältnissen lebe, wofür die Gesetze und die Furcht vor Bestrafung sorgen sollen. Und insofern mache also die christliche Ethik einen Sinn und habe einen (ideellen) Nutzen, der all jenen zugute komme, die sich dementsprechend orientieren und verhalten.

Gerade weil – so Melanchthon – es so scheine, als ob immer wieder die Begierde und die Zügellosigkeit im menschlichen Verhalten die Oberhand gewannen, besitze die christliche Ethik gerade deshalb eine große unmittelbare Wirkung für jeden einzelnen Menschen, aber auch für die Beziehungen der Menschen untereinander, da sie helfe, die Untugenden zu unterdrücken. Und diese Wirkung der Ethik werde umso intensiver sein, je enger sie mit dem

<sup>635</sup> Vgl. dazu umfassend und passim FRANK, GÜNTER, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (Erfurter Theologische Studien 67), Hildesheim 1995.

<sup>636</sup> Vgl. dazu HOPPE, THEODOR, Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521 (Zeitschrift für systematische Theologie 6), 1929, S. 599-615.

<sup>637</sup> CR 2, Sp. 851.

<sup>638</sup> Dazu informiert umfassend HUSCHKE, BERNHARD, Melanchthons Lehre vom *Ordo politicus*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon (Studien zur evangelischen Ethik 4), Gütersloh 1968.

<sup>639</sup> CR 2, Sp. 851.

Evangelium verknüpft werde und je sorgfältiger man beide berücksichtige<sup>640</sup>: *Hic vero genera doctrinae recte discernenda sunt, Legis disciplina, et Evangelium, qua de re saepe alias dictum est [...]*.<sup>641</sup>

Während das weltliche Gesetz zur Aufrechterhaltung von Sitte und Ordnung bei Verstößen Strafen ausspreche und ausführen lasse, die die Menschen schmerzten und die sie fürchteten, gebe ihnen dagegen das Evangelium Trost und eine innere Orientierung, damit sie gar nicht erst in ein unsittliches Leben verfallen<sup>642</sup>. Man müsse also die Anstrengungen für ein sittliches Leben auch auf sich nehmen, denn dann werde man insofern durch das Evangelium ‚entschädigt‘, dass Gott einen bei sich aufnehme – dies habe er durch seinen Sohn, Jesus Christus, den Menschen versprochen<sup>643</sup>.

Diesbezüglich und hinsichtlich eines Studiums der Originalfassung von jenen Werken von Aristoteles, in denen er über das Gesetz, Recht und Gerechtigkeit spricht, verweist der „Praeceptor Germaniae“ eher beiläufig auf den daraus entspringenden Erkenntnisnutzen für das Führen von theologischen und juristischen Auseinandersetzungen. Dennoch ordnet Melancthon diese ‚Nützlichkeit‘ jener viel höheren unter, die Gewissheit zu besitzen, Gottes Wohlgefallen zu erringen. Diese Gewissheit nämlich sei der entscheidende ‚Nutzen‘ daraus, sittliches Leben entsprechend den Normen der christlichen Ethik zu führen. Und aufgebracht schrieb er: *Hac tanta utilitate si qui non moventur, rigidiores sunt asperrimis, et nullo aeo motis scopulis in mari stantibus, quamquam assiduis fluctibus tunduntur*.<sup>644</sup>

Insofern schließt er Veränderungen der jahrhundertealten, christlich geprägten, ethischen Traditionen für jene historische Umbruchperiode, in der er lebte, aus und erteilte tendenziellen Erwartungen, aus einer sittlichen Lebensführung einen besonderen materiellen oder machtpolitischen Nutzen ziehen zu können, eine klare Absage<sup>645</sup>.

## 5.6. Ethik und Theater

Melancthon verwies Burenius zunächst auf die schon damals verbreitete Gepflogenheit, durch bloße Kritik der Wissenschaften auf sich und seine eigene pseudowissenschaftliche

<sup>640</sup> Vgl. dazu bereits IWAND, HANS JOACHIM, Melancthon oder: die Freiheit des Willens und die Ethik, in: ders., Nachgelassene Werke, Band 4: Gesetz und Evangelium, München 1964, S. 309-359.

<sup>641</sup> CR 2, Sp. 853.

<sup>642</sup> Vgl. dazu JUNG, MARTIN H., Leidenserfahrungen und Leidenstheologie in Melancthons Loci, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melancthon, Stuttgart 2000, S. 259-290.

<sup>643</sup> Vgl. dazu bereits KÖLTZSCH, FRANZ, Melancthons Loci communes – die erste protestantisch-evangelische Ethik, in: Festschrift für Gustav Adolf Fricke, o. O. 1897, S. 155-168.

<sup>644</sup> CR 2, Sp. 853.

<sup>645</sup> Vgl. MATZ, WOLFGANG, Zur historischen Philosophie und Anthropologie sowie zum historischen und geographischen Umfeld Philipp Melancthons (Verkündigung und Forschung 45), 2000, S. 46-60.

‚Begabung‘ oder ‚Weisheit‘ öffentlich aufmerksam zu machen. Damals wie heute war dies kein neuartiges Phänomen, sondern hatte – woran Melanchthon erinnerte – eine lange historische Tradition. Bereits in der griechischen Antike habe Aristophanes dadurch, dass er über Sokrates und Meton schmähdlich herzog, einen solchen zweifelhaften Ruf erlangt. „Gegenwärtig“ – also zur Zeit des Verfassens der Schrift an Burenium 1535 – sei ein wahres Bestreben dieser Art entstanden, um „Berühmtheit“ zu erlangen<sup>646</sup>.

Dabei – so Melanchthon – suchten sich die „Kritiker“ besonders solche wissenschaftlichen Felder heraus, die weniger zu den exakten (Natur-)Wissenschaften gehörten, sondern eher zu jenen, in denen die Fakten weniger messbar, stattdessen eher diskursiv waren. So hätten es auch Aristophanes und andere hinsichtlich der Ethik als besonderer Bestandteil der Philosophie getan, der er vorwarf, sie wäre verlogen, voller Irrtümer und ihren Sittenvorschriften lägen keinerlei feste Beweise zugrunde<sup>647</sup>. Derartige in der Geschichte sich wiederholende Vorwürfe und provozierende Fragestellungen fasst Melanchthon zu Beginn seiner Schrift an Burenium wie folgt zusammen:

*Nam si quid certi inveniri potest, unde sunt tam multa dissidia sectarum? Cur Plato ipse dicit, cerni summum bonum, ut simulacra vultuum nostrorum in aquis non satis expressa aut firma, sed motis aquis assidue fungientia? Deinde etiam, si est aliqua doctrina, quid prodest vitae, cum fere omnes homines magis naturae suae impetu, quam doctrina et sapientia regantur?*<sup>648</sup>

Eine solche Fragestellung, was eine ethische Lehre als Bestandteil der Philosophie den Menschen denn nütze, wo sie sich in ihrer Geschichte doch viel mehr durch Gier und Gewalt anstatt durch Weisheit hätten leiten lassen, war ein zeitgenössisches Anliegen. Warum – so lässt Melanchthon in seiner Schrift an Burenium die Zweifel seitens der Fragestellenden noch vertiefen – gelingt es nicht, die Menschen zu mehr Tugendhaftigkeit zu erziehen, damit sie ihr eigenes Los erleichtern?

Offensichtlich war dies eine der zentralen Fragestellungen in Melanchthons Schaffen, der er sich sein Leben lang widmete. Auf welchem Wege ist es erreichbar, die Menschen zu mehr sittlichem, tugendhaftem Verhalten zu erziehen<sup>649</sup>? 1518, in seiner Antrittsrede in Wittenberg, die in gewisser Weise den Start seines öffentlichkeitsbezogenen Wirkens darstellte, ging Me-

<sup>646</sup> Vgl. dazu LEINER, MARTIN, Die Anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon: ein Kapitel zum Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik (Zeitschrift für Theologie und Kirche 94), 1997, S. 468-487; sowie KNAPE, JOACHIM, Melanchthon als Begründer der neueren Hermeneutik und theologischen Topik, in: Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1999, S. 123-131.

<sup>647</sup> Vgl. CR 2, Sp. 849.

<sup>648</sup> CR 2, Sp. 849.

<sup>649</sup> Dazu finden sich grundlegende Bemerkungen in WRIEDT, MARKUS, Die theologische Begründung der Bildungsreform bei Luther und Melanchthon, in: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, S. 155-184.

lanchthon noch klar davon aus, dass dies allein über die Bildung möglich sei. Seine damalige, vorrangig durch den Humanismus geprägte Überzeugung wies seinen Schülern hierzu den Weg über das griechische Sprachstudium hin zu antiken Quellen der Philosophie. Nun aber stießen die so orientiert Suchenden bei den griechischen Philosophen auf genau jene Zweifel und Zweifler an der generellen Möglichkeit eines sittlichen Lebens und an der in der Philosophie verankerten Ethik, die Melanchthon hier in seiner Schrift an Burenius kritisierte. Wo – so wurde schon zu Melanchthons Zeiten immer wieder gefragt – liegen die Antworten, die Wahrheit und damit der Halt für ein tugendhaftes Leben?

Eine Chance hierfür hatte Melanchthon – übereinstimmend mit der griechischen Antike – in der öffentlichen Darbietung von Tragödien und Komödien gesehen<sup>650</sup>. Diese trugen im antiken Griechenland vorrangig erzieherischen Charakter und sollten (gemäß ihrer jeweiligen Aussagen) die Menschen zu einem bestimmten sittlichen Verhalten bewegen. Zwar auf die großen Städte beschränkt und die Landbevölkerung kaum erreichend, waren ihre Aufführungen doch die geeignetste und wohl auch einzige Art, Botschaften an Massen von Menschen zu übermitteln. Eine solche verhaltensorientierte, erzieherische Funktion des Theaters, dessen Wirkungsgrad im Wesentlichen natürlich auch von der jeweiligen künstlerischen Darbietungsfähigkeit und -weise abhing, hatte Melanchthon schon während seiner Jugend beeindruckt. Er sah in ihnen über viele Jahre hinweg einen sehr geeigneten Weg, den Menschen Sittlichkeit und Tugend vermitteln und so seinem humanistischen Menschenbild näher kommen zu können<sup>651</sup>. Die Schicksalhaftigkeit, die Furcht vor dem Groll der Götter im antiken Drama bei ungerechten Verhaltensweisen und die daraus erwachsende Empfehlung tugendhafter Lebensführung versucht Melanchthon auf die Rolle des Bürgers in seinem Verhältnis zum Evangelium zu übertragen. Nunmehr, in seiner Schrift an Burenius (also 17 Jahre nach seiner Antrittsrede in Wittenberg), lässt er diese Überzeugung von der ethischen Bedeutung antiker griechischer Tragödien und Komödien bezweifeln – von einem einfachen Fischer, den Plautus zitiert:

*„Spectavi ego pridem, Comicos ad istum modum  
Sapienter dicta dicere, atque iis plaudier,  
Cum illos sapientes mores monstrabant populo.*

<sup>650</sup> Darüber informiert SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1999, S. 99-122; vgl. dazu auch SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 43 ff.

<sup>651</sup> Vgl. RHEIN, STEFAN, Philipp Melanchthon als Gräzist, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 53-69.

*Sed cum inde suam quisque ibant diversi domum,  
Nullus erat illo pacto, ut illi iusserant.*<sup>652</sup>

Und er selbst – Melanchthon – kritisiert diesen vorgetragenen vorwurfsvollen Zweifel des Fischers an der Glaubwürdigkeit der Schauspieler und ihrem tatsächlichen sittlichen Verhalten wie folgt:

*Si non movent animos illae mirificae imagines vitae quae tum in Comoediis, tum in Tragoediis proponuntur; imo si non frenant hominum furores atrocissimae legum publicarum minae et supplicia, et ingentes aerumnae, quae scelera fatali, hoc est, certa et divina lege comitantur: quid proficerent hae dulces et venustae disputationes Philosophorum?*<sup>653</sup>

Üben also – so die damit im Kontext stehende Frage – Tragödie und Komödie tatsächlich jene erzieherische Wirkung auf tugendhaftes Verhalten aus, die ihnen zugeschrieben wird? Und wenn weder ihre drastischen Szenen und Appelle noch Drohungen und Bestrafungen von Missetätern auf der Bühne die Unvernunft und Unsittlichkeit der Menschen im realen Leben zügeln können, wie soll es dann die Philosophie, die Ethik, vermögen<sup>654</sup>?

Melanchthon bewertet in seiner Schrift an Burenus aber nicht nur die vorgebrachten Zweifel an Ethik und Sittlichkeit, sondern auch die Zweifler selbst: *Haec et similia multa contra hanc Philosophiam de moribus saepe dicuntur ab iis, qui libenter frenos hominum cupiditatibus laxant.*<sup>655</sup>

Selbstverständlich wusste auch Melanchthon, wenn er als besonders negatives Beispiel für den Sittenverfall in der Antike die Intrigen und Umsturzversuche des römischen Patriziers Catilina (108 bis Anfang 62 v. Chr.) anführte, um die Gefahr, dass feinsinnige philosophische Erörterungen zu ethischen Fragen dagegen ebenso wenig auszurichten vermochten wie die Tragödien und Komödien der Antike. Und dennoch – so seine Überzeugung – könne die Ethik den Menschen Halt und Orientierung geben, wenn man sie in einen Zusammenhang mit der kirchlichen Lehre und dem Evangelium stellt<sup>656</sup>. Deshalb – so trägt er vor – werden all die zweifelnden Fragen und recht scheinheiligen ‚Argumentationen‘ gerade von jenen vorgetragen, die gerne die Moral der Menschen aufweichen und lockern würden, um selbst ungestraft unsittlich handeln zu können.

Aber obwohl er die hintergründigen Absichten dieser Zweifler und Fragenstellenden aufdeckte, wusste Melanchthon doch auch um die öffentlichen und nachhaltigen Wirkungen auf

<sup>652</sup> CR 2, Sp. 849. Aus: Plautus, Rudens, V. 1249-53.

<sup>653</sup> CR 2, Sp. 849.

<sup>654</sup> Vgl. auch: HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC; NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), in: Neulateinisches Jahrbuch, Journal of Neo-Latin, Language and Literature, Band 1, Hildesheim – Zürich – New York, 1999.

<sup>655</sup> CR 2, Sp. 850.

<sup>656</sup> Vgl. dazu STEUBING, HANS, Das reformatorische Verständnis der Heilsgewißheit. Untersucht im Anschluß an Melanchthons Loci (Neue kirchliche Zeitschrift 38), 1927, S. 890-919.

die Akzeptanz der ethischen Substanz in der Philosophie der Tragödie und das sittliche Leben: Der Gebrauch der Vernunft sei anstrengend und häufig auch unangenehm – deshalb glaube man eher und leichter der Verdorbenheit und folge den scheinheiligen ‚Zweiflern‘<sup>657</sup>. Davor zu warnen war eines von Melanchthons vornehmlichsten Anliegen.

### 5.7. Fazit: Aristoteles – Drama – Evangelium

Der bereits zitierte Hinweis von Melanchthon auf seine Schwierigkeiten, sich als junger Mann den Aristoteles erschließen zu können, deutet die Wandlung seiner Wertschätzung des großen griechischen Philosophen und seines Umgangs mit ihm an. Bereits 17 Jahre früher – während seiner Wittenberger Antrittsrede von 1518 – hatte Melanchthon zornig beklagt, wie entstellt Aristoteles in das Lateinische übersetzt worden sei<sup>658</sup>. Von derartigen ‚Grundlagen‘ her hatte er damals noch ein distanziertes Verhältnis zu Aristoteles zum Ausdruck gebracht, das zudem vorrangig aus dem Blickwinkel des Humanismus formuliert worden war. Aristoteles sei ohne einen unverfälschten Zugang über die griechische Sprache kaum verständlich oder nachvollziehbar, also nicht erschließ- und für das neue Evangelium nutzbar. Noch 1535 verwies Melanchthon also in seiner Schrift an Burenius auf diese Schwierigkeit, die er für sich – aber beispielgebend für alle – erst durch den Rückgriff auf Platon, an den Aristoteles bei vielen Fragestellungen angeknüpft hatte, beseitigen konnte. Insofern bedeute das Studium von Aristoteles auch immer das Studium von Platon – ein Zusammenhang, der wiederum auf die Bedeutung der antiken Quellen und ihrer Durchdringung mittels der griechischen Sprache aufmerksam machte<sup>659</sup>.

All dies galt auch für die Ethik, über die Melanchthon 1535 gegenüber Burenius referiert hatte. Wie bereits erwähnt, betonte er, dass bei der Erörterung ethischer Fragen im Rahmen der Kirche klar zwischen dem Evangelium und der Philosophie (also der Wissenschaft) zu unterscheiden sei. Allerdings könne man diese Unterscheidung nur vollziehen oder erkennen, wenn man beide Seiten – also sowohl die Philosophie von Aristoteles als auch das Evangelium – gründlich studiert habe.

<sup>657</sup> Dass Melanchthons Lehre nicht unbedingt auf fruchtbaren Boden gefallen ist, zeigt seine Rezeption im populären Bereich, vgl. dazu SIEBER, ARMIN, Die Rezeption von Philipp Melanchthons Rhetorik und Dialektik in volkssprachlichen Quellen des 16. Jahrhunderts, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1999, S. 133-146.

<sup>658</sup> Vgl. KÖSSLING, RAINER, Philipp Melanchthon als Grammatiker der lateinischen Sprache, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1999, S. 71-82.

<sup>659</sup> Vgl. HUBIG, CHRISTOPH, Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit 2), Leipzig 1999, S. 161-178.



*Quod vero studiis et ad formandum iudicium prosit inspexisse has Aristotelicas disputationes inde animadverti potest, quod necesse est in Ecclesia perspicue discerni Philosophiam et Evangelium. At non poterunt discrimen illustrare hi, qui non didicerunt utrumque doctrinae genus.<sup>660</sup>*

Nur dadurch – so Melanchthon – sei eine unzulässige Vermischung beider ethischer Lehren vermeidbar, die letztlich aus verschiedenen Quellen stammen und dementsprechend auch unterschiedlich zu werten seien: Beispielsweise werde man an die Definition der bürgerlichen Tugenden vor Gericht oder in der Kirche von diesen verschiedenen Quellen her auch auf unterschiedliche Weise herangehen müssen. Daher sei es sehr von Nutzen, beide Quellen und Sichtweisen auf ethische Fragen studiert zu haben, um dazu auch auf differenzierte Weise aussagefähig zu sein.

Während Melanchthon bereits an anderer Stelle seiner Schrift an Burenius auf die Bedeutung des Evangeliums für ein sittliches Leben hingewiesen hatte, wertete er nunmehr die Schriften von Aristoteles, von der Philosophie, zu diesem Problemkreis<sup>661</sup>. Das Evangelium gehe davon aus, dass Gott uns durch seine übermittelten Worte und Botschaften Kriterien dafür, zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ unterscheiden zu können, ‚eingepflanzt‘ habe. Diese seien zu inneren, ethischen Wertemustern geworden, nach denen wir uns richten müssten, wenn wir tugendhaft leben wollten<sup>662</sup>. Aristoteles betrachtete zwar auch dieses ethische Wertemuster und das Verhalten des einzelnen Menschen, hatte aber das Schwergewicht seiner ethischen Schriften auf die zwischenmenschlichen Beziehungen, den gesellschaftsbedingten Umgang miteinander und somit auf die Gestaltung des Gemeinwohls gelegt. In diesem Kontext fragte er nach den Tugenden des Einzelnen, nach der ethischen Grundlage hierfür und nach den daraus ableitbaren Möglichkeiten eines sittlichen Lebens. Gerechtigkeit und Recht wurden von einer solchen Basis her abgeleitet.

Melanchthon wusste um diese Zusammenhänge aus seinen umfassenden Studien der aristotelischen Schriften, so insbesondere der Nikomachischen Ethik<sup>663</sup>, ging aber in seinen Worten an Burenius darauf mit dieser Begründung nicht näher ein: *Nam de universa discipli-*

<sup>660</sup> CR 2, Sp. 852.

<sup>661</sup> Vgl. auch: LINES, DAVID A., Aristotele's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education, Leiden – Boston – Köln 2002.

<sup>662</sup> Vgl. KERN, BERND-RÜDIGER, Philipp Melanchthon als Interpret des Naturrechts, in: GÜNTHER WARTENBERG (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1999, S. 147-160.

<sup>663</sup> Vgl. HUBIG, CHRISTOPH, Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit 2), Leipzig 1999, S. 161-178.

*na saepe alias a nobis dictum est.*<sup>664</sup> Doch aus seiner eigenen Erfahrung und seinem Wissen heraus empfahl er:

*Propter has utilitates Aristotelis Ethica in manibus Scholasticorum versari prodest, quae ut a rudioribus et tyronibus facilius intelligantur, annotationes alicubi ad textum in libris praecipuis adieci, quae et ipsae interdum ostendet usum harum tenuium disputationum. Ideo autem Latinam versionem nullam addidi, quod malim Graecos fontes legi, propter multas causas.*<sup>665</sup>

Und in Hochachtung vor Aristoteles bat der große Theologe Melanchthon seinen Adressaten Burenius:

*Ideo sum hortator omnibus bonis igeniis, ut haec Aristotelica legant, ament, propius considerent: eoque tibi, Arnolde eruditissime, hanc lucubrationem dedicandam esse censui, quod, cum sciam, te his Aristotelicis libris delectari, exemplo tuo multos ad horum librorum lectionem invitari cupio.*<sup>666</sup>

Nicht nur, aber auch durch diese Bitte unterstrich Melanchthon die Bedeutung der ethischen Werke von Aristoteles für die Beantwortung, aber auch Entkräftung der von ihm am Anfang seiner Schrift zitierten Fragen zur Ethik, Moral und zum sittlichen Leben. Sein Brief an Burenius, dem er die bearbeiteten Exemplare der Werke von Aristoteles übermittelte, zeugt von seinem fortwährenden Bemühen, Philosophie und Evangelium zugunsten einer christlich-humanistisch geprägten Lebensweise der Menschen zu erschließen<sup>667</sup>. Auf dem Weg dorthin lagen für Melanchthon das antike Drama und das Theater.

## 6. Melanchthons Terenz-Vorwort von 1545: 'Epistola Phil. Mel. De Legendis Tragoediis et Comoediis'

### 6.1. Einführung

Melanchthons Großonkel Reuchlin setzte die ersten Akzente, die zu Melanchthons Beschäftigung mit dem Drama führten. War es doch Reuchlin, der als gefeierter Humanist seiner Zeit<sup>668</sup> von Heinrich Bebel in sapphischer Strophe für seine Leistung gelobt wurde:

*Seu lubet socco aut Sophoclis cothurno  
Optime certas, tenuive plectro  
Pindari et Sapphus fidibus canoris  
Carmina scribis.*<sup>669</sup>

---

<sup>664</sup> CR 2, Sp. 851.

<sup>665</sup> CR 2, Sp. 852.

<sup>666</sup> CR 2, Sp. 852 f.

<sup>667</sup> Vgl. auch WEBER, GOTTFRIED, Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon (Theologische Existenz heute, Neue Folge Nr. 96), 1962.

<sup>668</sup> Vgl. RHEIN, STEFAN, Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit (Pforzheimer Reuchlinschriften 5), Sigmaringen 1998.

<sup>669</sup> Vgl. HOLSTEIN, HUGO, Johann Reuchlins Komödien, Ein Beitrag zur Geschichte des lateinischen Schul-dramas, Halle 1888, S. 54; Clarorum virorum epistolae ad Johannem Reuchlinum, Tub. 1513, BL C4 b.

Reuchlins dramaturgischer Ruhm basierte unter anderem auf seinen 'Scaenica progymnasmata', die formalästhetisch den Terenz zum Vorbild haben<sup>670</sup>. Inhaltlich greift die Komödie auf eine französische Vorlage von 1549 zurück<sup>671</sup>.

Melanchthons Interesse am Drama hat wohl seinen Anfang in der Begegnung mit seinem Großonkel Reuchlin genommen. Melanchthon erfreute sich nämlich schon als Junge an Reuchlins Komödie 'Henno'<sup>672</sup>. Aufgrund seiner intensiven Beschäftigung mit der von Terenz geprägten Komödiendichtung von Reuchlin fühlte sich Melanchthon mit Terenz verbunden. So schrieb er bereits 1516<sup>673</sup> in Koinzidenz zu der Ausgabe sein erstes Vorwort zu Terenz<sup>674</sup>. Dieses beinhaltet neben einer Genealogie des antiken Dramas eine Aufzählung der wesentlichen Vertreter dieser Gattung. Im Jahre 1528<sup>675</sup> erneuert er das Vorwort, diesmal als Appell an die Pädagogen<sup>676</sup>.

Durch die Hervorhebung der für seine Epoche und auch heute noch geltenden ethischen Unterweisungen – Terenz ein *magister vitae* – in der Epistel von 1545 'De legendis Tragoediis et Comoediis'<sup>677</sup> skizziert Melanchthon ein klares Bild von der Entfaltung tugendethischer Gesichtspunkte im antiken Drama. Melanchthon stellt die antike alte und neue Komödie vor. Dabei tritt die zentrale Stellung von Melanchthons Vorwort (1545) für sein Dramenverständnis insgesamt hervor.

---

<sup>670</sup> Vgl. Reuchlin, Johannes, *scaenica progymnasmata*, Tubingiae 1512. Vgl. HOLSTEIN, HUGO, *Johann Reuchlins Komödien, Ein Beitrag zur Geschichte des lateinischen Schuldramas*, Halle 1888, S. 34: „Dem Texte dieser ersten Ausgabe folgt in terenzscher Weise die Didaskalie, d. i. der Bericht über den Tag der Aufführung, das Verzeichnis der Spieler, nebst der Dankrede“. Und S. 5: „Ferner ist sie nach dem Vorbild von Terenz in Akte und Szenen geteilt und enthält nach den ersten vier Akten vier Chöre. Die lebhaft und anschauliche dramatische Darstellung sowie der schwungvolle Spannungsbogen in der szenischen Entwicklung sowie die knappe Sprache entsprechen dem Anspruch dramatischer Kunst, wenn auch gelegentlich Rhythmus und Handlung im Widerstreit stehen.“

<sup>671</sup> Vgl. HOLSTEIN, HUGO, *Johann Reuchlins Komödien, Ein Beitrag zur Geschichte des lateinischen Schuldramas*, Halle 1888, S. 54 f.

<sup>672</sup> Vgl. Reuchlin, Johannes, *Henno, Komödie, Lateinisch und deutsch*, SCHNUR, HARRY (Hg.), Stuttgart 1970. HOLSTEIN, HUGO, *Johann Reuchlins Komödien, Ein Beitrag zur Geschichte des lateinischen Schuldramas*, Halle 1888, S. 54.

<sup>673</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ (Hg.), *Melanchthons Briefwechsel (MBW), Kritische und kommentierte Ausgabe*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Regesten, Bände 1-7 (1977-1993), ab Band 4 Mitarbeiter THÜRINGER, WALTER, *Texte 1 (1514-1522), Texte 2 (1523-1526)*, hg. 1995, MBW T 1-2, bearbeitet von WETZEL, RICHARD, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991, MBW T1, S. 45-51 beziehungsweise Nr. 395. Der vollständige Titel des Vorwortes: Melanchthon, 'Comoediae P. Terentii metro numerisque restitutae' (1516). Das Vorwort hat Melanchthon als Brief an Paul Geränder verfasst, einen Studenten Philipps.

<sup>674</sup> Vgl. auch BACON, THOMAS, *Luther and the Drama*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, MINIS, COLA (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976, S. 53.

<sup>675</sup> Vgl. Melanchthon, *Paedagogis*, CR 1, Sp. 772-774.

<sup>676</sup> Vgl. WETZEL, RICHARD, *Melanchthons Verdienste um Terenz unter besonderer Berücksichtigung „seiner“ Ausgaben des Dichters*, in: *Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators*, RHEIN, STEPHAN u. a. (Hgg.), Karlsruhe 1997, S. 101-118. Dort sind die Vorworte von Melanchthon zu Terenz aus den Jahren 1516 und 1528 kurz besprochen.

<sup>677</sup> Vgl. CR 5, Sp. 567-572.

Melanchthon steht damit in einer langen Tradition von Terenz-Rezeptionen, die an dieser Stelle nur im kurzen Überblick berücksichtigt werden sollen. Die erste Blüte der Rezeption in Form von Kommentaren fällt noch in die römische Kaiserzeit. Dies bezeugen die Kommentare von Aelius Donatus<sup>678</sup> – mit Ausnahme der Kommentierung zum 'Heautontimorumenos'<sup>679</sup> – und von Eugraphius<sup>680</sup>. Terenz, der auch auf Verrius Flaccus wirkte, erwarb sich großes Ansehen im Schulwesen. Dies gilt sowohl für die Zeit der Kirchenväter – insbesondere Augustin – als auch für das frühe Mittelalter. In beiden Epochen hatte Terenz einen festen Platz als Schulbuchautor<sup>681</sup>. Mit Blick auf Melanchthons vornehmliche Adressaten, die Schüler, in seiner hier zu behandelnden Epistel liegt die Schlussfolgerung nahe, dass Melanchthon sich in seiner pädagogischen Mission zur Vermittlung ethischer Werte sehr ernst nahm. Dies ist bereits durch seine Wittenberger Rede 'De corrigendis adolescentiis studiis' von 1518 belegt. Er fühlte sich berufen, sein Anliegen philologisch zu vermitteln und umzusetzen. In diesem Kontext spielte für Melanchthon auch der geistlich-moralische Aspekt eine wichtige Rolle.

Durch die Wiederentdeckung von Terenz (gerade auch im Zeitalter der Renaissance<sup>682</sup>) und durch den Einzug der lateinischen Komödie in die Neuzeit, der – neben anderen Stücken – durch Jacob Wimphelings 'Stylpho'<sup>683</sup> und Reuchlins 'Sergius'<sup>684</sup> mit in Gang gesetzt wurde, wurden auch die alten Fragen wieder neu aufgerufen. Diese werden durch die Behandlung

---

<sup>678</sup> Vgl. JACOBI, RAINER, Die Kunst der Exegese im Terenzkommentar des Donat. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Band 47, Berlin – New York 1996.

<sup>679</sup> Vgl. BROTHERS, ATHONY JAMES, The construction of Terence's Heautontimorumenos (Classical Quarterly 30), 1980, S. 94-119. BROTHERS, TERENCE: The Self-Tormenter. Ed. with translation and commentary (keyed to translation), Wiltshire 1988. Vgl. CAMILLONI, MARIA TERESA, Note sulla 'contaminatio' nell' Heautontimorumenos. In Sulle vestigia degli antichi padri, Ancona 1985, S. 180-84.

<sup>680</sup> Vgl. WESSNER, PAUL (Hg.), Aelius Donatus, Aeli Donati quod fertur commentum Terenti, Stuttgart 1964. Eugraphii commentum et scholia, Lipsiae (Erscheinungsjahr unbekannt).

<sup>681</sup> Vgl. GRANT, JOHN N., Studies in the Textual Tradition of Terence, Toronto 1986. REEVE, MICHAEL D., A Survey of the Latin Classics, in: Texts and Transmissions. Ed. REYNOLDS, L. D., Oxford 1983, zu Donat, S. 153-156; Terenz, S. 412-20. GOLDBERG, SANDER M., Scholarship on Terence and the Fragments of Roman Comedy 1959-1980 (The Classical World 75), 1981-1982, S. 77-115.

<sup>682</sup> Vgl. TANDA, NICOLA, Pandolfo Collenuccio: il drama della „saviezza“, Roma 1988. In Ferrara beispielsweise spielte man Plautus vorwiegend in Bearbeitung von Collenuccio. Vgl. BUCCIONI, UMBERTO, Terenzio nel rinascimento (saggio), Rocca es Casciano, Licinio Capelli 1911. Vgl. CALZIGNA, GIOVANNI ANTONIO, Fino a che punto i commediografi del Rinascimento abbiano imitato Plauto e Terenzio, Cappelletti 1899. Das Bemühen der Erinnerung an die Stücke der antiken Komödiendichter mag sicher auch ein Resultat der Aristoteles-Kommentierung in der Renaissance gewesen sein. Wie mit Bezug auf Terenz die Datierung der „neueren Literatur“ vermuten lässt, ist hier noch genügend Ausblick zu weiterführender Forschung.

<sup>683</sup> Wimpfeling, Jakob (Schlettstadt im Elsass, 1450-1528) hat 1480 eine Komödie aufführen lassen. Sie handelt von zwei gegenläufigen Werdegängen zweier Landsmänner: Der eine heißt Vincentius und wird Bischof und Kanzler am Fürstenhofe, der andere, der Titelheld, ist Stylpho. Er wird letztlich Schweinehirt. Im Rahmen von empfohlener Bildung und Integrität werden Ignoranz, Gier und weitere Untugenden kritisiert – eine bildungspolitisch zugeschnittene Komödie des frühen Humanismus. Text: Wimpfeling, Jakob, Stylpho. Lateinisch und deutsch, übers. und hg. von SCHNUR, HARRY C., Stuttgart 1971.

<sup>684</sup> Vgl. Reuchlin, Joannis, Sergius uel Capitis caput cum commentario Georgij Symler, Pforzheim: Anhelm, Thomas 1507 (weitere Ausgaben 1507 und 1508).

der Rechts- und Gerechtigkeitsmotive in den Mittelpunkt von Melanchthons Terenz-Vorwort von 1545 gestellt. Dort betont er neben der Terenz'schen Funktion von *recte facere* den Iustitia-Begriff und weitere Tugenden, durch welche unter anderem der christliche Wert der Tragödie und der Komödie dokumentiert werden soll.

Drei Jahre später entwirft Melanchthon eine Rede zu Euripides. In der 1548 vorgetragenen Rede 'Praefatio in lectionem Euripidis'<sup>685</sup> von 1548 scheint Euripides hervorgehoben zu werden: *Sunt tales in Euripide illustrissimae imagines praecipuarum rerum atque officiorum in vita privata et publica, quas recensere hic nimis longum foret.* (108)

Die Tonart jedoch ähnelt dem Vorwort von Terenz aus dem Jahre 1545. Die Vorlesung zu Euripides hielt Winsheim. Es liegt jedoch nahe, so HARTFELDER, dass die Vorlage von Melanchthon selber stammt (96).

Es fällt auf, dass im Laufe der „Weiterentwicklung der Reformation“ (96) das humanistische Element hinter das theologische zurückgetreten ist. In gleicher Weise jedoch entwickelte sich die ethisch-ästhetische Sichtweise. So leitet Melanchthon denn auch den Vortrag mit einem religiösen Enkomion ein und begründet dies dann wie folgt:

*Quod enim hunc consessum professorum ac studiorum potius hic quam tristissimas ruinas ac vastationes adspicimus, quod adhuc voces sonantes verbum Die et non horribiles blasphemias ex hoc loco audimus, quantum hoc est beneficium Dei? quantum testimonium immensae atque inexhaustae bonitatis et misericordiae divinae erga nos? Haec igitur tanta beneficium Die agnoscere et pro iis assidue ore et animo aeterno patri et domino nostro Jesu Christo gratias agere debemus.* (97)

Innerhalb der theologisch-ethischen Begründung für seinen Vortrag, welche beinahe die Hälfte des Skriptes einnimmt, betont Melanchthon die Bedeutung Homers, der ebenso für Philipps Prologe inhaltlich relevant sei. Homer ist für Melanchthon die Quelle der Dichtung: *In hoc igitur genere primas tulit Homerus, totius poetices quasi fons et parens, unde caeteri omnes materias et argumenta sumpserunt.* (104)

Die Stellung von Euripides und Sophokles im Verhältnis zu Homer sieht Melanchthon wie folgt: *Euripidi et Sophocli merito locus post Homerum assignatur.* (105)

Melanchthons Ethikverständnis nun, das aus der Epistel von 1545 hervorgeht, hat seinen Ursprung in der Nikomachischen Ethik von Aristoteles. In seinen 'Enarrationes', der Kommentierung der Nikomachischen Ethik, geht Melanchthon davon aus, dass das Mensch- und Bürgersein, die rechtlich-politische Ordnung und sittliche Lebensführung zusammengehören und die anthropologisch-ethische Basis für das gesellschaftliche Miteinander bilden. Die rechtliche Ordnung und das ungeschriebene göttliche Naturgesetz stehen in immerwährender

---

<sup>685</sup> Melanchthon, 'Praefatio in lectionem Euripidis' (1548), in: HARTFELDER, KARL, Melanchthonia Paedagogica, Eine Ergänzung zu den Werken Melanchthons im Corpus Reformatorum, Leipzig 1892, S. 96-109.

und immer schon da gewesener Wechselbeziehung. Melanchthon betont die rechtliche Ordnung und das ungeschriebene Naturgesetz; er plädiert für ein friedliches Leben und gerechtes Handeln. Die Tragiker, so Melanchthon in diesem Vorwort, vermitteln in erster Linie – noch vor den Komödiendichtern – diese Komponenten. Um das Gleichgewicht zu wahren, empfiehlt Melanchthon, Maß zu halten. Dies wiederum setzt eine zur Erkenntnis führende Klugheit voraus.

Die antiken heidnischen Götter entsprechen bei Melanchthon Gott. Melanchthon sieht die christlichen Wertvorstellungen auch im heidnischen Denken verankert.

## 6.2. Der Sinn und Zweck von Tragödien

Auffallend ist die vorrangige Bedeutung der Tragödie in Melanchthons Dramenprogramm. In seiner Einleitung erwähnt er daher nur diese literarische Gattung. Die Einleitung hat am Ende einen eigenen Epilog. In der gesamten Darstellung, also in dem Brief an Camerarius insgesamt, gelangt Melanchthon von der Besprechung der Tragödie zu der Komödie. Daraus ergibt sich eine Gliederung nach Textabschnitten.

*Saepe de hominum moribus et de disciplina cogitans, Graecorum consilium valde admiror, qui initio Tragoedias populo proposuerunt, nequaquam ut vulgo existimatur, tantum oblectationis causa, sed multo magis, ut rudes ac feros animos consideratione atrocium exemplorum et casuum flecterent ad moderationem, et frenandas cupiditates, quod in illis Regum et urbium eventibus imbecillitatem naturae hominum, fortuna inconstantiam, et exitus placidos iuste factorum, e contra vero tristissimas scelerum poenas ostendebant. Qua in re et hoc singularis prudentiae fuit, eligere argumenta non vulgarium casuum, sed insignium et atrocium, quorum commemoratione coherrescerent tota theatra. Non enim movetur populus levium aut mediocrium miserarium cogitatione, sed terribilis species obiicienda est oculis, quae penetret in animos et diu haereat, et moveat illa ipsa commiseratione, ut de causis humanorum calamitatum cogitent, et singuli se ad illas imagines conferant. Nec fuit exigua facultas et ars, grandiloquentia sermonis et gestuum varietate magnitudinem rerum utcunque exprimere.*<sup>686</sup>

Der Brief an seinen Freund Camerarius<sup>687</sup>, der ebenso als Vorwort für die Terenz-Ausgabe von 1545 gedacht ist, stellt mehr dar als nur eine Darstellung von Melanchthons Eindrücken von den antiken Tragödien und Komödien. Melanchthon beginnt in seiner künstlerischen Prosa mit Gedanken über das sittliche und moralische Verhalten der Menschen. Dadurch bilden grundlegende Ethikaspekte den Ausgangspunkt für seine Dramendarstellung: *Saepe de hominum moribus et disciplina cogitans* [...]. Hier sieht er auch den Ursprung der griechi-

<sup>686</sup> CR 5, Sp. 567.

<sup>687</sup> Die enge Verbundenheit von Camerarius, einem Schüler von Melanchthon, mit Melanchthon ist eindrucksvoll durch die folgende Rede dokumentiert: Camerarius, Joachim, 'De Philippi Melanchthonis ortu, totius vitae curriculo et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione – narratio', Leipzig 1566, Halle 1777.

schen Tragödie, die von besonderer Bedeutung ist. Die Tragödie soll nicht nur einfach der Unterhaltung dienen (*nequaquam [...] tantum oblectationis*), vielmehr soll durch die Reflexion der grausamen Beispiele, die in den Tragödien angeführt werden, der ungebildete Mensch mit seinem zügellosen Verhalten zur Mäßigung (*ad moderationem*) ermahnt werden. Dies ist zunächst allgemein die Funktion der Tragödie.

Am Niedergang von Königreichen und Stadtstaaten sieht Melanchthon zunächst die Problematik von Gesellschaftsformen, die nicht verfassungskonform agieren. Die Problematik ergibt sich zudem aus der Schwäche der menschlichen Natur (*imbecillitatem naturae hominum*) und der Wechselhaftigkeit des Schicksals (*fortunaе inconstantiam*) resultiert. Dem gesellschaftspolitischen Aspekt legt er die rechtschaffenden Taten zugrunde, denen er die verbrecherischen Handlungsmuster gegenüberstellt: *exitus iuste factorum, e contra vero tristissimas scelerum poenas*. Diese Botschaft in Melanchthons Einleitung steht zentral für die Tragödie insgesamt.

Der Zuschauer erlangt keine Erkenntnis durch harmlose Beispiele für das Leid, sondern nur durch schreckliche Bilder: *Non enim movetur populus levium aut mediocrium miserarium cogitatione, sed terribilis species obiicienda est oculis*. Die Notwendigkeit der Veranschaulichung bei dem Volke geht einher mit dem Identifikationsfaktor des jeweiligen Zuschauers mit den Figuren in dem Theaterstück, das auf der Bühne dargeboten wird: [...] *et singuli se ad illas imagines conferant*. Die Wirkung resultiert aus der Erschütterung des Publikums und somit aus der Tragik: [...] *moveat illa ipsa commiseratione*. Die dabei in Szene gesetzten Katastrophen führen bei dem Zuschauer zu der Erkenntnis, dass durch tugendhaftes Verhalten eine dem göttlichen Naturgesetz gemäße Lebenseinstellung erreicht werden kann:

*Graecorum consilium valde admiror, qui initio Tragoedias populo proposuerunt [...] et exitus placidos iuste factorum, e contra vero tristissimas scelerum poenas ostendebant [...] ut de causis humanarum calamitatum cogitent.*

Die Theateraufführungen bewertet Melanchthon daher als hohe Kunst, die aus einer angemessenen rhetorischen und gestischen Ausdrucksform besteht: *Nec fuit exigua facultas et ars, grandiloquentia sermonis et gestuum varietate magnitudinem rerum utcunque exprimere*. Melanchthon geht es um die tragischen Ereignisse und deren ethische Botschaft für das Publikum. Die wortgewaltige und an der Körpersprache orientierte Präsentation jedoch dient lediglich als Mittel zur Vermittlung des Inhaltes. Die Tragödie hat primär ein ethisches Anliegen. Die Rhetorik und die Schauspielkunst gehören daher zu der Methode der populären Aufführung. Durch sie wird das Thema auf der Bühne umgesetzt und ethische Positionen vermittelt.

### 6.3. Der Hauptgrund für die Inszenierung von Tragödien<sup>688</sup>

Im Zentrum von Melanchthons Aufmerksamkeit stehen die Tragödien von Euripides und Sophokles<sup>689</sup>. Zur Vertiefung führt er ein Beispiel aus Euripides' 'Phoenissen'<sup>690</sup> an:

*Ego ipse saepe toto corpore cohorresco legens tantum, non etiam intuens ut in theatro agentes Sophoclis aut Euripidis Tragoedias. Nec vero quiquam tam ferreus est, ut sine animi consternatione legat fratrum Thebanorum certamen, et matris Iocastae exitum, quae diremptura praelium, cum tardius venisset, ex alterius filii vulnere ensem extrahit, ex hoc ipso ense, qui filii cruore madebat, miserrima mater sese transfigit. Postea se medium inter filios abiicit, brachia spargens, quasi in utriusque complexu moritura. Quid hac imagine lugubrius cogitari potest? Haec igitur agebantur, spectabantur, legebantur, audiebantur et a sapientibus et a populo, non ut erotica, sed ut doctrina de gubernatione vitae. Eventus isti commonefaciebant homines de causis humanarum calamitatum, quas accersi et cumulari pravis cupiditatibus, in his exemplis cernebant.*

*Et sicut Pindarus inquit, Ixionem implicitum rotae apud inferos clamitare hanc vocem, quam Vergilius reddidit, 'Discite Iustitiam moniti et non spernere divos'.*<sup>691</sup>

Das Beispiel des Selbstmords von Iokaste umrahmt Melanchthon mit der Hervorhebung des bei dem Leser hervorgerufenen Überraschungseffektes über den tödlichen Bruderzwist zwischen Eteokles und Polyneikes und der daraus resultierenden Tragik<sup>692</sup>.

Nicht nur die Rhetorik und der Schmuck der Worte, sondern auch die Form der Darstellung bei Euripides ließen Melanchthon zum Bewunderer des tragischen Stils werden. Melanchthon sieht am Beispiel der Phoenissen mehrere Aspekte, welche die Qualität der euripideischen Tragödie ausmachen. Den Affekten und den Sentenzen misst Melanchthon besonderes Gewicht bei: *Plenae sunt affectuum Phoenissae in hac tragoedia [...]. Fabula haec habet multas personas, et plena est multis ac praestantibus sententiis.*<sup>693</sup>

Er weist dabei nun auf den Wert der antiken Tragödie für alle hin, indem er die schmale Gruppe der Gelehrten und die breite Bevölkerung zusammen nennt: [...] *audiebantur et a*

<sup>688</sup> Siehe auch passim FLASHAR, HELLMUT (Hg.), *Idee und Transformation*, Stuttgart – Leipzig 1997. GARNER, RICHARD, *From Homer to Tragedy, The Art of Allusion in Greek Poetry*, London – New York, S. 49-178. Vgl. KELLY, HENRY ANSGAR, *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle ages*, Cambridge 1993. Vgl. CROPP, MARTIN u. a. (Hgg.), *Greek Tragedy and its Legacy*, Calgary – Alberta – Canada 1986, hier S. 67-102. Vgl. EISNER, ROBERT, *Euripides' use of Myth (Arethusa 12)*, 1979, S. 153-74.

<sup>689</sup> Vgl. FUQUA, CHARLES, *Studies in the Use of Myth in Sophocles' Philoctetes and the Orestes of Euripides (Traditio 32)*, 1976, S. 29-95. Vgl. *Euripides Fabulae, recognoverunt brevisque annotatione critica instruxerunt*, ed. DIGGLE, J. Diggle (*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), Vol. 1-3, Oxford 1984-1994.

<sup>690</sup> Vgl. MÜLLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN, *Untersuchungen zu den Phönissen des Euripides*, 1998. Vgl. *Sophoclis, Fabulae*, ed. LLOYD-JONES, HUGH und WILSON, NIGEL G., Oxford 1990. *Sophokles, Dramen, Griechisch und deutsch*, WILLIGE, WILHELM (Hg.), 1. Auflage München 1966, 2. Auflage München 1985.

<sup>691</sup> CR 5 Sp. 567-68. Diesen Satz lässt Vergil Ixion in der Aeneis sprechen, vgl. Vergil, *Opera*, Mynors, 2. Auflage, Oxford 1972, Buch VI, V. 620. Phlegyas befindet sich in der Rolle des Zuschauers, der seine Lehre aus dem Stück zieht. Sein Aufruf zur Gerechtigkeit basiert auf Vergils Wissen von Ixion bei Pindar, vgl. Pindar, *Pythische Ode 2*, V. 23.

<sup>692</sup> *Nec vero quisquam tam ferreus est, qui sine animi consternatione fratrum Thebanorum certamen, et matris Iocastae exitum, quae diremptura praelium cum tardius venisset, ex alterius filii vulnere ensem extrahit cruore madebat, miserrima mater sese transfigit. Quid hac imagine lugubrius cogitari potest.*

<sup>693</sup> Vgl. CR 18, Sp. 397.



*sapientibus et a populo*. In diesem Kontext betont er den Sinn und Zweck der Tragödie, die nach seiner Auffassung die Lehrmeisterin für die Lebensführung ist, nicht aber der sinnlichen Leidenschaft: [...] *non ut erotica, sed ut doctrina de gubernatione vitae*. Der *Philologus* Melanchthon bindet seine Bewertung der griechischen Tragödie an seine Funktion als *Praeceptor*. In diesem Kontext hebt Melanchthon auch die sich bis zum Exzess steigenden und kumulierenden Übel menschlichen Fehlverhaltens hervor, deren Folgen sich am Ende der Tragödie widerspiegeln und dort ihren Höhepunkt erreichen: *Eventus isti commonefaciebant homines de causis humanarum calamitatum, quas accersi et cumulari pravis cupiditatibus, in his exemplis cernebant*.

Melanchthon stellt fest, dass dieser Aspekt das Hauptanliegen der Tragödie darstellt: *Ita Tragoediarum omnium hoc praecipuum est argumentum*. Intendiert ist hier die Aktualisierung des alten auf die klassische Antike zurückgehenden humanistischen Bildungsgutes als Vermittler ethischer Werte im Drama und in der antiken Dichtung im Allgemeinen. Der Grund, den gebildeten Leser, darunter insbesondere Camerarius, von seinen Dramentheorien überzeugen zu wollen, ist möglicherweise dadurch zu erklären, dass Melanchthon Seelenverwandte zur Unterstützung eines Schultheaterprogramms gewinnen wollte<sup>694</sup>.

Darauf eröffnet Melanchthon weitere Blickpunkte im Kontext der bisherigen Erkenntnis. Melanchthon den von ihm in dem ersten Hauptabschnitt allgemein bezeichneten Zweck der Tragödie auf seinen das Gerechtigkeitsverständnis evaluierenden Part:

*Ita Tragoediarum omnium hoc praecipuum est argumentum. Hanc sententiam volunt omnium animis infigere, esse aliquam mentem aeternam, quae semper atrocia scelera insignibus exemplis punit, moderatis vero et iustis plerumque dat tranquilliores cursum. Et quanquam hos etiam interdum fortuiti casus opprimunt, sunt enim multae arcae causae, tamen illa manifesta regula non propterea aboletur, videlicet semper Erinnyas et saevas calamitates comites esse atrocium delictorum. Haec sententia multos ad moderationem flectebat, quae nos quidem magis movere debet, qui scimus eam et Ecclesiae clara Dei voce saepe traditam esse.*<sup>695</sup>

Schließlich wird der Tugendbegriff von der Mäßigung auf die Ebene gerechten Verhaltens gehoben: *Hanc sententiam volunt [...] esse aliquam mentem aeternam, quae [...] punit, moderatis vero et iustis plerumque dat tranquilliores cursum*. Wer die *mens aeterna* als höchsten Maßstab nicht anzuerkennen bereit sei, scheitere und werde bestraft: [...] *semper atrocia scelera insignibus exemplis punit*.

---

<sup>694</sup> Melanchthons Prologe, die 1521 verfasst wurden, erschienen erst 1554 in Wittenberg; vgl. SEIDEL, ROBERT, *Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen*, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2)*, Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 104. Vgl. CLEMEN, OTTO, *Studien zu Melanchthons Reden und Gedichten*, Leipzig 1913, S. 58-62.

<sup>695</sup> CR 5, Sp. 568.

Auf der Basis dieses Hintergrundes räumt Melanchthon ein, dass auf dem Zufallsprinzip beruhende unglückliche Fügungen auch die Gerechten nicht verschonen: *Et quamquam hos etiam interdum fortuiti casus opprimunt*. Die vom Schicksal beeinflussten Ereignisse sind zahlreich und mysteriös. Beispiele von Gerechten jedoch, die durch das Schicksal scheiterten, erwähnt er im Gegensatz zu seinen Ausführungen in den 'Enarrationes' nicht.

Die Invektive gegen das Verbrechen betont das Anliegen Melanchthons, die ethische Botschaft der antiken Tragödien, gott- und menschengerechtes Handeln vermitteln zu wollen. Den Grundtenor bildet das Moralgesetz, das er als immerwährende Konstante interpretiert: die Gerechtigkeit durch Gott, die bewusste Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht<sup>696</sup>.

Seine Theologie steht in enger Verbindung mit seiner Ethik. Die Basis für sein theologisches Denken war seine klassische Bildung. Daher sind Melanchthons 'Ethica' und die daraus resultierenden Aspekte für die Einschätzung des Dramas mehr als nur Replikationen. Denn er wirft für seine Zeit wichtige, sich an theologischen Positionen orientierende Fragen auf. Dies wird auch durch die Funktion der Kirche deutlich, der Melanchthon eine wesentliche Rolle in dem Prozess ethischen Begreifens beimisst. Denn der Vergleich mit den in der Tragödie vermittelten ethischen Blickpunkten als Richtlinie für ein moralisch intaktes Leben ist auch im Sinne der Kirche: *Haec sententia multos ad moderationem flectebat, quae nos quidem magis movere debet, qui scimus et Ecclesiae clara Dei voce saepe traditam esse*.

Zu den von Melanchthon mehrfach und perspektivenreich hervorgehobenen Ethik-Loci treten neue Aspekte hinzu:

*Quare Tragoediarum lectionem valde utilem adolescentibus esse non dubium est, cum ad commonefaciendos animos de multis vitae officiis et de frenandis immoderatis cupiditatibus, tum vero etiam ad eloquentiam. Summus est enim splendor verborum et gestus maxime incurrentis in oculos ad omnes animorum motus ciendos accomodati. Sunt autem haec duo lumina orationis praecipua. Et quanquam multae causae recitari possunt, quae studiosos ad Tragoediarum lectionem invitant, tamen vel haec una persuadere sanioribus debet, quia omnes omnibus aetatibus degustata hac lectione, quo saepius easdem Tragoedias relegunt, eo magis consilia operum, et seriem ac formam expositionis mirantur, et sese ad cogitationem de vitae humanae miseriis, remediis, et gubernatione exuscitant. Appetuntur ergo avidius, quo magis introspectae sunt. Ac ut in excellenti pictura non potest ars subito contuitu indicari, ita in his operibus sapientissime scriptis non statim perspicui omnia membra possunt. Quare usitatum fuit saepe in theatra easdem fabulas referre.*<sup>697</sup>

Melanchthon betont die zahlreichen Pflichten im Leben, zu denen die Jugend angehalten werden muss: *Quare Tragoediarum lectionem valde utilem adolescentibus cum ad commonefaciendos animos de multis vitae officiis et de frenandis immoderatis cupiditatibus, tum vero*

<sup>696</sup> Vgl. dazu auch seine Ausführungen in den 'Ethicae doctrinae Elementa', CR 16, Sp. 165-276.

<sup>697</sup> CR 5, Sp. 569.

*etiam ad eloquentiam*. Der stoisch ausgelegte Tugendkatalog, auf den Melanchthon anspielt, wird als Resultat seines Interesses an Ciceros 'De officiis' ausgelegt<sup>698</sup>. Die darauf zurückgehenden Auslegungen zu dem Begriff von der Pflicht stehen synonym für *mos* und *iustitia*, die gleichzeitig Bestandteil eines Erziehungsprogrammes (*eruditio*) sind. Melanchthon schließt die Periode unter Nennung der *eloquentia* (*tum vero ad eloquentiam*).

Die Redegewandtheit setzt Melanchthon trivial in Bezug zu der Funktion der Tragödie und ihrer Zielgruppe, in deren Zentrum die ethische Perspektive unter Berücksichtigung der *vitae officia* stehen sollen<sup>699</sup>. Die Vorzüglichkeit der *eloquentia* als Trägerin dramatischer Botschaften liegt im Glanz der Worte und der Gesten (*gestus*). Diese dienen zum Zwecke besonderer Veranschaulichung und bewegen die Gemüter. Die *gestus* stehen somit hier als Synonym für die Affekte. Die Gesten bedürfen in diesem Sinne der Regieanweisung; erst durch diese wird das literarische Stück plastisch. Über den physiognomischen und physischen Ausdruck des Darstellers geht Melanchthon jedoch hinaus, da er sich auf die *Tragoediarum lectio* und dadurch auf die Beschäftigung mit der Tragödie als literarisches Werk insgesamt bezieht. Während Melanchthon nämlich die *gestus* im wörtlichen Verständnis als die physischen Kräfte des Akteurs auffasst, betont er den Wert der Lektüre von Tragödien, so dass der Begriff von der Gestik für die reine Lektüre zusätzlich abstrahiert zu interpretieren ist, ebenso auch ihre inhaltliche Funktion auf der Bühne. Mit dieser Form der Darstellung beschreibt Melanchthon die Zielsetzung dieser literarischen Gattung, in der er die Verbindung von Ethos und Pathos mit den rhetorischen Mitteln sieht<sup>700</sup>. Der emotionale Aspekt in der griechischen Tragödie besteht demnach aus einer pathetischen und einer ethischen Komponente. Die Eloquenz ist nach Melanchthon die Vermittlerin sittlicher Werte<sup>701</sup>. Erst durch die Tradierung von tugendethischen Elementen erhält die Tragödie ihre Berechtigung. Ethische Erkenntnisse ergeben sich für den Leser der Tragödie über die dort von Leid, Schmerz und leidenschaftlicher Bewegtheit gezeichneten Charaktere. In diesem Kontext bezeichnet Melanchthon den

---

<sup>698</sup> Außerdem veröffentlichte Melanchthon eine 'Collatio actionum Atticarum et Romanorum' in seinen zu Ciceros 'De officiis' abgefassten Annotationes, vgl. CR 16, Sp. 593-614. Vgl. Melanchthons einleitende Sätze zu Ciceros Band über die Pflichten: *Ea demum est solida eruditio de rebus moribusque recte iudicare posse: deinde quae animo comprehenderit perspicue et commode explicare atque eloqui.*

<sup>699</sup> CR 5, Sp. 568.

<sup>700</sup> Vgl. dazu Melanchthons Wittenberger Rhetorik, Melanchthon *Elementa Rhetorices* (1531): *Nam alii affectus sunt leniores, qui vocantur ethe, qui blandis verbis efferuntur, quae significationem humanitatis atque officii praebent [...] Alii sunt affectus vehementiores, qui dicuntur pathe. In his utendum est atrocibus et tragicis verbis.* Melanchthon stellt hier allein das Wort des Begriffspaars Ethos und Pathos in den Vordergrund. Es ist Aristoteles entlehnt und wiederaufgenommen von Quintilian in seiner 'Institutio Oratoria'. Vgl. WISSE, JACOB, *Ethos und Pathos from Aristotele to Cicero*, Amsterdam 1989. WISSE, JACOB, *Affektenlehre*, Veding 1992, S. 220-223. Vgl. BERWALD, OLAF, *Philipp Melanchthons Sicht der Rhetorik*, Wiesbaden 1994, S. 51.

<sup>701</sup> Dieses Anliegen geht bereits aus Melanchthons 'Encomion Eloquentiae' von 1523 hervor: [...] *nec animi tui sententiam aliis ob oculis posueris, in propriis et illustribus verbis, apta vocum compositione, iusto sententiarum ordine utare.*

Glanz der Worte sowie die Gestik und Mimik als die beiden Lichter und somit als die Säulen des schauspielerischen Vortrages: *Sunt autem haec duo lumina orationis praecipua.*

Des Weiteren betont Melanchthon die *lectio* und nimmt damit das Leitmotiv, den Nutzen des Lesens, wieder auf. Er erwähnt die *adulescentes* und die *studiosi*. Dadurch bestimmt Melanchthon die Zielgruppe in ihrer Funktion näher. Die sich fachkundig in jungen Jahren mit der Tragödie Beschäftigenden, die „gelehrten Schüler“, gehören ebenso wie Camerarius oder gebildete Erwachsene zur Schicht des Publikums, das für das literarische Studium prädestiniert ist. Um den Stellenwert der griechischen Tragödie zu betonen, stellt Melanchthon ein Zitat aus Plautus vor, aus dem hervorgeht, dass selbst dieser als Komödiendichter seine Leistung hinter die der griechischen Tragiker stellt<sup>702</sup>. Melanchthon hält dennoch die Komödie für erwähnenswert, weil ihre Intention die gleiche ist wie die der Tragödie:

*Dixi prolixius, quo consilio excogitatae sint Tragoediae, et quam sint utiles ad mores regendos et ad eloquentiam, quia et morum et eloquentiae exempla sunt illustriora in Tragoediis, quam in Comoediis. Etsi autem Comoediae ioci et oblectationis causa magis fictae sunt, tamen consilium pene est simile. Equidem vetus Comoedia proprior est.*<sup>703</sup>

In diesem Zusammenhang aber begründet Melanchthon, worin der erhöhte Wert der Tragödie im Vergleich zur Komödie liegt. Die Komödie weist nicht die gleiche Qualität auf wie die griechische Tragödie. Vorwiegend dienen die Komödien der humorvollen Unterhaltung. Daher hebt Melanchthon die Bedeutung der alten Komödie<sup>704</sup> hervor, weil diese der Tragödie näher stehe als die neueren Lustspiele.

#### 6.4. Die Absicht der Komödie

Melanchthon stellt als Vergleichspunkt die signifikanten Unterschiede zwischen der alten Form der Komödie und der neuen dar:

*Apud Aristophanem non sunt meretricum, amatorum, lenonum colloquia, sed exempla civium, quorum alii Rempublicam bene rexerunt, alii turbarunt ac everterunt. Et dissimilitudo voluntatum, consiliorum et eventuum proponitur ad commonefaciendos spectatores aut lectores, quales singuli gubernatores sint, qui probandi, qui imitandi, qui fugiendi.*<sup>705</sup>

---

<sup>702</sup> Plautus, *Casina*, NIXON, PAUL (Hg.), Lat.-Engl., o. O. 1917, V. 5: *Qui utuntur vino vetere sapientes puto, / Et qui libenter veteres spectant fabulas, / Antiqua et opera et verba cum vobis placent, / Aequum placere est ante veteres fabulas; / Nam nunc novae quae prodeunt Comoediae, Multo sunt nequiores quam nummi novi.*

<sup>703</sup> CR 5, Sp. 569.

<sup>704</sup> Vgl. insbesondere zu Aristophanes: Aristophanes, *Frogs (Ranae)*, ed. and transl. by Henderson, Cambridge (Mass.) 2002. Vgl. HARRIOTT, ROSEMARY M., *Aristophanes, Poet & Dramatist*, Sydney 2001. Vgl. BROCKMANN, CHRISTIAN, *Aristophanes und die Freiheit der Komödie*, München 2003. Vgl. *Aristophanis Comoediae*, ed. HALL, F. W. et GELDART, W. M. (1 und 2), Oxford 1901, 1907, reprinted 1920-1956. Aristophanes, *Sämtliche Komödien*, SEEG, LUDWIG (Hg.), Zürich 1968.

<sup>705</sup> CR 5, Sp. 569.

Die Differenz erläutert er am Beispiel von Aristophanes. Anstelle von Themen der sinnlichen Lust, die durch Figuren wie die Freudenmädchen, Liebenden und Kupplerinnen dominiert werden, wird der Herrscher innerhalb des Staates kritisch reflektiert. Dieser basiert zum einen auf der Zweiteilung der Gesellschaft in Bürger, die sich um den Staat verdient machen, indem sie gewissenhaft an der Regierung beteiligt sind. Andere versuchen, den Staat aufzurühren und ihn zu stürzen. Am Beispiel des Verhaltens der bedächtig Regierenden (*consilium*) und an den daraus resultierenden Ereignissen wird das Urteilsvermögen des Zuschauers oder Lesers geschärft, indem er so zu unterscheiden lernt, welcher König in seiner Handlungsweise zu begrüßen ist, welcher nachahmenswert ist und wer abzulehnen. Die Perspektive zu diesen Eigenschaften erfolgt von der optimalen Eigenschaft zu der schlechtesten. Daher sind gerade diejenigen Machthaber für ihr vernichtendes Schicksal verantwortlich, die Opfer ihrer eigenen Maßlosigkeit werden. Dieses spezielle Problem umschreibt Melanchthon mit *fatales mutationes*:

*Etsi autem hominum vita nec solis praesidiis humanis defendi, nec regi sola diligentia humana potest, et Respubl. multas habent fatales mutationes, tamen plerunque est utilius moderari impetus, et videre metas officii, nec extra has evagari, nec adpetere maiora. Haec diligentia aliqua ex parte in potestate nostra est, et cum accedit invocatio Dei, valde utilis est. Tenebat Imperii Romani partem Antonius florentissimam, late dominabatur, habet opes maiores quam quisquam Regum toto orbe terrarum nunc habet: his frui poterat securus, non impediente Octavio. Sed dum extra metas sui muneris provehitur, ac solus universum imperium concupiscit, bellum non necessarium Octavio infert, in quo victus tum supplex ab irato victore vitam impetrare non posset, ipse sibi mortem consciscit. Hic fuit exitus belli, non necessaria causa moti. Ita exagitantur apud Aristophanem multi ambitiosi, inquieti, turbulenti, πολλυπρόμοτες, leves, vertumni, infectentes se subinde ad aliam partem, aut rixatores, morosi, pertinaces, φιλονείκες, veteratores, sycophantes, architecti pravorum consiliorum, arte aliorum animos praeparantes et occupantes. Tales sunt Cleon, Paches, Alcibiades, Sthenelaidas, Antipho, Hyperpolus, et multi alij. E contra laudantur iusti, moderati, fugitantes non necessaria bella, constantes in sententiis honestis, condonantes multas iniuras, Cimon, Nicias, Diodotus, et pauci alii.<sup>706</sup>*

Melanchthon hält es für empfehlenswert, den gesetzten Rahmen der Pflichten nicht zu überschreiten und nicht nach Höherem zu streben als nötig. Diesen Appell zur Besonnenheit bezieht Melanchthon auf den Nutzen klugen Verhaltens und somit auf die in den 'Enarrationes' als wichtigen Faktor für einen tugendhaften Charakter herausgestellte Phronesis, die er in gebotener Vorsicht mit der Zuwendung zu Gott als *Invocatio Dei* verbunden wissen will. Diesen Hinweis sieht Melanchthon als nützlichen Tipp für den mündigen Bürger, den er im Rahmen seines Erziehungsprogramms zu vernunftbetonter Eigenverantwortlichkeit ermahnt. Ein mündiger Bürger verknüpft daher seine guten Eigenschaften mit der erforderlichen Gottgefälligkeit. Diese Empfehlung zumindest hat den Stellenwert der Prophylaxe gegen jene

---

<sup>706</sup> CR 5, Sp. 569-70.

möglichen Schicksalsschläge, die vermieden werden können, wenn man ihnen keinen Vor-schub leistet.

Um der Wirklichkeit seiner bei Aristophanes gewonnenen Erkenntnis Nachdruck zu verleihen, verweist Melanchthon im Rahmen eines historischen Exkurses auf Antonius als Negativbeispiel. Dieser hätte sich nicht das Leben nehmen müssen, wenn er nicht nach mehr gestrebt hätte, als nötig war. Im übertragenen Sinn dienen als Beispiel für Antonius' übertriebene Gier das Streben nach dem Imperium und dem Universum. Diese werden symbolisch als Steigerung zu der Weltherrschaft angeführt und stellen zugleich die Insignien der Maßlosigkeit dar. Der Schlüssel für diesen von Melanchthon betonten Wahn des Antonius ist der gegen Octavian geführte Kriegszug und somit die Schlacht bei Aktium. Dieses geläufige geschichtliche Ereignis setzt Melanchthon als bekannt voraus und ist die Spitze einer Kette von Ereignissen, die den einstigen Jäger der Caesarmörder in das Verderben stürzen. Dieses hätte von dem vormals gerechten Gesetzesvertreter Antonius durch maßvolles Verhalten vermieden werden können und damit auch die Niederlage und das vorzeitige Ende durch den Suizid, durch welchen Antonius sein Schicksal besiegelte: *Hic fuit exitus belli, non necessaria causa moti*.

Bei Aristophanes finden sich – so Melanchthon – eine ganze Reihe personifizierter Negativeigenschaften, die dem Habitus von Antonius gleichkommen. Auf der Grundlage der bei Aristophanes auftretenden Charaktere entwickelt Melanchthon einen umfassenden Katalog und benennt diese: Ehrgeizige (*ambitiosi*), Ruhelose (*inquieti*), Aufrührerische (*turbulenti*, πολυπράγμονες), Leichtsinnige (*leves*), Wankelmütige (*vertumni*), Überläufer (*infectedes* [...] *ad aliam partem*) oder Streitsüchtige, Eigensinnige, Unruhestifter, Verschlagene, Ränkeschmiede und Schmeichler (*sycophantae*). Die Intention dieser von Personen verkörperten zahlreichen schlechten Charakterzüge, welche die Figuren im Stück ausstrahlen<sup>707</sup>, fasst Melanchthon zusammen: Diese Personengruppen setzen sich zum Ziel, als Architekten unlauterer Pläne mit ihrem böswilligen Geschick die Psyche der anderen zu manipulieren und für sich zu gewinnen.

Antithetisch (*e contra*) nennt Melanchthon die Tugenden – darunter zwei Kardinaltugenden –, die bereits in seinen Aristoteles-Kommentaren gebührend berücksichtigt werden, die Gerechtigkeit und das Maßhalten. Auch diese werden personifiziert (*iusti, moderati*).<sup>708</sup> Es treten jedoch in Erweiterung zu seiner Darstellung in den 'Enarrationes' zwei neue Tugendbegriffe hinzu, die an vorwiegend christliche Wertvorstellungen erinnern: die Friedfertigkeit

---

<sup>707</sup> Melanchthon nennt einige dafür in Frage kommende Hauptfiguren: Cleon, Paches, Alcibiades, Sthenelaidos, Antipho, Hyperpolus.

<sup>708</sup> Vgl. den von Melanchthon genannten Katalog der Vertreter dieser Tugenden: Cimon, Nicias, Diodotus.

(*fugitantes [...] bella*) und die Fähigkeit zu verzeihen (*condonantes [...] iniurias*). Der zweite Aspekt beinhaltet zudem den stoischen Vorsatz, das Pflichtbewusstsein gegenüber dem Staat hinter die eigenen Emotionen zurückzustellen. Außerdem betont Melanchthon das ehrenhafte Verhalten (*constantes in honestis sententiis*) als die allgemeine Grundeinstellung von einem an den Tugenden orientierten Bewusstsein. Doch zunächst sind die Vertreter der Haupttendenzen, dem ehrenhaften und dem übelsinnigen Verhalten, in der Komödie augenscheinlich ähnlich:

*Cum autem semper in gubernatione civitatum similes sint alii bonorum alii malorum, quos Comoediae describunt, utile est, imagines utrorumque, virtutes vicia, eventus, eventuum causas diligenter considerare, ut commonefacti eligamus iusta et moderata consilia, nec accendi nos ambitione, iracundia, cupiditate vindictae, avaritia sinamus, ut extra metas officii provehamur, aut moveamus res iniustas, aut non necessarias.*<sup>709</sup>

Die Pointe in der Komödie als erzieherisches Lehrstück ist abhängig von dem Wahrnehmungs- und Bewusstseinsvermögen des Zuschauers. Mit dieser Fähigkeit meint Melanchthon die richtige Interpretation der bildhaften Elemente in der Komödie. Dabei bezieht er (ähnlich wie bei der Tragödie) als Gegensatzpaar die Begriffe *virtus* und *vitia* aufeinander. Auf diese Weise solle sich der Bürger seiner Grenzen bewusst werden. Einem Verstoß gegen die normative Gerechtigkeit sowie einer potentiellen Pflichtverletzung werde dadurch vorgebeugt.

Als weiteres Element für die Versinnbildlichung untugendhaften Verhaltens in der Dramendarstellung führt Melanchthon mit Bezug auf die Komödie ein Gleichnis von Aristophanes an. Dieses Stilmittel gehört zu den Glanzpunkten der *Descriptio*:

*Nec tantum res considerentur sed etiam orationis lumina, quae sunt insignia in harum imaginum descriptione. Ut piscatores, inquit Aristophanes, non capiunt anguillas, nisi prius agitato et turbato stagno, Ita Cleon, quoties inconcessam aliquam utilitatem aucupatur, prius turbat civitatem. Nam iniusta obtineri non possunt, donec legum et iudiciorum autoritate audacia frenatur. Hic circumspice animo, quoties, quam multos haec aetas viderit, qui utilitatis suae causa Rempub. movere, aut abolere iudicia conati sunt. Haec collatio adfert lucem Comoediis, et ostendit quo consilio scriptae sint.*<sup>710</sup>

Er vergleicht Kleons<sup>711</sup> aufrührerische Handlungsweise mit der Vorgehensweise von Fischern bei dem Fangen von Aalen. Um dieser habhaft zu werden, muss man das stille Gewässer zunächst aufmischen. Dieses an die lykischen Frösche erinnernde Beispiel dokumentiert den staatsfeindlichen Charakter der Figur Kleon. Dieser bringt Unruhe in die staatliche Gemeinschaft, um ideale Voraussetzungen für seinen Beutezug zu schaffen, die widerrechtliche Erschleichung eines Vorteils. Dieses Mittel, die Stiftung von Verwirrung, setzt er wiederholt ein, um seine Ziele zu erreichen. Daher fordert Melanchthon ein rigoroses Durch-

<sup>709</sup> CR 5, Sp. 570.

<sup>710</sup> CR 5, Sp. 570.

<sup>711</sup> Vgl. Aristophanes, *Frogs*, DOVER, KENNETH JAMES (Hg.), Oxford 1994.

setzen seitens der Exekutive und rekuriert somit auf die in den 'Enarrationes' dargelegte staatstragende Funktion der partikularen Gerechtigkeit. In Hinblick auf die virulente ‚Gegenwart‘ der Reformation<sup>712</sup> verurteilt Melanchthon den subversiven Eigensinn vieler Bürger und sieht dadurch den Rechtsstaat gefährdet. Von Aristophanes auf die Komödie als Genus schließend betont er die Intention der Komödie, die auf diese die Gesellschaft gefährdenden Punkte aufmerksam macht. Schließlich begründet Melanchthon die Bedeutung der Komödie mit den dort durch die Personen dargestellten Gegenbeispielen, die er zuvor aufgeführt hatte: *Haec collatio adfert lucem Comoediis, et ostendet quo consilio scriptae sunt*. Über dieses Gleichnis hinausgehend unternimmt Melanchthon nun den Versuch, ein umfassendes gesellschaftskritisches Bild am Beispiel Kleons zu zeichnen und auf die Epoche des Reformationszeitalters zu übertragen:

*Hunc eundem Cleonem pingit in concione ovium, balaenae specie praesidentem, et dictantem sententiam perterritis ovibus, ituris in suffragium. Haec imago mihi incurrit in oculos quoties cogito de Synodis, in quibus doctorum et piorum vox terrore potentum oppressa est.*<sup>713</sup>

Ähnlich wie das Beispiel zur Darstellung der *iustitia geometrica* in den 'Enarrationes', wo Melanchthon anhand einer aesopischen Fabel die Problematik der gerechten Verteilung beschrieb, zeichnet er mittels eines bei Aristophanes aufgeführten Fabelbeispiels diesen Aspekt der partikularen Gerechtigkeit nach. Die Hauptfigur ist nach wie vor Kleon. Aristophanes vergleicht ihn mit einem selbstgerechten Walfisch, der eine demokratische Abstimmung innerhalb einer Schafsherde dadurch manipuliert, indem er sich als Meinungsbildner profiliert. Er schüchtert durch seine autoritäre Präsenz die Schafe ein und gibt ihnen die bei der Wahl zu vertretende Meinung vor. Es entsteht ein die *iustitia distributiva* tangierendes Ungleichgewicht zugunsten des Stärkeren. Statt das Gewicht des Einzelnen auf gleichrangiger Ebene gelten zu lassen, wird das Bestimmungsrecht dem Oberhaupt der Versammlung zuteil.

Durch den Hinweis auf diese kurze Sage aus der Tierwelt lässt Melanchthon über die lobenswerte Stilistik und Rhetorik hinaus eine sich aus der Überlieferung ergebende gattungs-

---

<sup>712</sup> Vgl. BORNKAMM, HEINRICH, Humanismus und Reformation im Menschenbilde Melanchthons, in: Das Jahrhundert der Reformation, Gestalten und Kräfte, Göttingen, 2. Auflage, 1966, S. 69-88. Vgl. HAENDLER, KLAUS, Wort und Glaube bei Melanchthon, Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthon'schen Kirchenbegriffes, Gütersloh 1968. Vgl. HUSCHKE, BERNHARD, Melanchthons Lehre vom ordo politicus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon, Gütersloh 1968. Vgl. KISCH, GUIDO, Melanchthons Rechts- und Soziallehre, Berlin 1967. Vgl. LIEDTKE, HELMUT, Theologie und Pädagogik der Deutschen Evangelischen Schule im 16. Jahrhundert, Wuppertal – Kastellaun – Düsseldorf 1970. Vgl. MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Band 1 und 2, Göttingen 1967 und 1969. Vgl. MAURER, WILHELM, Über den Zusammenhang zwischen kirchlicher Ordnung und christlicher Erziehung in den Anfängen lutherischer Reformation (Praxis Ecclesiae, Studien zur Praktischen Theologie 9), München 1970, S. 60-85

<sup>713</sup> Vgl. CR 5, Sp. 570.



übergreifende Verbindung von der Fabeldichtung und der Komödie deutlich werden. Dieses bildhafte Lehrstück assoziiert Melanchthon mit dem Konstrukt kirchlicher Hierarchien. Er formuliert bewusst im Plural (*cogito de Synodiis*), um die Allgemeingültigkeit seiner Aussage zu unterstreichen. Als Steigerung zu dem vorhergehenden Beispiel spricht er vom Terror der Mächtigen (*terrore potentum*) gegenüber der Stimme der Gelehrten und Frommen (*doctorum et piorum vox*). Ein historisches Beispiel für die Konsequenz eines zivilcouragierten Verhaltens dürfte Luther sein<sup>714</sup>, der unter die Reichsacht gebannt wurde, die aus seiner durch die Thesen an der Wittenberger Schlosskirche manifestierten Kritik hervorging<sup>715</sup>. Damit überträgt Melanchthon die Stelle bei Aristophanes auf die Umstände seiner Zeit und verleiht der Notwendigkeit der Reformation unter anderem zur Einführung der Gleichberechtigung der kirchlichen Vertreter untereinander Nachdruck. Auf diese Weise grenzt sich Melanchthon von der Vorherrschaft der Potentaten<sup>716</sup> deutlich ab.

Im weiteren Verlauf beschreibt Melanchthon die Doppelseitigkeit von Kleons Wirkungsmacht:

---

<sup>714</sup> Vgl. LEHMANN, KARL (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Band 2: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, LEHMANN, K. (Hg.), Freiburg – Göttingen 1990. PANNENBER, WOLFHART (Hg.), Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, Band 3, Freiburg – Göttingen 1990. JUNGHANS, HELMAR (Hg.), Martin Luther 1483-1983, Werk und Wirkung, Göttingen 1985 (Lutherjahrbuch 52), Oslo 1988. Vgl. JUNGHANS, HELMAR, Luthers Theologie als Weltverantwortung, Absichten und Wirkungen – Responsibility for the World, Luther's Intentions and their Effects, Göttingen 1990 (Lutherjahrbuch 57). Vgl. STEINMETZ, DAVID C., Luther and Staupitz, An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation, Durham 1980. Vgl. WEIJENBORG, REINHOLD, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise (Antonianum 32), 1957, S. 14-202.

<sup>715</sup> Vgl. ALAND, KURT, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, Gütersloh 1983. Vgl. BÄUMER, REMIGIUS, Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag, Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben, in: FRANZEN, AUGUST (Hg.), Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen“ bei Martin Luther, Münster 1968, S. 53-95. Vgl. HONSELMANN, KLEMENS, Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung, Paderborn 1966. Vgl. ISERLOH, ERWIN, Luther zwischen Reform und Reformation, Der Thesenanschlag fand nicht statt, 3. Auflage Münster 1968. Vgl. KÄHLER, ERNST, Die 95 Thesen, Inhalt und Bedeutung (Luther 38), 1967, S. 114-124. KALKOFF, PAUL, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen, Gotha 1907. Vgl. MOELLER, BERND, Die letzten Ablaßkampagnen, Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: ders., Die Reformation und das Mittelalter, SCHILLING, JOHANNES (Hg.), Göttingen 1991, S. 53-72.

<sup>716</sup> Nicht erst seit 1545, sondern spätestens seit den frühen Loci besteht dieser Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken, wie am Beispiel der Reaktionen von Johannes Eck deutlich wird: Vgl. FRAENKEL, PIERRE, Eine bisher unbekannte Pariser Ausg. Johann Ecks 'Enchiridion Locorum Communium', in: Bibliothèque d'humanisme et Renaissance. Travaux et documents 27, Genf 1965, S. 532 ff. Vgl. FRAENKEL, PIERRE, Enchiridion of 1525 and Luther's earliest arguments against papal primacy, in: Studia theologica: Scandinavian Journal of theology 21, Oslo 1967, S. 110 f. FRAENKEL, PIERRE, Erste Studie zur Druckgeschichte von Johannes Ecks 'Enchiridion locorum communium', in: Bibliothèque d'humanisme et Renaissance. Travaux et documents 29, Genf 1967, S. 649 ff.; 30, 1968, S. 583 ff. FRAENKEL, PIERRE, Johann Eck und Sir Thomas More, 1525-26. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des 'Enchiridion locorum communium' und der vortridentinischen Kontroverstheologie, in: Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, hg. v. BÄUMER, REMIGIUS (1972), S. 481 ff. RISCHAR, KLAUS, Johannes Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (Diss. Bonn, 1965), überarb. Münster 1968.

*Hunc ipsum Cleonem alibi dicit alterum pedem in castris alterum in curia habere. Ita semper multi sunt et fuerunt profani, indocti, πολυπράγμονες, qui alterum pedem in aulis, alterum in ecclesiastica concione habent, ac pariter leges ferunt de Imperiis et de doctrina. Harum figurarum in Comoediis animadversio, simul et de vita hominum multa monet, et conducit ad eloquentiam. Possumus enim et haec ipsa exempla a praesentia negotia apte transferre, et his lectis multa ipsi excogitare similia.<sup>717</sup>*

Melanchthon skizziert Kleon als eine nach Macht strebende Person, die auf zwei Ebenen gleichzeitig agiert. Er bedient sich der staatstragenden Elemente, um seinen Wirkungsradius optimal zu gestalten. So versucht er, sowohl im Heer als auch in der Kurie Einfluss auszuüben. Kleon bedient auf diese Weise die Felder, die Melanchthon in den 'Enarrationes' als komplementäre Wirkungsfelder beschreibt, auf denen sich der politisch Handelnde bewähren muss, um insgesamt als geeigneter Staatsmann zu gelten. Am Beispiele Kleons jedoch macht Melanchthon deutlich, dass dieser sämtliche Negativeigenschaften aufweist, die ihn für eine solche Position disqualifizieren. Als Summe dieser Charakterzüge bezeichnet er die darin implizierte Intention: die Planung der Verkehrung der geordneten Verhältnisse innerhalb der staatlichen Gemeinschaft (πολυπράγμονες). Dieses Motiv überträgt Melanchthon zugleich auf die Zeichen seiner Zeit. Er verweist pauschal auf den altbekannten und immer noch aktuellen Zustand von gottlosen, ungebildeten und Verwirrung stiftenden Unpersonen, die sich im Gefolge von Königshöfen bewegen und zugleich an kirchlichen Versammlungen teilhaben und gleichsam Gesetzesträger des Staates sind und Verantwortung für die christlich-kirchliche Lehre tragen. In diesem Rahmen stellt Melanchthon für die Komödie als literarische Gattung zwei wesentliche Säulen in den Vordergrund, die durch die bewusste Wahrnehmung der Figuren im Stück hervortreten. Diese verleihen dieser Dramenform den didaktischen Impetus. Sie gibt konkret Aufschluss über die Lebensverhältnisse und mahnt zur kritischen Reflexion; außerdem wird der sprachliche Nutzen konstatiert. Die Darstellungsform hat für Melanchthon zeitlose Bedeutung, und er vertritt die Auffassung, dass die dort aufgeführten Beispiele aktuell seien. In diesem Kontext betont Melanchthon diesmal den Wert der Lektüre, durch die der Leser zu der gewünschten Erkenntnis geführt werden könne: [...] *et his lectis multa ipsi excogitare similia:*

*Fuit autem initio non ingrata Athenis haec libertas nominatim taxandi cives, ac virtus ducebatur, quae monebat potentes, ut populi iudicia vererentur: deinde metu potentum ingeniosi homines praesertim in civitate ociosa, in qua amisso imperio studium virtutis languidus erat, et plus voluptatum, et populus tranquillam servitutem magis amabat, quam imperii gloriam, quae sine magnis laboribus, certaminibus et periculis retineri non potest, transtulerunt Comoedias ad privatorum, imo ad iuvenum, meretricum et servorum ludos, pericula, et inexpectatos casus, qui cum exitus sunt laeti, magna cum voluptate*

<sup>717</sup> CR 5, Sp. 570.

*audiuntur. Et tamen consilium in describendis personis idem fuit in hac nova Comoedia, quod in veteri.*<sup>718</sup>

Durch das von Müßiggang geprägte Bild der staatlichen Gemeinschaft werde bei den Bürgern vorzugsweise ein noch größeres Interesse nach vergnüglicher Unterhaltung hervorgerufen. Aufgrund des Verlustes ihrer Vorherrschaft als Ergebnis der Peloponnesischen Kriege war das Bestreben nach tugendhaften Werten bei der Bevölkerung rückläufig. Stattdessen bevorzugte sie die stille Knechtschaft mehr als den Ruhm der Herrschaft. Dabei betont Melanchthon sekundäre tugendorientierte Aspekte, die für die Wiedererstehung einer ruhmreichen Herrschaft notwendig sind. In den Tragödien wird auf der Bühne und im Theater reflektiert, was tugendhaftes Verhalten ausmacht.

Der Grad der Allgemeingültigkeit dieser Aussagen wird durch die Wahl des Gegenwartstempus bestätigt. Bei den Sekundärtugenden, die Melanchthon erwähnt, handelt es sich um Mühsal (*labores*), Kampfgeist (*certamina*) und Wagemut (*pericula*). Bei genauer Betrachtung sind dies Komplementäre der Kardinaltugend Tapferkeit, die Melanchthon auch in den 'Enarrationes' gebührend berücksichtigt.

Dies wird nachvollziehbar durch die folgenden Gesichtspunkte: In die Zeit der alten Komödie fällt auch das Kritikbewusstsein der Bürger. So war es nicht zuletzt Aristophanes, der durch seine die Gesellschafts- und Personenkritik implizierende Gattung die Blütezeit des griechischen Liberalismus kennzeichnete<sup>719</sup>. Im Unterschied zu der Tragödie wurden erstmals lebende Persönlichkeiten namentlich karikiert. Im Rahmen dieses Aspekts erwähnt Melanchthon den Tugendcharakter der Paränese in der Darstellung der Komödie. Die Mahnung selbst erfolgt neben der von dem Autor inszenierten Kritik durch das Urteil des Publikums über die zur Diskussion gestellten Charakterschwächen hoher Staatsvertreter, so dass durch diese an die späteren Saturnalien erinnernde Komponente die gesellschaftliche Hierarchie an sich in Frage gestellt wird und der Bewertungsindex für das Verhalten der Potentaten letztlich vom Volke ausgeht. Die antihierarchische Einstellung von Melanchthon wird durch die Hervorhebung dieses Gesichtspunktes deutlich. Die Furcht, die sich bei den in der Komödie dargestellten Charakteren ergibt, wird hervorgerufen durch die so geschaffene Beobachtungsmöglichkeit des Publikums sowie des Lesers, deren Urteil der zur literarischen Karikatur gewordene unterliegt: [...] *ac virtus ducebatur, quae monebat potentes, ut populi iudicia*

---

<sup>718</sup> CR 5, Sp. 570.

<sup>719</sup> Zur Genese des Liberalismus im Rahmen der Entfaltung der Demokratie generell: BLEIKEN, JOCHEN, Die athenische Demokratie, 4. Auflage, Paderborn 1995. Vgl. DAVIES, JOHN K., Democracy and classical Greece. Fontana history of the ancient world, Fontana 1978. Vgl. FINLEY, MOSES I., Democracy ancient and modern (1973) = Antike und moderne Demokratie, Stuttgart 1980.

*verentur*. Dadurch ist die Einforderung der Gerechtigkeit von oben intendiert und somit die Mahnung an deren Vertreter.

### 6.5. Überleitung zu der neuen Komödie Menanders

Die Würdigung von Menander durch Melanchthon steht in enger Verbindung mit dessen Rezeption von Elementen aus den Tragödien von Euripides<sup>720</sup>, den Melanchthon besonders schätzte. Melanchthons Vorstellung nun von der *gloria Imperii* steht im Kontext einer degenerierten Gesellschaft und gleichsam literarischen Entwicklung von der alten zur neuen Komödie<sup>721</sup>. Als zusätzliches Charakteristikum der neuen Komödie erkennt Melanchthon die Absicht der Autoren (*ingeniosi homines*), die durch die neuen Machtverhältnisse irritiert waren: [...] *metu potentum ingeniosi homines [...] transtulerunt Comoedias*. Weitere auf Personengruppen bezogene Bezugspunkte treten hinzu. Die Spielarten, Gefahren und unverhofften Zwischenfälle (*ludi, pericla [...] inexpectati casus*) korrelieren nun auch mit der Situation von Heranwachsenden, Kupplerinnen und Sklaven. Die früher geübte Kritik an der Oberschicht wird nun mehr auch zur komischen Betrachtung des einfachen Bürgers und der Unterschicht selbst. An dieser Stelle beschreibt Melanchthon die Reaktion, die durch den Ausgang des Stücks bei dem Zuschauer hervorgerufen wird: [...] *qui cum exitus sunt laeti, magna cum voluptate audiuntur*. Wenn sich auch die personale Kategorie der Akteure in der neuen literarischen Kunstform verschoben hat, so räumt Melanchthon dennoch beiden Gattungen dieselbe Absicht bei der Personendarstellung ein: *Et tamen consilium in describendis personis idem fuit in hac nova Comoedia, quod in veteri*.<sup>722</sup>

Als einen frühen Vertreter der neuen Komödie nennt Melanchthon Menander:

*Sed tecte fictis nominibus et privatis personis potentiores significabantur, et miscebantur consilia de omnibus vitae partibus, ac tantum venustatis et leporis in Menandri fabulis fuit, qui autor est praecipuus novae Comoediae, ut dixerint illo sale conspersas esse, ex quo Venus, quam fingunt mari ortam, nata dicitur. Cum autem eadem aetate multi Athenis in eodem genere scribendi elaborarint, et egregia monumenta plurima*

---

<sup>720</sup> Vgl. ARMONI, GEOFFREY, *Menander and Earlier Drama* (Studies in Honour of T. B. L. Webster), Bristol 1986, S. 1-9. Vgl. ATRI, SHEILA, *The Comedy of Anxiety. The Influence of Euripides on Menander*, New Jersey 1987. Vgl. FITTON, JOHN W., *Menander and Euripides: Themes and Treatment* (Pegasus 20), 1977, S. 9-15. Vgl. MARTIN, VINCENT, *Euripide et Ménandre face à leur public* (Entretiens Hardt 6), 1960, S. 243-283. Vgl. PAVLENKO, VIKTOR, *Réinterprétation de la tradition dans la dramaturgie de Ménandre* (Classical Philology 2), 1982, S. 125-134. Vgl. PERTUSI, AGOSTINO, *Menandro ed Euripide* (Dioniso 16), 1953, S. 27-63. Vgl. WEHRLI, FRITZ, *Menander und die Philosophie* (Ménandre, Entretiens Hardt 16), 1970, S. 145-155.

<sup>721</sup> Vgl. TURNER, ERIC GARDINER, *Menander and the New Society of his Time* (Communication Education 54), 1979, S. 106-122. Vgl. DAVIES, JOHN K., *Das klassische Griechenland und die Demokratie*, München 1983, S. 187 ff.

<sup>722</sup> CR 5, Sp. 570.

*reliquerint, magnopere dolendum est, seu hominum barbarie, seu propter excidia urbium omnia funditus interiisse.*<sup>723</sup>

Trotz der Verschiebung der Handlungsebene möchte Melanchthon den traditionellen Aspekt auch in der neuen Komödie zur Kenntnis genommen wissen. Es erfolgt weiterhin die komisch-kritische Exponierung verantwortlicher Würdenträger, doch werden diese nicht öffentlich an den Pranger gestellt, sondern pseudonym erwähnt. Auf diese Weise beinhalten Menanders Stücke Überlegungen, die sich aus allen Lebensbereichen zusammensetzen. Die Anmut und den Witz in den Werken von Menander, der für Melanchthon der herausragende Repräsentant der neuen Komödie ist, vergleicht er mit der aus Schaum geborenen Venus. Die Wendung von *Venus [...] mari orta* umschreibt er mit Bezug auf die Dichtkunst Menanders durch *sale conspersae*. Bei der Darstellung der Komödie wird Melanchthon seinerseits zum prosaischen Poeten.

## 6.6. Menanders Nachfolger: Plautus und Terenz

Melanchthon leitet über zu der Epoche der römischen Dramenliteratur:

*Nam et ex Latinis utcunque aestimari potest, quantum venustatis in Graecis fuerit, et fragmenta sunt elegantissima; Denique consentaneum est, homines Atticos ingenii et eruditione excellentes, lepore inter se certantes, cum et honos esset huic studio, et alii ab aliis tum excitarentur, tum adiuuarentur, non insulsos iocos, quales nunc sunt scurrarum aulicorum, in theatra attulisse, sed sapienter excogitata argumenta, et varietate doctrinae, et orationis suavitate dulcissime ornata.*<sup>724</sup>

Diese beginnt für Melanchthon mit dem Drama vor Plautus<sup>725</sup>, einem bedeutenden Vertreter der neuen Komödie. Plautus rekuriert vorwiegend auf die *Comoedia Palliata*. Die Widerspiegelung der griechischen Kunstform dieses Genres in der lateinischen Dichtung<sup>726</sup> bewertet Melanchthon als *fragmenta [...] elegantissima*. In diesem Kontext lässt er die hohe Kunstfertigkeit der attischen Dichter noch einmal Revue passieren. Nicht nur ihr herausragendes Talent, sondern auch der Ansporn durch den Wettstreit um den subtilen Witz sowie die gegenseitige Hilfe schlugen sich in den Werken nieder. In gleicher Weise beklagt Melanchthon die albernen Scherze lebensfremder Possenreißer seiner Zeit (*insulsi ioci [...] scurrarum aulicorum*). Die Fragmente der lateinischen Komödie in der Vorklassik weisen drei Qualitäten auf, die Melanchthon in diesem Zusammenhang nebeneinander stellt: die weise Kon-

<sup>723</sup> CR 5, Sp. 570.

<sup>724</sup> CR 5, Sp. 570.

<sup>725</sup> Vgl. *Plauti Comoediae, Recensuit et emendavit Fridericus Leo, Volumina 1-7*, Berlin 1958-1961.

<sup>726</sup> Vgl. SEGAL, ERICH, *Oxford Readings in Menander, Plautus, Terence*, Oxford 2002. Vgl. LEFÈVRE, ECKARD, *Neue und alte Erkenntnisse zur Originalität der römischen Komödie. Plautus und Menander* (Univ.-Blätter 18), 1979, S. 13-22. Vgl. THEILER, WILLY, *Zum Gefüge einiger plautinischer Komödien* (Hermes 73), 1938, S. 289-296.

zeption (*sapienter excogitata argumenta*), die vielschichtigen Lehranweisungen und die hohe Form ausgefeilter Rhetorik (*orationis suavitas*). Diese Punkte insgesamt bestätigen nach Melanchthons Auffassung den hohen Bildungs- und Erziehungswert der vom Hellenismus ausgehenden Komödiendichtung: *homines Attici [...] eruditione excellentes*.

Als Nachfahren der hellenistischen Komödie sieht Melanchthon in der römischen antiken Dramenwelt Plautus und Terenz:

*Postquam vero monumenta horum interierunt, reliquiis fruamur, Plauti et Terentii fabulis, et has saepius legamus, cum ut sermonem Latinum inde hauriamus, tum vero ut morum et voluntatum dissimilitudines in personis consideremus. Aiunt Antiphanem Comicum Alexandro Comoediarum recitantem, cum animadverteret Regi, in quo urbanitas et elegantia summa erat, ineptias aliquas displicere, dixisse, iis demum placere Comoedias, qui et ipsi messatores essent, et a mulierculis plagas accipere, et eis dare plagas consuevissent.*<sup>727</sup>

Melanchthon stellt die beiden Komödiendichter Plautus und Terenz<sup>728</sup> nebeneinander und stellt fest, dass den Lesern seiner Epoche glücklicherweise wenigstens Plautus und Terenz erhalten geblieben seien. Der Wert in der Dramendichtung der beiden Autoren liege in der Charakterisierung der menschlichen Schwäche, das heißt im Unvermögen, den sittlichen Vorsatz – aufgrund mangelnden Willens – umzusetzen. Damit bezeichnet Melanchthon die Bedeutung der Untugend, um diese als negatives Spiegelbild der Tugend vor das geistige Auge des potentiellen Lesers zu führen.

Terenz stand zur Zeit Melanchthons in hohem Ansehen. Dies ist damit zu begründen, dass Terenz seit der literarischen Renaissance hoch geschätzt wurde. In diesem Geist der Renaissance stand auch Melanchthon. Bemerkenswerterweise befand sich Melanchthon in diesem Punkte ganz in dem Konsens mit Luther<sup>729</sup>. Doch impliziert das Vorwort von 1545 auch die Entwicklung des Humanisten Melanchthon. Während er in seiner ersten mit einem Vorwort versehenen Terenz-Ausgabe von 1516 noch – mit besonderem Bezug auf dialektische und rhetorische Komponenten – auf Quintilian als Autorität rekurrierte und im Einver-

---

<sup>727</sup> CR 5, Sp. 571.

<sup>728</sup> Terentius Afri Commoediae, ed. KAWER, ROBERT und LINDSAY, WALLACE M., Oxford 1976.

<sup>729</sup> Vgl. BACON, THOMAS, Luther and the Drama, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, COLA MINIS (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976. Dort wird insbesondere die Aufführung antiker Theaterstücke, so auch von Terenz besprochen, die Luther (zusammen mit Melanchthon) seinerzeit förderte. Darüber hinaus zu Luther speziell: BERNS, JÖRG JOCHEN, Maximilian und Luther. Ihre Rolle im Entstehungsprozeß einer deutschen National-Literatur, in: Nation und Literatur im Europa der frühen Neuzeit. Akten des 1. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, GARBER, KLAUS (Hg.), Tübingen 1989, S. 640-668. Vgl. BEYER, MICHAEL, Martin Luther „bleibt ein Deutscher schryber“. Dialog und Drama als Mittel seines literarischen Gestaltens (Lutherjahrbuch 59), 1992, S. 79-140. Vgl. WACHINGER, BURGHART, Convivium fabulosum. Erzählen bei Tisch im 15. und 16. Jahrhundert, besonders in der „Mensaphilosophica“ und bei Erasmus und Luther, in: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. von HAUG, WALTER und WACHINGER, BURGHART, Tübingen 1993, S. 256-286.

nehmen mit Desiderius Erasmus<sup>730</sup> konstatierte, Terenz – und auch Lucilius – seien größere Künstler in der Darstellung als Plautus<sup>731</sup>, versucht Melanchthon 1545 die Relevanz der Diktion auf die Bedeutung für die Ethik zu übertragen. Dabei hebt er den didaktischen und den tugendethischen Nutzen von Terenz' Werken hervor.

In die Zeit von Alexander versetzt Melanchthon gedanklich Personentypen, die erst bei Plautus und Terenz als komische Figuren auftreten:

*Natura quidem ita fit, ut maxime eorum seu ludorum seu studiorum commemoratione moveamur, quae exercuimus. Sed in fabulis non tantum ioci sunt amatorii. Alia multa sunt plena sapientiae. Viderat Alexander in aula multos Demeas, Pharmiones, Gnathones. Viderat in exercitu Thrasones. Usitatum est autem nobis omnibus a talibus interdum contumelia adfici. Horum imagines in Plauto et Terentio propositas, diligenter intueatur iuventus, ut agnoscere, odisse, et fugere morosos, rixatores, sycophantes, ardeliones, arrogantes assentatores, quorum plenae sunt omnes civitates discat.*<sup>732</sup>

Nach einer kurzen Beschreibung, durch welche er die Erinnerungswürdigkeit der neuen Komödie zu begründen sucht, misst Melanchthon der ‚modernen‘ lateinischen Komödie – anders als Alexander es bei Anthiphanes empfunden haben soll – neben den eher unbedeutenderen Humoresken einen durchaus ernsthaften Charakter bei, der durch die Tugend der Weisheit umschrieben wird.

Auch hier bedient er sich des Schemas der Nennungen von Untugenden, um dadurch die Reflexion über die Tugenden in den Blick des Lesers zu rücken. Als Personifikationen für die Laster zählt er in Auswahl entsprechende Personen aus Stücken von Terenz auf. So symbolisiert beispielsweise in der Komödie ‚Adelphoe‘<sup>733</sup> der gestrenge Patriarch Demea die väterliche Herrschsucht, die ihm den Hass seiner unmittelbaren Umgebung einträgt. Die folgende falsche Freundlichkeit zur Wiedergewinnung von Sympathiewerten ist Symbol für die Unaufrichtigkeit. Diese sekundären Untugenden – im Verhalten Demeas exemplifiziert – sind Spiegelbilder der von Melanchthon in den ‚Enarrationes‘ behandelten Kardinaltugend der Besonnenheit. Dies gilt in ähnlicher Weise für Gnatho, den Nutznießer im ‚Eunuchus‘, der mit

---

<sup>730</sup> Vgl. zuvorderst Erasmus Rotterdamus, *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores* (Lipsie 1521, verfasst 1512), 521c-522a; 528c-529b u. a., Mikrofiche, München 1991. RICE, EUGENE FRAENKLIN, *Erasmus* (Journal of the History of Ideas 11), Lancaster, Pennsylvania 1950, S. 387 ff. RICE, EUGENE FRAENKLIN, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Massachusetts 1958. HIGMAN, FRANCIS M., *Erasmus* (Modern language review 68), Cambridge 1973, S. 649. FLITNER, ANDREAS, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc*, Tübingen 1952.

<sup>731</sup> Vgl. CR 1, Sp. 12.

<sup>732</sup> CR 5, Sp. 571-72.

<sup>733</sup> Vgl. GRATWICK, A. S. (Vornamen nur als Initiale in der Ausgabe und generell angegeben), *Adelphoe*, comm. and translated, Warminster (1987), 1999. Vgl. MARTI, HEINRICH, *Terenz* (Lustrum VI), 1961, S. 114-238; VIII (1963), S. 5-102; 244-247. Vgl. PERELLI, LUCIANO, *Rassegna di studi terenziani*, 1968-1978, in: *Bollettino di studi latini IX* (1979), S. 281-315. Vgl. GOLDBERG, SANDER, *Scholarship on Terence and the Fragments of Roman Comedy 1959-1980* (The Classical World 75), 1981-1982, S. 77-115. Vgl. CUPAIUOLO, GIOVANNI, *Bibliografia terenziana* (1470-1983), Napels 1984.

seiner der Freigebigkeit entgegenstehenden Habgier gegen die *modestia* beziehungsweise *moderatio* verstößt. Eifersucht und mangelnde Zivilcourage sind die Insignien des Soldaten Thrasus – ebenfalls im 'Eunuchus'. Er ergibt sich zudem seinem ihm aufgebürdeten Schicksal, dessen Kontrolle jedoch durch vorbeugendes tugendhaftes Handeln in Melanchthons Ethik eine ebenso beachtenswerte Rolle spielt wie die Tugenden selbst.

Melanchthon machte die Stücke von Terenz – ebenso natürlich auch die von Plautus – zum Gegenstand seiner facettenreichen Reflexionen und seines Schultheaterprogramms, welches im Übrigen Luther ebenso nachhaltig unterstützte wie alle anderen Vorhaben, die von Melanchthon in Angriff genommen wurden. Melanchthon schreibt außerdem über Terenz an anderer Stelle:

*Habet is multa egregia exempla civilium morum et humanorum casuum, unde iudicium certum peti potest de rebus humanis. [...] Proinde studiosos adolescentes non poenitat ullius operae in Terentio saepius audiendo.*<sup>734</sup>

Das Bewusstsein darüber, was den bürgerlichen Sitten entspricht und was menschliches Verhalten ausmacht, führe beim Leser beziehungsweise Zuschauer zu einer differenzierten Betrachtungsweise und schärfe sein Urteilsvermögen. Dabei macht Melanchthon in einer weiteren Folge von Aneinanderreihungen deutlich, welche Negativkomponenten im Einzelnen eine Schande für die Gemeinschaft darstellen: Zwietracht, Pessimismus, Verschwörungen und Schmeicheleien sind in Melanchthons Symbolsprache die Kontrapunkte von kluger und besonnener Zusammenarbeit in der bürgerlichen Gemeinschaft, ebenso von staatlicher Ordnung und tapferer Zivilcourage. Dies bedeutet mit Bezug auf die von Melanchthon aufgeführten Symbolfiguren bei Terenz, dass sich die Menschen in privaten Angelegenheiten oft unangemessen verhalten, wie beispielsweise durch Thraso dokumentiert. Die *virtus* als aufrichtige Tüchtigkeit in ihrem Grundverständnis fehle all diesen Figuren in der römischen Komödie. Daher sei es umso gefährlicher, wenn diese Charaktere, welche die aufgezählten Charaktereigenschaften in sich tragen, an die Macht des Staates gelangen und somit von oben die politische Ordnung zu gefährden drohen. Die Komödien seien daher der Spiegel für die Jugend (*diligenter intueatur iuventus*), die darin die Verkehrtheit solcher Gestalten erkennen sollen<sup>735</sup>.

Durch die grotesken Figuren aus dem Lebensalltag ist eine Verbindung zu den illustren Persönlichkeiten der Antike intendiert.

*Nec Terentius ipse, cum Demeam et Mitionem conferret, cives obscuros et ignobiles mente intuebatur. Sed Catonis morositatem irridebat, et Laelii seu Scipionis gravitatem lenitate et suavitate temperatam laudabat. Ita erit dulcior lectio Comoediarum, cum vitam hominum contemplabimur, et quorum pingantur mores, animadvertemus.*

<sup>734</sup> CR 19, Sp. 692.

<sup>735</sup> Vgl. auch CR 19, Sp. 712 ff.



Die grotesken Figuren Demea und Mitio sollen, so Melanchthon, einen Hinweis auf den übellaunigen *vir bonus Cato* implizieren. Auch wenn dieser auf Terenz rhetorisch nachgewirkt hat, so ist der Vergleich von Demea zu Cato bewusst gewählt. Melanchthon hebt Cato als negative historische Figur heraus, nicht nur weil dieser Karthago zerstört wissen wollte, sondern vielmehr deshalb, weil Cato ein Gegner der griechischen Kultur und insbesondere ihrer Sprache war, die Melanchthon in seinen Reden von 1518 und 1549 zelebriert. Diesem stellt er den aus Ciceros Briefen bekannten Laelius entgegen, ebenso Scipio. Letzteren wohl insbesondere auch deshalb, weil er nicht nur die Tugenden Milde und Mäßigung personifizierte, sondern weil er Polybios, dem griechischen Historiker aus Mazedonien, in Freundschaft verbunden war. Es ist das Element der griechischen Sprache und Kultur, das Melanchthon mit den ihm geeigneten Tugendvertretern verbindet.

Die Zuwendung Melanchthons zu den *mores* in den Komödien ist von besonderer Bedeutung. Die Vermittlung der *mores*, wie in der Komödiendichtung intendiert, erfolgt über die Vorbilder des griechischen Dramas. Die Sprache dient in ihrem gattungsbezogenen Kontext – hier in der Linie von der griechischen Tragödie und Komödie bis zu Plautus und im Besonderen Terenz – als Vermittlerin der Werte und somit der *mores*. Die literarische Abhängigkeit des Römischen vom Griechischen war ohnehin schon seit KONRAD CELTIS anerkannt<sup>736</sup>. Um aus einer kritiklosen Abhängigkeit hervorzutreten, war also gemäß Melanchthon gerade die Kenntnis des Griechischen notwendig, das er in seiner Rede von 1549 gesondert hervorhebt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich Melanchthon gegen Cato wendet<sup>737</sup>, dessen *morositas* sein tugendhaftes Verhalten und das Traditionsbewusstsein ad absurdum führt, sind es doch gerade die Werte der griechischen Antike, die einen tugendhaften Charakter – auch

---

<sup>736</sup> Vgl. GRUBER, JOSEF, Vergnügliche Humanistenlektüre, in: NEUKAM, PETER (Hg.), Von der Rezeption zur Motivation. Dialog Schule – Wissenschaft, in: Klassische Sprachen und Literaturen, Band 32, München 1998, S. 84-126. Vgl. PRICE, DAVID, Desiring the Barbarian: Latin, German and Women in the Poetry of Conrad Celtis (The German Quarterly 65), 1992, S. 159-167. Vgl. WUTTKE, DIETER, Conradus Celtis Protucius (1459-1508). Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der deutschen Renaissance, in: GRENZMANN, LUDGER u. a. (Hgg.), Philologie als Kulturwissenschaft, in: Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Karl Stackmann zum 65. Geburtstag, Göttingen 1987, S. 270-286. Vgl. HESS, URSULA, Erfundene Wahrheit. Autobiographische und literarische Rolle bei Conrad Celtis, in: SCHÖNE, ALBRECHT (Hg.), Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. internationalen Germanistenkongresses, Göttingen 1985, Band 7, 1986, S. 136-147. Vgl. NEWALD, RICHARD, Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus, Berlin 1963, bes. S. 182-223.

<sup>737</sup> Vgl. LAUFER, SIEGFRIED, Daten der griechischen und römischen Geschichte, München 1987, S. 223: Cato der Ältere wandte sich seinerzeit gegen die griechische Literatur. Daher plädierte er 155 v. Chr. für eine rasche Verabschiedung der Philosophanden-Gesellschaft, um die römische Jugend vor dem Einfluss der griechischen Philosophie zu „schützen“. Vgl. aber auch: Cicero, Cato Maior De Senectute I, 26, wo Cicero Cato sagen lässt: [...] *litteras Graecas senex didici, quas quidem sic avidè adripui quasi diuturnam sitim explere cupiens*. Melanchthon unterschlägt somit die Tatsache, dass Cato sich im hohen Alter eines Besseren besann und doch noch Griechisch lernte.

durch die Rezeption in der römischen Literatur – bilden. Diesen Tenor führt Melanchthon in seiner Epistel 'De legendis Tragoediis et Comoediis' fort:

*Interim et hoc proderit iuuenibus, videre, ubi factis vulgaribus oratio ad Theses et gravissimarum rerum doctrinas transferatur. Queritur servus apud Plautum, non reddi mutuuum. In quam Tragicam querelam extruit, de legum et bonorum morum contemptu?*

*,Mores, leges perduxerunt iam in potestatem suam:  
Eae miserae etiam ad parietem sunt fixae clavis ferreis;  
Ubi malos adfigi nimio fuerat aequius.<sup>738</sup>*

*De re magna concionatur servus, et tamen iocus est admixtus comicus de fingendis ad parietem hominibus improbis.<sup>739</sup>*

Melanchthon nimmt an dieser Stelle eine Interpretation von Plautus' 'Trinummus' (Dreigroschenstück) vor. Diese Intention exemplifiziert er an dem Sklaven Stasimus. Melanchthon betont so auf satirische Weise den Wert von Sittlichkeit und Gesetzen und deren Verkehrung sowie Beschränktheit. Als Bezug dient nach wie vor Cato der Ältere, der karikiert wird.

Er sieht den Dramatiker Plautus als einen subtil ironischen Kritiker von traditionell überkommenen römischen Werten, wenn sie in der *autoritas* eines *pater familias* münden. Die Verletzung der Gerechtigkeit und anderer Tugenden durch ein unausgeglichenes Machtverhältnis von Führungsschichten und Untergebenen lässt Melanchthon durch das sentenziöse Zitat von Stasimus deutlich werden. Und hierin sieht Melanchthon das tragische Moment bei Plautus: *Inde quam tragicam querelam extruit.*

Melanchthons Interpretationen von Plautus und Terenz beinhalten deutliche Hinweise auf die soziale Funktion ihrer Dramen. Melanchthon legt dar, dass in den römischen Lustspielen grundlegend komische Leistungen die moralischen Haltungen bestätigen.

In seinem Fazit empfiehlt daher Melanchthon mit Nachdruck die Lektüre dieser Texte für die Jugend:

*Haec commemoravi, ut adolescentes commonefacti de consiliis, quare primum scriptae Tragoediae et Comoediae, et de earum utilitate libentius eas et saepius legant. Promitto eis hoc eventurum, ut quo legent saepius, eo magis admiraturos et amatuos, et amatuos, et lecturos eas avidius. Bene vale.<sup>740</sup>*

Zusammen mit der in politischen Zusammenhängen stehenden Tugendethik, die man auch in den Quellen der Republik und der Kaiserzeit finden kann, bieten die Ereignisse in der griechischen und römischen Dramenliteratur einen frischen Einblick in die soziale Funktion des griechischen und römischen Theaters.

---

<sup>738</sup> Vgl. Plautus, Trinummus, V. 1037-40: STAS.: *Mores leges perduxerunt iam in potestatem suam, magisque is sunt obnoxiosae quam parentes liberis. eae miserae etiam ad parietem sunt fixae clavis ferreis, ubi malos mores adfigi nimio fuerat aequius.*

<sup>739</sup> CR 5, Sp. 572.

<sup>740</sup> CR 5, Sp. 572.

Durch diesen Blick gewinnt das Publikum eine Vorstellung von der Diskrepanz der sozialen Gruppen und Personen untereinander; daraus resultiert gleichermaßen die Mahnung zu sinnvoller Reflexion über den Zweck und die Intention der Dramenliteratur. Die Wirkung des Dramas als literarische Gattung und als Bühnenstück für die Öffentlichkeit sieht Melanchthon – hier mit Bezug auf die Kommentierung der Nikomachischen Ethik – in einer vernunftbetonten Reflexion, gerade auch bei der Jugend, die er als Adressaten in seinem Schlusswort nennt. Und das bedeutet mit Blick auf die vorhergehenden Erörterungen: Das Drama letztlich baut mit seinem Unterhaltungswert auf die Aufmerksamkeit des Zuschauers und auf die Reflexion des in den Stücken präsentierten komplexen Corpus kulturellen Wissens. Daraus ergibt sich schließlich für Melanchthon der tugendethische Nutzen bei Euripides, Sophokles, Aristophanes, Menander, Plautus und Terenz. Dieser wird hervorgerufen durch die Identifikation des Lesers oder Publikums mit den Figuren in den Stücken und durch deren Einschätzung und Beurteilung. Dies beinhaltet beispielsweise die Einstellung zu Sklaven, die Beurteilung der Arten von Autorität, der Schauspieler und Figuren, der griechischen Vorbilder sowie der Kontexte bestimmter sozialer Strukturen und Gruppen.

### 6.7. Fazit: Ethik – Gerechtigkeit – Drama

Die Ethikaspekte bilden für Melanchthons Vorwort zu Terenz von 1545 den Ausgangspunkt für seine Dramentheorien. Durch die vernunftbetonte Reflexion der Negativbeispiele in den Dramen soll der Zuschauer und der Leser zu maßvollem Verhalten angeleitet werden. Es ist die dort beschriebene Schwäche und Fehlerhaftigkeit der menschlichen Natur, die – so Melanchthon – zum Untergang von Königreichen und Stadtstaaten führt. Über das Drama soll die ethische Botschaft das Publikum erreichen. Dabei betont Melanchthon zunächst die Bedeutung der antiken Tragödie. Diese ist sowohl für den Gelehrten als auch für das gemeine Publikum bestimmt.

Am Beispiele Pindars und Vergils demonstriert Melanchthon die enge Beziehung der griechischen Tragödie zur Epik und Lyrik. Dabei ist es sein primäres Anliegen, Bilder aus der antiken Dramenliteratur auf die christliche Ethik zu übertragen. Ziel und Hauptmotiv seines Anliegens im Besonderen ist, die Menschen zu einem an Gerechtigkeit orientierten Leben zu der sich daran bindenden Furcht vor Gott zu bewegen. Melanchthon verbindet – resultierend aus seiner Ethik und bestätigt durch den vorangehend besprochenen Brief an Camerarius – sein Gerechtigkeitsverständnis mit dem Tugendbegriff von der Mäßigung. Er benennt die weltliche Gerechtigkeit mit ihren Facetten und die göttliche. In diesem Bezugsrahmen nimmt die *mens aeterna* als ewige Richterin eine besondere Stellung ein. Sie symbolisiert den Ideal-

zustand von gesetzlich und rechtlich angemessenem Verhalten. Damit gelingt Melanchthon der Bezug zu seinem in der Kommentierung der Nikomachischen Ethik implizierten Hauptpunkt. Dieser Bezug basiert auf der erweiterten Perspektive von Melanchthons theologisch-ethischer Entwicklung von den 'Enarrationes' (1529) über die 'Epitome' (1538) bis zu den 'Elementa' (1550) – weitere überarbeitete Neuauflagen seiner ersten Kommentierung der Nikomachischen Ethik. Dem Moralgesetz und der damit verbundenen Gerechtigkeit durch Gott wird so ebenfalls Rechnung getragen. Melanchthons Theologie steht daher in Verbindung zu seiner Ethik.

Ziel insgesamt ist die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht. Die im antiken Drama vermittelten ethischen Blickpunkte gelten dabei als goldene Regel für ein moralisch intaktes Leben – auch im Sinne der Kirche. Neben den tugendethischen Aspekten, die primär auf die Kardinaltugenden rekurrieren, kommen in Melanchthons Dramen-Brief weitere Felder tugendhaften Verhaltens hinzu. Neben seinem Interesse an Ciceros 'De officiis' und dem Hinweis auf die menschlichen Pflichten innerhalb der Gesellschaft sind für Melanchthon christliche Tugendwerte wie Nächstenliebe und Vergebung von erhöhter Bedeutung. Das Drama – hier Euripides und Sophokles – im Rahmen von Ethos und Pathos bietet ferner eine Grundvoraussetzung zur Reflexion dieser Werte. *Mos* und *iustitia* sind die Grundlagen von Melanchthons auf *eruditio* basierendem Erziehungskonzept.

Melanchthon macht darüber hinaus im Wesentlichen die griechische Sprache in den griechischen Tragödien für das Grundverständnis wichtiger Werte verantwortlich. Es sind nämlich – so Melanchthons Auffassung – gerade die Werte, die in der Literatur der griechischen Antike impliziert sind, die einen tugendhaften Charakter bilden. Diese Werte werden in der römischen Literatur rezipiert.

Gerade in der griechischen und römischen Dramenliteratur wird dem Leser ein besonderer Einblick in das griechische und römische Theater ermöglicht. Die Tragödie wertet Melanchthon höher als die Komödie. Die Tragödie als ernsthaftes Drama weist einen höheren Impetus an sprachlicher Intensität und ethisch-sittlichem Vermögen auf. Die Komödie, so Melanchthon, ist eine literarische Gattung, die eher der humorvollen Unterhaltung dient. Die alte Komödie jedoch – hier Aristophanes – steht der antiken Tragödie näher, als es bei der neuen Komödie der Fall ist, und reflektiert immerhin die unterschiedlichen Schichten innerhalb des Staates kritisch, und sie lehrt, dass das vernichtende Schicksal eines Machthabers aus der eigenen Maßlosigkeit resultiert. Dem Schicksal jedoch kann man weitgehend vorbeugen, indem man sich tugendethisch richtig zu verhalten weiß – so Melanchthons Schlussfolgerung.

Dieser Gedanke spielt bei Melanchthon auch mit Bezug auf die eschatologische Dimension eine Rolle, da dies auch Maßstab für die *mens aeterna* ist, weltlich und transzendental.

Die neue römische Komödie ist für Melanchthon von besonderem erzieherischem Wert, da bei der richtigen Interpretation der Symbolik und der bildhaften Elemente das Wahrnehmungs- und Bewusstseinsvermögen des Zuschauers geschult wird und dieser am Beispiel der Karikaturen leicht zwischen *virtus* und *vitia* zu unterscheiden vermag. Dies ist Plautus, aber besonders dem von Melanchthon favorisierten Dichter Terenz gelungen. Melanchthon überträgt somit (auch) die in der Nikomachischen Ethik dargestellte Hervorhebung vernunftbetonter Reflexion auf den Wert der Stücke und deren komplexen Corpus kultureller Erfahrungen. Die Dramen implizieren einen tugendethischen Nutzen, wie Melanchthon am Beispiel von Euripides, Sophokles, Aristophanes, Menander, Plautus und Terenz und anderen deutlich werden lässt.

## 7. Melanchthons Prologe zu ‘Sophocles: Interpretatio tragoediarum’ (1549)

### 7.1. Vorbemerkung

Melanchthon präsentiert unter dem Titel ‘Sophocles: Interpretatio tragoediarum’<sup>741</sup> seine lateinischen Übersetzungen der sieben Sophokles-Tragödien. Diese Quelle wurde von STEFAN RHEIN neu entdeckt<sup>742</sup> und eröffnet völlig neue Erkenntnisse über die Bewertung des Dichters Sophokles durch Melanchthon. Am Anfang dieser philologischen Leistung steht ein lateinisches Vorwort. In diesem äußert er sich über wesentliche Impulse für die Bedeutung der Sophokles-Tragödien in seinem Zeitalter. Der Adressat ist König Edward VI. von England. Die Wahl seines Korrespondenzpartners ist zurückzuführen auf die Ausdehnung der protestantischen Bewegung in Europa<sup>743</sup> und die damit einhergehende, sich immer mehr etablierende Inszenierung von Theaterstücken. In England jedoch erfolgt die Konzentration weitgehend auf junge Autoren, die moderne Stücke schreiben, und später auf Shakespeare<sup>744</sup>. Melan-

---

<sup>741</sup> Melanchthon, Philipp, *Sophocles, Interpretatio tragoediarum, Sophoclis opera edita a Vito Winshemio*, Frankfurt am Main 1549. Diese Ausgabe ist auf Mikrofiche erhältlich bei der Rathausbibliothek Zwickau.

<sup>742</sup> Seit der Entdeckung von Melanchthons ‘Sophocles: Interpretatio Tragoediarum’ durch STEFAN RHEIN kann mit Blick auf sein Vorwort auch die besondere Bedeutung von Sophokles für Melanchthon erkannt werden. Der Hinweis zu dem Gesamtkorpus findet sich bei RHEIN, STEFAN, *Melanchthon and Greek Literature*, in: *Philipp Melanchthon and the Commentary*, Sheffield 1997, S. 149-170, S. 153.

<sup>743</sup> Vgl. GOLZ, REINHARD, *The Reformation in German „Histories of Pedagogy“*, in: *Luther and Melanchthon in the Educational Thought in Central and Eastern Europe (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung)*, GOLZ, REINHARD und MAYRHOFER, WOLFGANG (Hgg.), Münster 1998, S. 194-209, S. 195.

<sup>744</sup> Vgl. WHITFIELD WHITE, PAUL, *Reforming Mysteries’ End, A New Look at Protestant Intervention in English Provincial Drama (The Journal of Medieval and Early Modern Studies 29)*, *The Cultural Work of Medieval*

chthons Brief an Edward dient vornehmlich auch dazu, im Ausland auf seine Sophokles-Übersetzung aufmerksam zu machen; dies geschieht im Kontext einer gebührenden Würdigung von Sophokles' Dichtung. Im weiteren Verlauf berichtet Melanchthon über die Autoren der Tragödien, bevor er sich den einzelnen Prologen zu den jeweiligen Sophokles-Tragödien und den ihnen innewohnenden ethischen Aspekten zuwendet<sup>745</sup>.

## 7.2. Melanchthons Prolog zum Gesamtwerk

In dem Vorwort erwähnt er auch lobend Euripides. Mit ihm leitet Melanchthon seine Ausführungen zu den Sophokles-Tragödien ein. Hierbei hebt er die Wirkungsgeschichte der Tragödie hervor und somit die Traditio dieser Gattung von Athen nach Sizilien:

*Cum multi cives Athenienses in Sicilia capti passim servirent [...] eos audirent Tragoedias Euripidis recitantes, tanta fuit admiratio operum [...], ut plerisque captivis [...] libertatem redderent, pro hoc uno officio, quod Euripidis fabulas tradebant [...]. (Mel., Sophocles, A1).*

Am Beispiel von Euripides macht Melanchthon deutlich, welchen hohen Stellenwert dieser Tragödiendichter für die kulturelle Bildung hat. Dies geschieht durch einen Zeitvergleich des Jahrhunderts, in dem Melanchthon lebt, mit der griechischen und römischen Antike: *Nunc si conferas nostri seculi barbariem ad illa tempora, quanta erit dissimilitudo?* (A1). Er ist betrübt über die kirchenpolitischen Unruhen<sup>746</sup>, die aus den reformatorischen Bestrebungen konfessioneller Neuerung resultieren: [...] *igitur in tanta confusione Imperiorum, & in tantis tumultibus non satis exaudire vox doctrinae potest, & frustra coli haec studia videntur.* (A1) Als Hoffnungsschimmer sieht er die Institution der Kirche<sup>747</sup> als Verkünderin des Herrenwortes: [...] *aliquam Dei Ecclesiam mansuram esse.* (A2) Gleichzeitig sucht er Unterstützung bei den Inhalten der sophokleischen Tragödien: *Me vero haec ipsa temporum tristitia movit, ut nunc Sophoclis tragoedias narrarem* (A3), und er empfiehlt sie als Lektüre.

Dabei stehen zwei Komponenten in Wechselbeziehung: Die eine ist historisch, die andere mit Bezug auf die literarische Gattung zu interpretieren. Melanchthon erlebt den Widerstand eigener Anhänger. Zudem ist der Einfluss der katholischen Kirche groß. Weniger Glaubens-

---

Theater Ritual Practice in England, 1350-1600, North Carolina 1999, S. 121-148; vgl. TAYCKE, NICHOLAS, *Englands Long Reformation 1500-1800*, London 1998, S. 39 f.

<sup>745</sup> Vorwort und Prologe siehe Anhang.

<sup>746</sup> Vgl. HERMANN, JOHANNES, *Theologische Selbstbehauptung und Politik: das Interim 1548 bis 1549*, in: Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien, Tagungsband der Wissenschaftlichen Tagung aus Anlaß des 500. Geburtstages Philipp Melanchthons 16.-18.04.1997 (Themata Leucoreana), WARTENBERG, GÜNTHER und ZENTNER, MATTHIAS (Hg.), Wittenberg 1998, S. 167-181.

<sup>747</sup> Vgl. auch LAU, FRANZ, *Melanchthon und die Ordnung der Kirche*, in: Philipp Melanchthon, Forschungsbeiträge zur vierhundersten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960, ELLINGER, WALTER (Hg.), Göttingen 1961, S. 110-115.

inhalte als vielmehr machtpolitische Aspekte auf beiden Seiten werden zum Gegenstand der Auseinandersetzung<sup>748</sup>. Gerade deswegen instrumentalisiert Melanchthon unter Betonung der Konfession die griechischen Tragödien als Vermittler eines althergebrachten Tugendverständnisses verbunden mit strenger Konfessionalität. Denn Melanchthon erkennt, was die Tragödie bietet.

„Deshalb bieten sich als Gegenstand der Untersuchung einer Tragödie im Christentum [...] die[jenigen] dramatischen Texte, die ihre Entstehung der unmittelbaren Erfahrung verdanken. Mit dieser Bedingung verbindet sich eine thematische Festlegung auf den Bereich der Geschichte, in dem die Erfahrung der Transzendenz mit der historischen Realität kollidiert.“<sup>749</sup>

Daher ist die Bedeutung, die Melanchthon Sophokles beimisst, beachtlich. Dies wird neben seinen Übersetzungen von Sophokles' Tragödien in das Lateinische durch seine damit verbundene pädagogisch-ethische Absicht bezeugt. Denn Melanchthon hält es für wichtig, den Nachwuchs höherer Bildung, die Schüler, mit den Inhalten von Sophokles' Dichtkunst vertraut zu machen (*recitabo propter iuniores.*). (A3) Aufgrund der Schreckensbilder in den Tragödien wird bereits den jungen Lesern das Fehlverhalten von mächtigen Persönlichkeiten vor Augen geführt. Aus dieser Erfahrung soll als Umkehrschluss das tugendhafte Verhalten erkannt werden: [...] *terribiles imagines proponunt [...] non dubium est praecipuam causam fuisse.* (A3)

Melanchthon erkennt, dass bei Sophokles göttliches Wirken und lebenswichtige menschliche Tugenden<sup>750</sup> in Wechselbeziehung zueinander stehen: [...] *ut nos de conditore & de eius sapientia, iustitia, & iudicio admoneat.* (A3) Die Götter fungieren als Strafrichter und symbolisieren die „ewige Gerichtsbarkeit“ (*mens aeterna*). (A3) Melanchthon sieht zur Verwirklichung dieser Gesichtspunkte didaktische Hilfe vor, denn er beklagt die Problematik, die bei dem Leser und dem Zuschauer auftritt, indem sie dazu neigen, die Aufführung oberflächlich als reinen Unterhaltungswert misszuverstehen, statt die gewichtige Botschaft des jeweiligen Stückes zu erkennen: *Longe alius fuit sapientum scriptorum consilium initio [...].* (A3) Auch bezieht sich Melanchthon auf die Problematik bei dem Zuschauer in der Antike, der ein Theaterstück missversteht, weil er nicht geduldig die Pointe abwartet: [...] *populus [...] mox & actorem & poetam expolit [...]. Sed prodiens in medium poeta iussit expectari finem*

<sup>748</sup> Vgl. STOLLEIS, MICHAEL, „Konfessionalisierung“ oder Säkularisierung bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: „Ius commune“ (Zeitschrift für europäische Rechtsgeschichte 20), 1993, S. 1-23; vgl. SCRIBNER, ROBERT W. – TEICH, MIKULAS – PORTER, ROY (Hgg.), *The Reformation in National Context*, Cambridge, New York 1994, Einleitung.

<sup>749</sup> BARTSCH, EVA, *Tragödie und Christentum*, Bielefeld 2000, S. 117.

<sup>750</sup> Vgl. dazu SEGAL, CHARLES, *Sophocles' Tragic World, Divinity, Nature, Society*, Cambridge (Mass.) – London 1995, S. 5: „In Sophocles' plays 'everything is full of gods', to quote Thales' famous saying [...] Those gods maintain the world order and demand reverence or piety [...] from humans.“

*fabulae* (A3) Daher verweist Melanchthon wiederholt auf den Sinn und Zweck der Tragödie, indem er betont, dass die Leser und Zuschauer durch die Reflexion des Stückes eigene Verhaltensschwächen erkennen, diese bekämpfen und ihr Verhalten moralisch korrigieren sollen: *voluit perterrefieri hominum mentes [...] ut frenos inicerent ambitioni, libidini, avaritiae, & alij errantibus cupiditatibus.* (A4) Als theologisch geprägter Philologe insinuiert er dem Leser die fatale Ausweglosigkeit vor der Erkenntnis der ‚Sünde‘, die er als Keimzelle dramatischen Geschehens sieht. Dadurch hält Melanchthon es für schlüssig, eine Verbindungslinie zwischen der antiken Tragödie und den tragischen Ereignissen in der mystisch verstandenen biblischen Geschichtsschreibung<sup>751</sup> herzustellen: *Recitantur ergo in Ecclesia [...] tristissimae tragoediae, furores & poenae Cain, historia diluvii [...].* (A5) Er überträgt das Konzept biblischen Schriftgutes auf das der griechischen Tragödie. Von Bedeutung sei dabei die mögliche Tradition des Tragischen auf nachfolgende Generationen: *Talis est tragoedia perpetua totius generis humani [...].* (A5) In nihilistischer Konsequenz vermittelt Melanchthon eine Weltsicht, in der die Ordnung bei Nichteinhaltung tugendhaften Wirkens zusammenbricht<sup>752</sup>: *Ardet orbis terrarum fere assiduis bellis [...].* (A5) und spielt dabei auf den Turmbau zu Babel an. Er appelliert daher an die Jugend, beizeiten die tugendbegriffliche Theorie in die Praxis umzusetzen. Dabei bezieht er die Funktion der sophokleischen Dramen auf den Stellenwert der Tragödie insgesamt: *Ad hunc usum cum scriptas esse tragoedias non dubium sit, adsuefieri iuventutem ad earum lectionem utile est, ut consideratione miseriarum humanarum ad modestiam flectatur.* (A6) In diesem Bezugsrahmen hebt er die Bedeutung von Sophokles’ ‚Antigone‘ hervor. Melanchthon abstrahiert den konkreten Tugendbegriff von der Besonnenheit (*modestia*) und dem darin implizierten Maßhalten durch die Vorstellung vom göttlichen Recht (*ius divinum*), das als bestimmendes Element andere Tugenden voraussetzt und diese dem Leser vor Augen führt: *Praeterea & aliarum virtutum doctrina ibi proponitur.* (A6) Hier bezeichnet Melanchthon den Konflikt zwischen rechtem Handeln und der Folgeleistung ungerechtfertigter gesetzlicher Maßnahmen, indem er das göttliche Recht dem Fehlurteil von Kreon gegenüberstellt: *In Antigone Sophocles totum certamen est, An ius divinum antefendum sit edicto Regis pugnanti cum iuro divino.* (A6) Von dem direkten Beispiel der Antigone überträgt Melanchthon diese Vorstellung auf alle, die möglicherweise als Unschuldige von einer ähnlichen Situation betroffen sind, denen aber durch Gott Gerechtigkeit widerfährt: *[...] in poenis tyrannorum iuvat videre defensionem innocentum.* (A6)

---

<sup>751</sup> Vgl. BORNKAMM, GÜNTHER, Das Gottesgericht, in: Studien zu Antike und Urchristentum, 3. Auflage, München 1970, S. 250.



Melanchthon sieht in der Dramaturgie von Sophokles eine für sich plausible Option, das göttliche Recht an sich vorzustellen und den Gottesgedanken des Dichters mit der biblischen Auffassung von Gott in Verbindung zu setzen, das heißt, dass die für die Reformation im Wesentlichen bürgerlichen Tugenden von der antiken Sicht auf die christlichen Werte übertragen werden. Dadurch schafft er eine Verbindungslinie zwischen dem Tugendverständnis antiker mit denen christlicher Vorstellungen. Deshalb hält Melanchthon das in der Dichtung von Sophokles integrierte Wertesystem zur Vorbereitung auf die christliche Lehre für fundamental. Diese weise in ähnlicher Weise wie die Tragödie des Alterstums trostspendende Komponenten auf: *In Antigone [...] aliquid ad consolandos innocentes [...] conducit [...] Sed unde firmæ consolationes petendæ sint monstrat doctrina ecclesia propria.* (A6)

An dieser Stelle zeichnet sich eine Akzentverschiebung in Melanchthons Gerechtigkeitsverständnis ab. In seinen Aristoteles-Kommentaren noch hebt Melanchthon den Charakter der partikularen Gerechtigkeit und somit die gesetzliche Rechtsordnung als wesentlich für das Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung hervor, diese wiederum resultiere aus dem *ius divinum*, dessen Stellvertreter vornehmlich durch den Klerus gebildet werden. Die Betonung nun des ethischen Habitus, die wahre Gerechtigkeit einer möglichen unzureichenden Gesetzlichkeit vorzuziehen, erfolgt nicht ohne Grund aus den Ereignissen der Jahre 1548-1549, wie der Streit mit Cochlaeus um die Definition von der „wahren Kirche“ zeigt. Im Kontext des Interims in diesem Zeitabschnitt<sup>753</sup> hinterfragt Melanchthon nicht nur die alten Kirchenordnungen kritisch, sondern auch den Einfluss der Kirchenväter und den Rechtswert der staatlichen Ordnung<sup>754</sup>. Nicht der Kirchenbegriff, sondern die Reformation symbolisiere durch die „Partei Luthers“ die „wahre Kirche“.<sup>755</sup> Das bedeutet, dass das *ius divinum* vor die Entscheidungsgewalt bischöflicher Vertreter zu setzen sei. Durch diese Stellungnahme gewinnt Melanchthon nun Profil gegenüber der alten Kirche, die er bislang in seine Einheitsbestrebungen mit einbezogen hatte, für die der Zusammenhalt christlicher Gemeinden insgesamt stand.

Melanchthon empfiehlt die Lektüre von Sophokles' Tragödien wegen ihrer rhetorischen Qualität. In diesem Zusammenhang erwähnt er auf gleicher Ebene Euripides. Beide Tragö-

<sup>752</sup> In den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts manifestieren sich ähnliche und überzeichnete Vorstellungen in der englischen Dramaturgie, vgl. MASSEY, DAWN, *Veritas filia Temporis, Apocalyptic Polemics in the Drama of the English Reformation*, Vol. 32 (1998), S. 146-206, S. 146 f., S. 162.

<sup>753</sup> Vgl. WARTENBERG, GÜNTHER, *Philipp Melanchthon und die sächsisch-albertinische Interimspolitik* (Lutherjahrbuch 55), 1988, S. 60-82.

<sup>754</sup> Melanchthon, Philipp, *De officio principum*, StA 1, S. 395: *Errant igitur magistratus, qui divellunt gubernationem a fine et se tantum pacis et ventris custodes existimant. Aliud habent maius officium, videlicet defensionem totius legis, primæ et secundæ tabulæ, quod ad externam disciplinam attinet.*

<sup>755</sup> Vgl. im Gegensatz dazu Cochlaeus, Johannes, *Philippicæ I-VII*, KEEN, RALPH (Hg.), 2 Bände, Nieuwkoop 1995-96, V, S. 219: *Quod enim per longam verborum verborum [...] subiungit, Ecclesiam esse coetum, non alligatum ad successionem, sed ad verbum Dei [...].*

diendichter überzeugen durch ihre sprachliche Eleganz und die Gewichtigkeit ihrer Worte: [...] *eloquentiae causa valde appetendam esse Sophocles & Euripidis lectionem*. (A6) Dabei räumt er Sophokles einen besonderen Stellenwert ein: *Sed omnium iudicio non solum grandior & splendor est Sophocles, sed etiam gravior*. Melanchthon skizziert kurz wesentliche Elemente, die die sophokleischen Tragödien charakterisieren: Neben der schillernden Ausdruckskraft der Worte (*lumina verborum*) und deren inhaltlicher Relevanz (*lumina [...] sententiarum*) werde in der Tragödiendichtung von Sophokles die durchdachte Konzeption des Autors (*consilium*) innerhalb der Erzählungen und Streitreden deutlich: [...] *consilium in narrationibus & contentionibus studiose intueri, & saepe multumque considerare*. (A6) Dieses Lob verallgemeinert Melanchthon und bezieht es auf die Kunstform dieses Genres insgesamt, indem er sich auf Horaz beruft und diesen die griechischen Dichter loben lässt:

*Vos exemplaria Graeca  
Nocturna versate manu, versate diurna.*<sup>756</sup>

[...]

*Graijis ingenium, Grajis dedit ore rotundo  
Musa loqui.* (A6)<sup>757</sup>

Dieses Zitat gibt einen wichtigen Hinweis zu Melanchthons Bewertung der Art und Weise, wie ein Theaterstück entsteht. Die Faszination beruht, neben der beharrlichen Schaffenskraft der antiken Tragödiendichter, auf der Feststellung, dass der Prozess des Dichtens selber im Stillen passiert und die Verse kunstvoll geschrieben sind.

Zusammenfassend begründet Melanchthon die Intention seiner Briefsendung an den englischen König, indem er ihn direkt anspricht und in die pädagogische Verantwortung einbezieht, die gerade auch Regierenden zukommt. Durch die Verbreitung der Übersetzung von Sophokles' Tragödien im Englischen Königreich erhofft sich Melanchthon einen erzieherischen Erfolg<sup>758</sup> bei der unbescholtenen Jugend. Melanchthon sieht sich als Träger eines moraldidaktischen Auftrages, den er an Edward weiterzugeben versucht:

*Etsi autem haec nostra interpretatio non esse munus Regi conveniens, tamen Maiestati tuae inscripsi, quia cum cura tuendarum & ornandarum literarum etiam ad hoc summum locum fastigium in genere humano pertinat, usitatum est a Regibus petere omnium artium honestarum defensionem, etiam earum, quibus rudis adolescentia initio imbuenda est [...] Multis seculis nemo Regum doctior fuit patre tuo. Cum igitur et intelligeret ipse doctrinarum fontes, & sciret necessariam esse in Ecclesia & in re pub. literarum, lingua-*

<sup>756</sup> Vgl. Horatius Flaccus, Quintus, Opera, SHAKLETON BAILEY, D. R. (Hg.) Stuttgart, 1991, Ars Poetica, V. 268 f.

<sup>757</sup> Vgl. Horatius Flaccus, Quintus, Opera, SHAKLETON BAILEY, D. R. (Hg.), Stuttgart, 1991, Ars Poetica, V. 323 f. Eine inhaltliche Parallele findet sich bei Horaz in seinen Briefen, Liber II, V. 160 ff.

<sup>758</sup> Zum erzieherischen Anliegen Melanchthons unter Berücksichtigung der Stellung der Dichtung insgesamt vgl. FLEISCHER, MANFRED, Melanchthon as Praeceptor of Late-Humanist Poetry (Sixteenth Century Journal XX, No. 4), University of California-Davis, 1989, S. 559-580. Sophokles wird kaum berücksichtigt.

*rum & artium quae literis traduntur, cognitionem perfecit, ut patria literis & eruditione ornatissima esset. (A7)*

Melanchthon verspricht sich von seinem Ansinnen Erfolg, indem er sich als Übersetzer zurücknimmt und die Sache in den Vordergrund stellt. Er selber rückt den König in das Licht einer tadellosen moralischen Persönlichkeit und betont den Wert der durch Sophokles vermittelten Bildung auch für die englische Heimat und zeigt Edward die Vorteile auf, die sich aus der vorgeschlagenen Lektüre ergeben. Dabei reiht er seine Übersetzung in einen Katalog von wesentlichen Institutionen und Instanzen, die für die kulturelle Bildung und den Status eines Landes von Bedeutung sind. Zu diesen Säulen gehören die Kirche, die Wissenschaften, die Sprachen und die Künste, die durch die Literatur übermittelt werden. Melanchthon erwähnt Edwards Vater, Heinrich VIII., in dessen Tradition dieser stehe, denn er sei im Vergleich zu seinen Vorgängern der Gebildetste gewesen: *Multis seculis nemo Regum doctior fuit patre tuo. (A6)* Dieser wisse um die Inhalte bedeutenden Schriftgutes und der kirchlichen Doktrinen und sei ein Vorbild gerade auch für diese Zeit: *Huius exemplum imitari tibi honestissimum est, quod ut maiore studio facias, tempora etiam te adhortantur (A6)*<sup>759</sup>; dies ist eine indirekte Aufforderung von Melanchthon an Edward, sich mit der Briefsendung inhaltlich auseinanderzusetzen.

---

<sup>759</sup> Ein Blick jedoch in die kirchengeschichtlichen Ereignisse zur Zeit Heinrichs VIII. und seiner Nachfolge durch Edward lässt diesen von Melanchthon aufgeführten Vergleich problematisch erscheinen. Heinrich VIII. sagte sich von der katholischen Kirche los, um die Ehe mit der Tante von Kaiser Karl V., Katharina, annullieren zu können. Er gründete 1534 seine eigene Kirche, die anglikanische, zu deren Oberhaupt er sich ernannte. Zusätzlich forderte er den Suprematseid. Wer Heinrich VIII. nicht als Oberhaupt der neuen Kirche anerkannte, wurde mit der Todesstrafe bedroht. Doch bevor es zu seinem Austritt gekommen war und sich diese Situation noch nicht abgezeichnet hatte, war Heinrich VIII. der katholischen Kirche und dem Papst wohlgesinnt. Daher veranlasste er den Magistrat, Unorthodoxe und Häretiker zu verfolgen. Zu diesen zählten auch Protestanten, die von ihren Nachbarn angezeigt wurden. Innerhalb des Landes wurden Hunderte von ihnen auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Erst nach seinem Bruch mit der katholischen Kirche und begünstigt durch seinen Sohn und Nachfolger, Edward VI., nach Heinrichs Tod im Jahre 1547 wendete sich das Blatt zugunsten der Protestanten. Zur gleichen Zeit wurden jetzt diejenigen bestraft, die nach katholischem Brauch Heiligenbilder verehrten. Doch die Situation entspannte sich zunehmend. Diese Entwicklung war vorwiegend dem Magistrat von London zu verdanken, der aufgrund seiner variierenden Zusammensetzung aus Anglikanern, Protestanten und Katholiken die Toleranz von unterschiedlichen Konfessionen im Lande duldet, während Edward sich dem Protestantismus öffnete. Vgl. BRAY, GERALD, Documents of the English Reformation (The Act of Supremacy, 1534), Cambridge 1994, S. 113-114, S. 113. Nach der Festsetzung des Suprematseides im Jahre 1534 suchte Heinrich VIII. Verbündete und wandte sich an Luther. Das Resultat der Unterredung mit den englischen Gesandten waren die 'Christmas Articles' von 1535, an deren Konzeption Melanchthon maßgeblich beteiligt war. Sie wurden 1536 als „Wittenberger Artikel“ publiziert. Diese beinhalteten die volle Akzeptanz der Augsburger Konfession durch Heinrich VIII. und seine Kirche. Dafür ließ er sich zum „commander-in-chief of the Protestant cause in Europe“ ernennen. Doch als Anne Boleyn hingerichtet wurde, äußerte Luther seinen Unmut und bezeichnete Heinrich VIII. als Mörder. Es kam zum Bruch. Daher fielen vorläufig auch die Protestanten in England in Ungnade. Vgl. ders., Documents of the English Reformation (The Wittenberg Articles), S. 118-161, hier S. 118. Vgl. BRIGDEN, SUSAN, London and the Reformation, Oxford 1991, S. 290, 300, 312; S. 320-340. Vgl. HAIGH, CHRISTOPHER (Hg.), The English Reformation, A premature birth, a difficult labour and a sickly child (Historical Journal 33), 1990, S. 449-459.

Aber nicht nur durch schmeichelnde Worte an das englische Königshaus, sondern auch durch das paränetische Aufzeigen der hohen Bedeutung von literarischer Bildung für ein kultiviertes Land versucht Melanchthon, den jungen König für sein Anliegen zu gewinnen. Ganz allgemein bezeichnet er die Könige als für die Schriftkultur Verantwortliche und als deren Kuratoren, zu deren Aufgaben es gehört, dafür zu sorgen, dass ihr Land nicht im Dunkel der Unbildung versinkt: *Dissipantur in alijs regionibus Academiae, & et magna barbaries, magnae tenebrae secuturae videntur, nisi aliqui reges hospitium literis et veritate prebeant, & studia recte institui curent.* (A7) Innerhalb dieser Mahnung stellt Melanchthon für Edward fest, dass Schriftgut und Wahrheit zusammen zu sehen sind und ein Wirkungsfeld benötigen, das er bescheiden als „Quartier“ einfordert (*hospitium*). Dass Melanchthon in dieser Angelegenheit seine Hoffnung auf die Könige und somit auf Edward setzt, steht allerdings ironischerweise in Widerspruch zu der Botschaft der von ihm vorgestellten Tragödien, die dem Leser gerade schlechte Könige in der Funktion von Negativbildern vorführen.

Melanchthon unterstreicht seine Intention, indem er England und Edward VI. die traditionsgeschichtliche Verantwortung vor Augen führt, aber jetzt ausschließlich das christliche Kulturgut hervorhebt:

*Ut autem olim cum Gotthi & Vandali Ecclesias in Gallia & Germania vastassent, religio & literarum doctrina rursus ex Britannia vestra in has regiones importata est, ita si nunc possessionem doctrine tueberis, aliquanto post et literas & religionis puritatem Anglia Ecclesijs multarum gentium restituet.* (A7)

Dabei lässt er den Werdegang der christlichen Kultur mit ihrem Schriftgut<sup>760</sup> Revue passieren. Die Stämme der Goten<sup>761</sup> und Vandalen, die zur Zeit der Völkerwanderung<sup>762</sup> (*olim*) für die Unbildung standen, vor der Melanchthon seine Zeit warnt: *Dissipantur in alijs regionibus Academiae, & magna barbaries, magnae tenebrae secuturae videntur* (A6), drohten aufgrund ihrer Plünderungen von Kirchen in Gallien und Germanien die Entwicklung des Christentums in Europa zunichte zu machen. Erst England habe vielen Völkern die christlichen Güter wieder zurückgebracht.

Melanchthon schließt seinen Brief an König Edward VI. mit einer Apostrophe an diesen. Er bezieht sich generell auf dessen Verantwortung für die Bildung, hofft auf das Vertrauen Ausländern gegenüber und attestiert ihm allgemeines hohes Ansehen, nicht ohne zuvor darauf

---

<sup>760</sup> Vgl. WOLFRAM, HERWIG, *Origo et religio* (Ethnic traditions and literature in early medieval texts 3), 1994, S. 19-38.

<sup>761</sup> Vgl. WOLFRAM, HERWIG, *Die Goten, Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts, Entwurf einer historischen Ethnographie*, 4. Auflage, München 2001, S. 199 ff.

<sup>762</sup> Vgl. POHL, WALTER, *Die Völkerwanderung, Eroberung und Integration*, Stuttgart – Berlin – Köln 2002, S. 86 ff. Vgl. MARTIN, JOCHEN, *Spätantike und Völkerwanderung*, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, München 1995, S. 29-60, S. 34, 37, 39, 44.

aufmerksam gemacht zu machen, dass die von Melanchthon übersandte Arbeit in bescheidener Nacharbeit entstanden sei (A6):

*Hanc igitur tenuem lucubrationem eo accipies, quia hoc consilio tibi inscripta est, ut simul tibi curam tuendarum literarum etiam exteros homines commendare scias, quod regi gloriosum esse non dubium est, quia significat magnam esse de eo apud alios virtutis opinionem. Bene Vale.*

### 7.3. De auctoribus tragoediae

Bevor Melanchthon sich in seinen Prologen<sup>763</sup> den jeweiligen Tragödien von Sophokles<sup>764</sup> zuwendet, skizziert er im Anschluss an den Prolog zum Gesamtwerk in einer kurzen Übersicht die Charakteristika der berühmten griechischen Tragödiendichter. Diesen zusätzlichen Prolog richtet er an seinen Freund Joachim Camerarius. Die Darstellung trägt die Überschrift 'De auctoribus tragoediae'. In chronologischer Folge bezeichnet er Aischylos, Sophokles und Euripides<sup>765</sup> als die drei herausragenden antiken Tragödiendichter: *Autores fuere Tragoediae tres eximij, Aischylos, Sophocles, Euripides.*

Aischylos habe als der Älteste von allen auf Bacchus' Geheiß seine Stücke mit für die Bühne bestimmten Figuren von verschiedenen Eigenschaften und entsprechender Anmut erschaffen: *Aischylus horum antiquiss. iussus per quietem a Baccho Tragoedias componere, ut aiunt, scenam personarum varietate & decore instruxit.* Das Bild von Bacchus<sup>766</sup> als mythologischem Auftraggeber für das Schreiben der Stücke und die Wandlung der literarischen Figuren in Theaterschauspieler (*scena*) zeigen hier die unmittelbare Intention der Tragödie im

---

<sup>763</sup> Die Anordnung der Prologe zu Sophokles' Tragödien ist bei Melanchthon eine andere als bei Sophokles. Eine schnelle Übersicht bietet die erste Umschlagseite der von Philipp Melanchthon verfassten „Interpretatio Tragoediarum Sophoclis“ von 1549 (Mikroficheausgabe). Hier sei der vollständige und aufschlussreiche Untertitel wiedergegeben und im Anschluss die Reihenfolge der von Melanchthon behandelten Tragödien: „Interpretatio Tragoediarum Sophoclis“ *ad utilitatem iuventutis quae studiosa est Graecae Linguae edita a Vito Winshemio.* – Tragoediarum nomina: Ajax Flagellifer, Electra, Oedipus Tyrannus, Antigone, Oedipus Coloneus, Trachiniae, Philoctetes. Vgl. dazu die Anordnung bei Sophokles, in deutscher Bezeichnung, in: Sophokles, Dramen, WILLIGE, WILHELM (Hg.), 3. Auflage, Zürich 1995, Inhalt: Aias, Die Trachinierinnen, Antigone, König Oidipus, Elektra, Philoktetes, Oidipus auf Kolonos, Die Satyrn als Spürhunde. Besonders auffällig ist, dass Melanchthon das Satyrspiel nicht beachtet hat. Ihm ging es ausschließlich um eine Auseinandersetzung mit den sophokleischen Tragödien. Zu den ἸΧΝΕΥΤΑΙ vgl. KRUMREICH, RALF und PECHSTEIN, NIKOLAUS u. a. (Hgg.), Das griechische Satyrspiel, Darmstadt 1999. Diese Ausgabe bietet den griechischen Text, die Übersetzung und Informationen zum Stück.

<sup>764</sup> Vgl. LLOYD-JONES, HUGH und WILSON, NIGEL G., Sophocles, Oxford 1990. Vgl. WILLIGE, WILHELM (Hg.), Sophokles, Dramen, Griechisch und Deutsch, überarbeitet von BAYER, KARL, 3. Auflage, Zürich 1995. Vgl. SCHADEWALDT, WOLFGANG, Frankfurt am Main – Leipzig 1974-2000: Im Insel-Verlag sind in dieser Zeit zu sämtlichen Tragödien von Sophokles nebst Übersetzungen auch Aufsätze von SCHADEWALDT ediert worden. Daher keine Titelangabe.

<sup>765</sup> PEPLINSKI, CHRISTINA, Normatives und normwidriges Verhalten bei Aischylos, Sophokles und Euripides, dargestellt an ausgewählten Dramen, Erlangen – Jena 1994.

<sup>766</sup> Zur Bedeutung der Gottheit vgl. auch JENS, WALTER, Nachdenken über Antigone, in: Sophokles Antigone, GREVE, GISELA (Hg.), Tübingen 2002, S. 9-24, S. 9.

Rahmen eines Ursache-Wirkungsschemas, das Melanchthon konstruiert: Bacchus als feierner Gott und Auftraggeber und die praktische Umsetzung des Stücks – so Melanchthon – lassen den feierlichen Unterhaltungswert in der Dichtung für den Zuschauer erkennen und die Notwendigkeit praktischer Anwendung. An dieser Stelle zeichnet Melanchthon ein anderes Bild von seinem Verständnis für den Sinn und Zweck der Tragödie. Nicht nur die Mahnung zu ernsthafter Sittlichkeit, die er in dem Prolog zu dem Gesamtwerk vorwiegend hervorgehoben hat, sondern auch die Theateraufführung als festliches Ereignis sieht er nunmehr als wesentlichen Bestandteil der Tragödiendichtung. Die besondere Vorbildfunktion bei Aischylos selber liegt für Melanchthon in dessen doppelter Berufung. Er sei nicht nur ein guter Poet gewesen, sondern auch ein tapferer Krieger<sup>767</sup>. Als Beispiel führt er die Schlacht bei Marathon an, wo er Ruhm erlangte: *Ipse non poëta solum bonus, sed bellator etiam fuit, fortitudinis laudem Marathonio proelio adeptus.*

Darüber hinaus unterstreicht Melanchthon die Qualität literarischer Bildung, indem er auf die beiden Kategorien hinweist, für die in der durch Euripides vertretenen Tragödie die Rhetorik und die Philosophie stehen, und er hebt in diesem Zusammenhang die hohe Qualität von Euripides' Bildung hervor, die er in seine Tragödiendichtung einfließen ließ: *Euripides & Rhetores & Philosophos inque primis Anaxagoram audiverat.*

Nachdem Melanchthon auf die chronologische Folge der jeweiligen Lebenszeitspanne der drei Tragödiendichter aufmerksam gemacht hat, vergleicht er die Leistung der zeitlich auf Aischylos folgenden Tragiker Sophokles und dann Euripides und gelangt zu der Ansicht, dass obwohl Sophokles und Euripides die im Vergleich zu dem hochgelehrten Aischylos jüngeren Dichter waren, die literarische Gattung der Tragödie noch anspruchsvoller gestalteten: *Huic aetate inferiores Sophocles & Euripides elegantiora poemata fecerunt.* Diese Bewertung der Leistungen der Tragödiendichter teilt Melanchthon mit Aristophanes<sup>768</sup>, der vor allem Euripides wegen seiner Gelehrtheit<sup>769</sup>, der klaren, geistreichen und inhaltlich gewichtigen

---

<sup>767</sup> Für die Umsetzung dieser Komponente in der Dichtung vgl. METTE, HANS, Aischylos und das Problem des Krieges, in: Aischylos und Pindar, Studien zu Werk und Nachwirkung, SCHMIDT, ERNST (Hg.), Berlin 1981, S. 154-160. Vgl. KUCH, HEINRICH, Der Dichter und die Demokratie, Bemerkungen zu Aischylos, in: Aischylos und Pindar, Studien zu Werk und Nachwirkung, SCHMIDT, ERNST GÜNTHER (Hg.), Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 19, Berlin 1981, S. 135-144.

<sup>768</sup> Vgl. Aristophanes, BATPAXOI (Frogs), The Comedies of Aristophanes, Vol. 9, edited with Translation and Notes by Alan H. Sommerstein, Nottingham 1996, V. 1391. Trotz seiner sonst üblichen Kritik an Euripides (zum Beispiel V. 1177 ff.) bringt er Euripides hier in Verbindung mit der Bedeutung menschlicher Rede und der rhetorischen Relevanz für die dramatische Gestaltung. Zu der eigentlichen Rolle von Euripides bei Aristophanes vgl. MACDOWEL, DOUGLAS M., Aristophanes, Frogs, in: Aristophanes und die alte Komödie, Band 265, NEWIGER, HANS-JOACHIM (Hg.), Darmstadt 1975, S. 364-375, insbesondere S. 367 f. Vgl. auch BUXTON, RICHARD, Persuasion in Greek tragedy, A study of Peitho, Cambridge 1982.

<sup>769</sup> Vgl. NEUMANN, UWE, Gegenwart und mythische Vergangenheit bei Euripides (Hermes Einzelschriften 69), Stuttgart 1995, S. 9-32.

Darstellung lobt: *Quorum ille gravior simpliciorque putatur, hic versutior & disertior. Atque ad hunc modum Aristophanes illos ἐχαρακτήρισε.*

Obwohl Melanchthon Aristophanes als Komödiendichter schätzt, betont er für die Zeit der Antike den damals noch niedrigen Stellenwert der Komödie, die bei vielen Zuschauern auf Ablehnung stieß, da die Komödiendichtung aufgrund ihrer nach vormals antiker Auffassung niederen literarischen Herkunft für ruhmlos gehalten wurde. Er zeichnet diesen Vergleich als Pendant zu der Tragödie, für die er synonym Euripides als Vertreter angibt: *Huic obiecta ignobilitas generis fuit a comicis, quod multi refellerentur.* Neben dem Hinweis auf die große Anzahl der von Euripides verfassten Tragödien hebt Melanchthon zugleich dessen fünffache Auszeichnung mit der Palme für die Dichtung hervor, die der Tragiker viermal zu seinen Lebzeiten erhielt: *Fabulas edidit, ut alij septuaginta quinque, ut alij nonaginta tres. Palmam quinquies obtinuit, atque adeo quater in vita tantum: nam quinta iam defuncta vita obtigit,* und für Sophokles entwirft er zum rühmenden Andenken einen überlieferten Mythos, der diesen als in der Unterwelt wiederauferstandenen Dichter zeichnet. Nach seinem Tod durch die Truppen von Sparta habe ihm Dionysos assistiert und ihm aufgetragen, als unter den sterblichen Seelen in der Unterwelt Wandelnde eine neue Ära dichterischen Gesangs zu erschaffen: *Hoc mortuo cum esset hostilis exercitus Lacedæmoniorum in Attica, videre visum Ducem tradunt assistentem sibi dormienti Bacchum mandare, ut convenientibus inferiis prosequeretur Novam Sirena[m].* So habe man nach der Kenntnis von seinem Tod über ihn selbst und seine Dichtung gedacht: [...] *hoc illum cognita morte poëte, de ipso & poëmatis eius interpretatum.* Als Klimax zu diesem ‘Enkomion’ vergleicht Melanchthon Sophokles, nach der Gleichsetzung seiner Dichtung mit dem Gesang der Sirenen: *Solent autem orationum vim laudantes cum Sirenum cantibus conferre,* mit dem von Valerius Maximus gehuldigten Anakreon<sup>770</sup>. Unter Verweis auf die Stelle bei Valerius überträgt Melanchthon das Lob für

<sup>770</sup> Vgl. Maximus, Valerius, [Facta et dicta memorabilia] Memorable Doings and Sayings, 2 Vol., edited and translated by SHAKLETON BAILEY, D. R., Cambridge, Massachusetts, London 2000, Vol. 1, IX, 12, 7 und 8. Valerius’ Ansinnen lässt sich nur in Verbindung mit dem Abschnitt über Pindar nachvollziehen: (7) *At Pindarus cum in gymnasio super gremium pueri, quo unice delectabatur, capite posito quieti se dedisset, non prius decessisse cognitus est quam gymnasiarcho claudere iam eum locum colente nequiquam excitaretur. Cuiquidem crediderim eadem benignitate deorum et tantum poeticae faciundae et tam placidum vitae finem attributum.* (8) *Sicut Anacreonti quoque, quem usitatum humanae vitae modum supergressum passae uvae succo tenues et exiles virium reliquias foventem unius grani pertinacior in aridis faucibus mors absumpsit.* Die Assoziation Melanchthons mit diesem Textabschnitt entspricht nicht dem eigentlichen Inhalt dessen, was Melanchthon in seinem Vergleich zum Ausdruck bringen wollte. Die göttliche Gnade für Anakreon, der an dem Kern einer [süßlich] saftigen Weintraube erstickte, bezieht sich bei Valerius auf die Leichtigkeit des Todes, die einem begabten Dichter gebührt. Anakreons Dichtung kann daher mit Bezug auf diese Stelle nicht mit der süß-lieblichen Honigbiene als Pseudonym für Sophokles’ gelungene Dichtung verglichen werden. Da Melanchthon aber eine große Dichte an klassischem literarischem Wissen hatte und weitgehend aus dem Kopf zitierte, mag ihm hier ein Irrtum passiert sein, zumal dies die einzige Stelle bei Valerius ist, in der Anakreon erwähnt wird.

Anakreons Lyrik auf die tragische Dichtkunst von Sophokles, indem Melanchthon ihn als attische Biene bezeichnet: *Invenio & μέλιταν ἄττικην, hoc est, Atticam apiculam nominatum, deque morte eius tradi, quod Anacreonti Valerius attribuit.*

## 7.4. Melanchthons Prologe zu den einzelnen Tragödien

### 7.4.1. Der literarische und historische Bezugsrahmen

Melanchthon knüpft hier an den in 'De auctoritatibus tragoediae' gezeichneten historischen Bezugsrahmen an und hebt darüber hinaus die Bedeutung von Sophokles' Poesie für den Staat mit seinen Institutionen hervor<sup>771</sup>. Er rühmt Sophokles in zeitlich genauer Eingrenzung für dessen Verdienste im Peloponnesischen Krieg<sup>772</sup>, wo er als einer der beiden Anführer wirkte und zugleich als Dichter im Zenit seines Wirkens für Athen stand. Er habe sich in besonders hohem Maße für die Heimat verdient gemacht: *Sophocles Tragoediarum scriptor Athenis floruit tempore belli Peleponesiaci, in quo bello & unus ex ducibus fuit, & res magnas pro patria gessit.*<sup>773</sup> In dem Jahr der Eroberung Athens durch Lysander starb Sophokles. Ein halbes Jahrhundert später trat der Makedonenkönig Philipp II. in Erscheinung. Der eigentlich selbstverständliche Hinweis auf Alexander den Großen als Philipps Sohn<sup>774</sup> lässt schließen, dass Melanchthon durch die Einbettung der Persönlichkeit Sophokles' in die Zeit der historisch wichtigen Ereignisse – der Eroberung Athens und der Erwähnung einer neuen großen geschichtlichen Ära in Makedonien – Alexander besonderes Gewicht beimisst: *Et eo ipso anno mortuus dicitur, quo urbs Athenarum a Lysandro capta est, annis circiter 50 ante tempora Philippi Macedonis, qui fuit pater Alexandri magni.*

Im Besonderen hervorzuheben sind Melanchthons Ausführungen zur Dichtung<sup>775</sup> im Prolog zu Sophokles' 'Antigone'<sup>776</sup>. In Sophokles' 'Antigone' wird sowohl Trost gespendet als

---

<sup>771</sup> Vgl. CALDER, WILLIAM, Sophokles' Political Tragedy, Antigone (Greek and Roman Drama Bibliography, University of Saskatchewan 9), 1968, S. 389-407. Vgl. SOURVINOUIWOOD, CHRISTIANE, Assumptions and Creating of Meaning. Reading Sophocles' Antigone (Journal of Hellenic Studies 109), 1989, S. 134-148.

<sup>772</sup> Vgl. STRAUSS, BARRY S., Athens after the Peloponnesian War, London 1986, S. 179-182.

<sup>773</sup> Vgl. Melanchthon, Antig., S. 181.

<sup>774</sup> PFROMMER, MICHAEL S., Alexander der Große, Auf den Spuren eines Mythos, Mainz am Rhein 2001 und BENGSTON, HERMANN, Philipp und Alexander der Große – Der Begründer der hellenistischen Welt –, München 1985.

<sup>775</sup> Vgl. PFEIFFER-PETERSEN, SABINE, Konfliktstichomythien bei Sophokles: Funktion und Gestaltung, Wiesbaden 1996. Die einzelnen stereotypen Teile der Tragödie behandelt Aristoteles in seiner Poetik, Kap. 12. Vgl. ZIERL, ANDREAS, Affekte in der Tragödie. Orestie, Oidious Tyrannus und die Poetik des Aristoteles, Berlin 1994. Zur Textausgabe: Aristoteles, De arte poetica (Poetics), Rearranged, abridged and translated for better understanding by the general reader, HAMMOND, NICHOLAS GEOFFREY (Hg.), Copenhagen 2001. Allgemein dazu: JENS, WALTER (Hg.), Die Bauformen der griechischen Tragödie (Poetica Beihefte 6), München 1971.

<sup>776</sup> Vgl. Melanchthon, Prol., Soph. Antig., S. 81 ff. Vgl. LANDFESTER, MANFRED, Über Sinn und Sinnlosigkeit menschlichen Leids in den Tragödien des Sophokles. Zum Erkenntnisfortschritt in der neueren Sophoklesforschung (Antike und Abendland 36), 1990, S. 53-66. Vgl. BOLLACK, JEAN, Le garde d'Antigone et son



auch Bilder<sup>777</sup> für die politischen Ereignisse präsentiert. Diese sind in Dialogform rhetorisch gestaltet und handeln von bedeutenden Geschehnissen, die über die Lenkung des Staates Aufschluss geben. Dabei stellt sich auch die Frage nach der Gewichtung von religiöser und politischer Verpflichtung<sup>778</sup> gegenüber der Gesetzlichkeit von Herrscher und Beamtenapparat<sup>779</sup>, über welchen der König seine Verfügung durchsetzt<sup>780</sup>. Während in Sophokles' 'Antigone' der König Kreon unter diesen Gesichtspunkten von Melanchthon kritisch hinterfragt wird<sup>781</sup>, so ist der literarische Aspekt in der Tragödie 'Oidipus Coloneus' der Perspektivenwechsel von einem einstmals herrschenden König zu dem nach Gnade suchenden Außenseiter. Auch der gefallene König wird bei Sophokles berücksichtigt und gleichsam werden dessen verlorene Rechte beklagt, so dass nach Melanchthons Verständnis auch der, der Unrecht verübt hat, generell ebenso das Recht in Anspruch nehmen kann, gerecht behandelt zu werden, wenn er sich in einer misslichen Lage befindet. Hierbei definiert Melanchthon nicht den graduellen Unterschied zwischen dem Handeln von Kreon und der ahnungslosen Tat von Oidipus gegenüber seinen Eltern: *Et hac fabula videtur suae domus & senectutis suae fortunam deplorare. Introducit enim Oedipum [...] varique vexatum [...] ob impietatem erga parentem, & et defensum ab alienis adversus suorum inurias.*<sup>782</sup>

Als besonderen Glanzpunkt versteht Melanchthon die sprachliche Gestaltung der Tragödie. Doch nicht nur die Verständlichkeit und Liebenswürdigkeit des sprachlichen Ausdrucks lobt er und vergleicht Sophokles' sprachliche Leichtigkeit mit einem Schwanengesang (*Cygnecantio*), sondern er begründet am Beispiel dieser Tragödie auch, welcher Faktor das Gelingen dieser sprachlichen Leistung begünstigt. Durch das fortgeschrittene Alter des Autors reife auch der Stil der Rhetorik. Die Weisheit des Dichters drücke sich zudem in der Kenntnis um

---

message, in: BIERL, ANTON und MOELLENDORF, PETER VON (Hgg.), Orchestra, Festschrift für H. Flashar, Stuttgart, Leipzig 1994, S. 119-128. Vgl. RIEMER, PETER, Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit, in: Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1991.

<sup>777</sup> Vgl. BONA, GIACOMO, Note all' Elettra di Sofocle, La Polis e il suo teatro a cura di Corsini Eugenio, in: Saggi emateriali univ. VII, Serie antichita e tradizione class. VI, Padua, 1986, S. 75-102.

<sup>778</sup> Vgl. HESTER, DONALD, Law and Piety in the „Antigone“ (Wiener Studien 14), 1980, S. 5-9. Vgl. SZLEZAK, THOMAS ALEXANDER, Bemerkungen zur Diskussion um Sophokles, Antigone 904-920 (Rheinisches Museum 124), 1981, S. 108-142. Vgl. CERRI, GIOVANNI, Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull' Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripidi, Napoli 1979, S. 43 ff.

<sup>779</sup> Vgl. KUCH, HEINRICH, Zur Dialektik von Individuum und Gesellschaft in der griechischen Tragödie (Philologus 125), 1981, S. 168-177.

<sup>780</sup> Vgl. Melanchthon, Antig., S. 181: *Eius fabulae imagines quaedam sunt consolationum & rerum politicarum, quarum unaquaelibet continet aliquas insignes disputationes de rebus magnis & gravibus, quae in gubernatione Rerumpublicarum incidunt. Ut in Antigone praecipua quaestio est, utrum religioni & pietati oboediendum sit, etiam id Tyrannum vel Magistratus prohibeant.*

<sup>781</sup> Vgl. LEFÈVRE, ECKARD, Die Unfähigkeit, sich zu erkennen, Sophokles' Tragödien, Köln 2001, S. 87-98. Vgl. allgemein SAUER, RALPH, Charakter und tragische Schuld, Untersuchungen zur aristotelischen Poetik unter Berücksichtigung der philologischen Tragödien-Interpretation (Archiv der Geschichte für Philosophie 46), 1964, S. 17-59.

<sup>782</sup> Melanchthon, Prol., Oidip. Col., S. 233.

die Beschaffenheit der Verhältnisse aus. Melanchthon unterstreicht diesen Gesichtspunkt mit der philosophischen Formel *natura rerum*.<sup>783</sup> Er empfindet die tragische Geschichte als realitätsnahe Darstellung und sieht die Sentenzen in dieser Tragödie als Lebensanleitung. Das Verdienst von Sophokles liegt dabei auch in seiner Erfahrung als Staatsmann:

[...] *hoc est Cygnea cantio. Sententiae vero & cogitationes tranquilliores ac gravior*  
*hic sunt, & omnia plena [...] gravissimis vitae praeceptis [...] ac longo insuper usu*  
*rerum exercitatum in Senatu [...].*<sup>784</sup>

Der Niedergang des Oidipus beschreibt das tragische Schicksal eines Königs. Doch nicht nur Könige, sondern auch Helden kommen bei Sophokles zu Wort. Am Beispiel von Herkules in den 'Trachiniae',<sup>785</sup> lässt er diese mythologische Ikone zugrunde gehen. Im Vergleich zu Oidipus resultiert Herkules' Verderben ebenfalls aus einem Missverständnis. Diese tragische Komponente faszinierte auch die Periode der klassischen Latinität. In seinem Argumentum zu den 'Trachinierinnen' betont Melanchthon daher gerade zu Anfang die Rezeption bei Ovid, der die Tragik dieser Figur der antiken Tragödie im Licht seiner Heldentaten schildert<sup>786</sup>. Auch diese Tragödie überzeugt Melanchthon durch den dichterischen Klang der Reden und die berühmten, sprichwörtlich gewordenen Glanzpunkte: *Debet vero haec fabula nobis esse charior, cum propter orationis splendore, magnificentiam, ac multa praeclara lumina.*<sup>787</sup>

Diese werden auch von Cicero übernommen, indem er sie zitiert. Melanchthon verweist als Beispiel auf die Tusculanen<sup>788</sup>. Dabei lobt er die von Cicero geleisteten Übersetzungen griechischer Sentenzen aus den Tragödien in das Lateinische. In gleicher Weise überträgt er das Lob für diese Form der Rezeption bei Cicero auf das Vorhaben von Übersetzungen griechischen Schriftgutes in das Lateinische insgesamt. Auf diese Weise hebt Melanchthon seine Leistung und sein eigenes Bemühen hervor, wenn auch erst spät am Ende seiner einführenden Darstellung zu den 'Trachiniae'.<sup>789</sup>

<sup>783</sup> Melanchthon, Prol., Oidip. Col., S. 233, S. 234: *Iam & hoc operę precium est, illius apiculae Atticae, sic enim Sophokles vocaverunt, iam senescentis vocem audire & et videre quomodo in senibus oratio maturescat, hoc est simplicior, dulcior, & naturae rerum vicinior ac similior efficiatur.*

<sup>784</sup> Melanchthon, Prol., Oidip. Col., S. 234 f.

<sup>785</sup> Vgl. WINNINGTON-INGRAM, REGINALD PEPYS, Sophocles, An Interpretation, Cambridge 1980, S. 83. WINNINGTON-INGRAM hält Herkules hier für „one of the most unpleasant characters in Greek tragedy“.

<sup>786</sup> Vgl. Melanchthon, Prol., Soph. Trach., S. 303: *Haec fabula uberrime descripta est ab Ovidio, lib. 9. Metamorphoseon. Continet autem postremum actum rerum Herculis, quem inter Heroas primo loco collocavit antiquitas, & attribuit ei summam rerum gestarum gloriam.* Vgl. Ovidius, Metamorphoses, edidit W. S. ANDERSON, Leipzig 1985, IX, V. 139-210.

<sup>787</sup> Melanchthon, Trach., S. 307 f.

<sup>788</sup> Vgl. Cicero, Marcus Tullius, Tusculanarum disputationum libri V, DREXLER, HANS (Hg.), Milano 1964, II, 20-25.

<sup>789</sup> Melanchthon, Trach., S. 307 f.: [...] *tum vero quod Cicero 2. lib. Tuscul. Questionum, quedam ex ea in Latinam linguam convertit, quae nobis illustre exemplum esse possunt, ex quo dicamus, quomodo ex Graecis Latina sint facienda, & quam in vertendo formam probarint verteres. Est vero ipso Cicerone teste, non aliud utilius aut fructuosius loca ex Graecis Authoribus in Latinum sermonem transferre. Ad quam rem quid*

In dem im Anschluss an die ‘Trachiniae’ verfassten Prolog zum ‘Philoktet’ fährt Melanchthon fort mit der Nennung Ovids als Rezipienten auch dieser Tragödie und gibt unter Angabe der Namen der drei Hauptakteure in diesem Stück – Philoktet, Odysseus und Neoptolemus – als Belegstelle das 9. Buch der Metamorphosen an: *Philoctetes filius Paeantis, amicus & comes Herculis, qui ab Hercule exoratus in monte Oeta ipsius rogo flammam, ut est apud Ovid. Lib. 9.*<sup>790</sup>

#### 7.4.2. Ethische und gesellschaftliche Aspekte

In dem Prolog zu ‘Aiax’ stellt Melanchthon fest, dass Sophokles ein betont politischer Autor sei<sup>791</sup>. Vom Drama ‘Aiax’ ausgehend schreibt Melanchthon, dass in jedem der von Sophokles verfassten Theaterspiele bedeutende Stellen auf Erfahrungen im öffentlichen Leben zurückzuführen seien: *Sophocles plane politicus scriptor est, qua re singulae eius Fabulae aliquem insignem locum communem ex vita politica tractant.*<sup>792</sup> Mit Bezug auf ‘Aiax’ unterscheidet Melanchthon die zwei Arten menschlicher Vertreter, von denen die Welt regiert werde: Die einen gehören zum Heereswesen, die anderen zum Senat: *Ut in Aiace conferentur inter se illa duo genera hominum, a quibus gubernatur mundus, nempe Militare & Senatorium.* (S. 1) Diese Aussage findet sich auch in den ‘Enarrationes’. Doch in diesem Prolog ergänzt Melanchthon die Vorstellung von dem permanenten Konfliktpotential, das zwischen diesen beiden herrschenden Klassen vorliegt. Dieser Konflikt sei symptomatisch für die Bilder, die gerade in dieser Tragödie gezeichnet werden: *Colliduntur vero hæc duo genera hominum inter se in ipsa gubernatione, & perpetua sunt inter eos certamina, quorum certaminum imago quaedam in hac tragoedia pingitur.* (S. 1) Die bei Sophokles vorausgesetzte Ursache für diesen Streit konkretisiert Melanchthon am Beispiel der beiden Hauptdarsteller dieses Stücks und hebt die Begebenheit hervor, dass die Figuren Odysseus und Aiax – der eine als Senator, der andere als griechischer Heerführer – herausragende Verdienste für ihre Heimat erworben haben<sup>793</sup>; aber nur einem, dem Staatsmann, wurde offiziell Anerkennung zuteil: *Aiax enim vir ingentis spiritus, & inter tot Principes Graeciae militaribus factis praecipue clarus, cum Ulysse*

---

*conferat Sophocles experiuntur hi, qui in eo evolvendo operam ponent, & illustrioribus locis vertendis sese exercebunt.*

<sup>790</sup> Melanchthon, *Philoc.*, S. 356 f.

<sup>791</sup> Vgl. EUCKEN, CHRISTOPH, Die thematische Einheit des Sophokleischen Aias (Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 17), 1991, S. 119-133.

<sup>792</sup> Melanchthon, *Prol. Aiax*, S. 1.

<sup>793</sup> Vgl. MOELLENDORF, PETER von, Die Konstruktion von Helden, Rezeptionslenkung durch Intertextualität im Aias des Sophokles, in: SCHMIDT, STEFAN und VON DEN HOFF, ROBERT (Hgg.), *Konstruktion von Wirklichkeit, Bilder im 5. und 4. Jahrhundert*, im Druck.

*Senatore vel Cancellario certat de gloria rerum gestarum & vincitur.*<sup>794</sup> Daher ist das gemeinsame Streben für dieselbe Sache oder Idee dieser beiden menschlichen Genera dann in ihrer Harmonie unterbrochen, wenn Interessenskonflikte ausbrechen. Der Konflikt wird bei Sophokles durch die Übergabe der herkuleischen Waffen an Odysseus exemplifiziert. Diesen symbolischen Akt in der Tragödie nimmt Melanchthon zum Anlass, Ajax' Verhalten kontrastierend zu dem des Odysseus zu bewerten.

In der Folge stellt Melanchthon wesentliche Untugenden, welche durch die Reaktion von Ajax<sup>795</sup> deutlich werden, dem tugendhaften Charisma des Odysseus gegenüber. Melanchthon bezieht hier gezielt Stellung gegen das Genus militärischer Helden, indem er mit Blick auf die Darstellung bei Sophokles signalisiert, dass, indem Melanchthon von Ajax auf den Soldaten schließt, für dieses Genus das Streben nach Ruhm typisch sei. Hinzu kommen die Negativ-eigenschaften Ehrsucht (*ambitio*), Eitelkeit (*contumacia*) und das Unvermögen, Entscheidungen zu akzeptieren (*impatientia*). Diese Axiome für eigenes Missverhalten seien charakteristisch für viele hochgestellte Personen: *In Aiace, hoc est, homine militari, describitur immensa gloriae cupiditas, sive ambitio, & contumacia, ac impatientia repulsae, quibus vitiis plerumque obnoxii sunt homines magnanimi.*<sup>796</sup> Das Gegenteil – so Melanchthon – verkörpert Odysseus, dessen Habitus die Besonnenheit (*modestia*) ist, eine Haupttugend, wie sie Melanchthon in seinem Aristoteles-Kommentar bereits hervorhob. Diese Eigenschaft wird bei Odysseus flankiert durch das besonders duldsame Verhalten gegenüber dem unrechtmäßig handelnden Feind<sup>797</sup> Ajax und durch die Zügelung möglicher Rachsucht. Diese Fähigkeiten nennt Melanchthon besonders lobenswert, auch um des Friedens willen, den er symbolisch mit dem Begriff *Toga* umschreibt; dieser Begriff steht zugleich ambivalent auch für den edlen Staatsmann. Diese Tugenden werden als eine notwendige Voraussetzung für einen guten Vertreter des Staates<sup>798</sup> bezeichnet.

Doch neben der Milde des Gerechten gegenüber dem Ungerechten verweist Melanchthon in dem Prolog zu dem Theaterstück ‚Elektra‘<sup>799</sup> ähnlich wie in den ‚Enarrationes‘ auf die Wirkungsmacht des Strafgerichtes Gottes. Dabei betont Melanchthon den stoischen Charak-

<sup>794</sup> Melanchthon, Ajax, S. 181 f.

<sup>795</sup> Vgl. LEFÈVRE, ECKARD, Die Unfähigkeit, sich zu erkennen, Sophokles' Ajax (Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 17), 1991, S. 91-117.

<sup>796</sup> Melanchthon, Ajax, S. 2.

<sup>797</sup> Vgl. EVANS, JAMES, A Reading of Sophocles' Ajax (Quaderni Urbinati di Cultura Classica 38), 1991, S. 69-85.

<sup>798</sup> Melanchthon, Ajax, S. 53: *In Senatore vero, hoc est, in Ulysse, modestia in rebus secundis describitur, & compatiencia in calamitate inimici, ac moderatio in cupiditate vindictae. Hae sunt laudatissime virtutes Toge, quibus in gubernatione maxime opus est.*

<sup>799</sup> RINGER, MARK, Electra and the Empty Urn, Chapel Hill 1998, S. 127-212. Darin enthalten sind auch Interpretationen zu den anderen Tragödien von Sophokles.

ter<sup>800</sup> dieser Tragödie<sup>801</sup>. Die göttliche Verhängung von Strafen belegt Melanchthon mit Geschichten aus der Mythologie und den resultierenden Erzählungen, an deren Ende jeweils die Strafe steht. Als Beispiel für die Ereigniskette (*tela*) wählt er erst den herkuleischen Kampf mit der Schlange und verweist auf die sich daraus ergebenden Handlungen, deren Opfer letztlich die Ungerechten sind. Dann beschreibt er die Geschehnisse, die sich aus der Ermordung von Myrtilos durch Pelops ergeben<sup>802</sup>. Auch die Situation Elektras hat eine lange Vorgeschichte, die bereits mit Pelops' Vergehen beginnt<sup>803</sup>. In diesem Kontext wird in Sophokles' Elektra Iustitia personifiziert: „Wenn ich Seherin nicht ohne Verstand bin, nicht verlassen von klugem Sinn, meldet jetzt ihr Kommen Gerechtigkeit: die trägt in den Händen Strafgewalt.“<sup>804</sup> Die Frage nach der Rechtmäßigkeit<sup>805</sup> einer privaten Vergeltungsmaßnahme lässt Melanchthon jedoch offen.

Melanchthon betont das Göttliche nicht nur in der Funktion der Straferichtsbarkeit, sondern auch als Anspruch in der Literatur. Denn in dem Prolog zu 'Oidipus Tyrannus'<sup>806</sup> definiert er mit der Formel „göttlich“ die Tragödie als sublimierte Form der Erzählung, in der es um bedeutende Sachverhalte geht<sup>807</sup>. Dabei misst er der Wendung zum Ende der Handlung besondere Bedeutung bei, da durch den Schock des grauenvollen Unerwarteten der Zuhörer erschauert. Dieser befindet sich auf Distanz, also nicht in unmittelbarer Gefahr, und nimmt somit am Schrecken aus der Ferne teil, ohne selbst betroffen zu sein<sup>808</sup>.

<sup>800</sup> Dies wird durch *contra Epicureos* ausgedrückt.

<sup>801</sup> Melanchthon, Soph. Elec., S. 37: *Haec fabula Sophoclis hanc doctrinam praecipue tractat, contra Epicureos, quod Deus res humanas curet, innocentes ac indigne oppressos respiciat, ac tandem liberet, atrocia scelera Tragicis atque horribilibus poenis vindicet.*

<sup>802</sup> Melanchthon, Elec., S. 57: *Et ostendit nobis, quantam sevisissimarum calamitatum & malorum Lernam unum aliquod atrox factum secum trahat : Et quam ex uno delicto Satanas longam atque horribilem telam scelerum & poenarum texere atque accumulare soleat. Interficit Pelops Myrtilum. At filijs ipsius alternis cedibus, sanguine, & incestis libinibus domum ac civitatem replent, haerent in poenis non ipsum tantum, sed & horum liberi, qui iisdem a furijs agitati, partim in suum sanguinem saeviunt, partim a proximis ipsi quoque trucidantur.*

<sup>803</sup> Zum näheren Verständnis des mythologischen Kontextes vgl. HEINRICH, KLAUS, Der Staub und das Denken, zur Faszination der Sophokleischen *Antigone* nach dem Krieg, in: Sophokles *Antigone*, GREVE, GISELA (Hg.), S. 25-52, hier S. 39 f.

<sup>804</sup> Sophokles' Dramen, Griechisch und deutsch, übersetzt von WILLIGE, WILHELM, Zürich 1995, S. 409 f. Vgl. Sophokles, Elektra V. 73 ff.

<sup>805</sup> Vgl. SZLEZAK, TOMAS A., Sophokles' Elektra und das Problem des ironischen Dramas (*Museum Helveticum* 38), 1981, S. 1-21.

<sup>806</sup> Vgl. BOLLACK, JEAN, Sophokles, König Ödipus, 2 Bände, Frankfurt am Main 1994. Vgl. ZIERL, ANGELIKA, Erkenntnis und Handlung im Oidipus Tyrannus des Sophokles (*Rheinisches Museum* 142), 1999, S. 127-148.

<sup>807</sup> Melanchthon, Oid. Tyr., S. 121: *Sciendum cum Tragicae fabulae complectantur imitationem rerum grandium & non levium aut vulgarium, vel ut Graeci aiunt τὼν δεινῶν potiss. laudari, quae magnam afferat expectationem exitus miserabilis, inopinanti, terribilis, ut in ipsa expositione auditores, quamquam extra pericula, tamen horrescant repraesentatione eorum, quae diximus.*

<sup>808</sup> Vgl. MANUWALD, BERND, Oidipus und Adrastus, Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' König Ödipus (*Rheinisches Museum* 135), 1992, S. 1-43.

Ebenso wie die Schockwelle, die durch ein tragisches Ereignis bei dem Zuschauer ausgelöst wird und dessen Sinne stimuliert, so ist auch die Erkenntnis von dem tiefgreifenden ethischen Aspekt die Botschaft der Tragödie. Diese in Korrelation stehenden Bezugspunkte verdeutlicht Melanchthon am Beispiel König Kreons<sup>809</sup> in Sophokles' 'Antigone'. Am Ende des Stückes (*Catastrophe*) muss dieser für sein Handeln büßen: *Plectitur vero in Catastrophe fabulae tyrannus horribiliter Plectitur vero in Catastrophe fabulae tyrannus horribiliter.*<sup>810</sup> Dabei stellt die von Melanchthon induzierte Problematik der inneren Zerrissenheit Kreons diesen vor die Wahl eines durch Argumente begleiteten ethisch motivierten Handelns und zugleich vor die Wahl der Pflicht, die für ihn notwendige staatliche Autorität zu bewahren: *Tyrannus vero opponit & religioni & caeteris argumentis, necessitatem tuendae autoritatis in imperio.*<sup>811</sup> Die zu späte Reflexion des Königs über seine Unbesonnenheit führt zu einer doppelseitigen Wende: dem Suizid seines Sohnes Haimon und seiner Gattin Eurydike und schließlich daraus resultierend zu der Erkenntnis von seinem Fehlverhalten<sup>812</sup>: *Additur ergo in fine confessio tyranni, quantum mali illi per pertinaciam & saevitiam attulerit.*<sup>813</sup> Melanchthon bewertet diese Situation<sup>814</sup> als ein Lehrstück der Pflicht gegenüber der Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit, durch welche die Verantwortung gegenüber dem göttlichen Recht (*religio*) indiziert wird. Die Wirkung dieser Botschaft wird für den Leser stilistisch durch klare Bilder und Beschreibungen unterlegt, betont Melanchthon: *Continet igitur haec fabula illustres imagines ac descriptiones officiorum iustitiae & religionis.*<sup>815</sup>

Die Diskrepanz zwischen falsch verstandener gesetzlicher Rechtsausübung und moralischer Gerechtigkeit im Handeln ist Melanchthon ein Anliegen, auch über die Tragödie hinaus deren Autor als Vorbild zu charakterisieren. Er lobt daher in dem Prolog zu Sophokles' Alterswerk 'Oidipus Coloneus' dessen Talente, die wissenschaftliche Beschäftigung und dessen Fleiß. Diese Eigenschaften treten zusätzlich zu den Tugenden hervor, und er empfiehlt diese nicht nur berühmten Ehrenmännern, sondern auch dem unbekanntem Normalbürger: *Manent ingenia senibus, modo permaneat studium & industria, nec ea solum in claris & honoratis*

---

<sup>809</sup> Vgl. LEFÈVRE, ECKARD, Die Unfähigkeit sich zu erkennen, Sophokles Antigone (Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 18), 1992, S. 89-113.

<sup>810</sup> Melanchthon, Soph. Antig., S. 182.

<sup>811</sup> Melanchthon, Soph. Antig., S. 182.

<sup>812</sup> Vgl. Sophokles, Antigone, übersetzt von WILLIGE, WILHELM, S. 273: Kreon: „Weh mir, mir! Die Schuld wird niemals von mir gelöst, wird auch nie auf andre gewälzt. Sophokles, V. 1317 ff.; Chor: Besinnung ist von den Gütern des Glücks bei weitem das höchste: man frevle nicht gegen Göttergebot!“, V. 1347 ff.

<sup>813</sup> Melanchthon, Soph. Antig., S. 182.

<sup>814</sup> Vgl. SCHMITT, ARBOGAST, Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der „Antigone“ (Antike und Abendland, Heft 1 34), 1998, S. 1-16. Vgl. FRANK, CLAUDIA, „Weder Mensch noch Gebein“, Annäherung an eine „Erfindung“, die Antigone des Sophokles, in: Deutungs-Optionen, HAAS, JOCHEN und JAPPE, GEORG (Hgg.), Tübingen 1995, S. 344-380.

<sup>815</sup> Melanchthon, Soph. Antig., S. 183.

*viris, sed in vita etiam privata & quieta.*<sup>816</sup> In dieser Tragödie selbst – so Melanchthon – werden die Gesichtspunkte vornehmlich des öffentlichen Bereichs mit dem privaten verknüpft: *Sed quemadmodum ubique solet, ita hic quoque multa politica admiscet.*<sup>817</sup>

Die Verletzbarkeit von Verträgen steht auch in diesem Kontext. Es wird vor dem Gesellschaftsvertrag gewarnt, welchen Melanchthon noch in seiner Abhandlung 'De contractibus'<sup>818</sup> als notwendig erachtete, ohne den kritischen Ansatz zu vertiefen. Aus der Unterredung zwischen Oidipus und König Theseus, die Melanchthon hier zur kurzen inhaltlichen Darstellung ausgewählt hat, wird die Problematik deutlich<sup>819</sup>. Im Rahmen der Gnade des Asyls durch König Theseus sieht sich Oidipus veranlasst, diesen vor einem allzu vertrauensseligen Bündnis mit den Boeotiern zu warnen, denn Bündnisse würden leicht verletzt, sei es, dass es sich um politische Abkommen zwischen befreundeten Königen und Städten handelt oder um private, zum Beispiel innerhalb von Familien, wo die Bindungen besonders eng seien<sup>820</sup>. Ergänzend fügt Melanchthon in dem Prolog zu Sophokles' 'Trachiniae' Begründungen für diesen unberechenbaren Faktor hinzu, vor dem es sich zu hüten gilt, und fixiert – anders als in seinem Vorwort zu Sophokles' 'Aiax' – den erfolgreichen Militaristen, der im Kampfe siegt, aber im engen heimatlichen Umkreis eine Niederlage erleiden kann: *Corruit, qui foris invictus erat, vulnere domestico, quae vulnera acerbiora sunt, & minus caveri possunt.*<sup>821</sup> Er bestätigt diese Möglichkeit am Beispiel des Scheiterns eines Ehebundes, indem er die Begierde aus Leidenschaft (*libido*), wie aus dem Tode Herkules' durch Medeiras<sup>822</sup> Geschenk hervor-

<sup>816</sup> Melanchthon Prol., Soph., Oidipus Coloneus, S. 232.

<sup>817</sup> Melanchthon, Oedip. Col., S. 233.

<sup>818</sup> Vgl. CR 16, De contractibus, Sp. 495-508.

<sup>819</sup> MÜLLER, CARL WERNER, Die thebanische Trilogie des Sophokles und ihre Aufführung im Jahre 401 (Rheinisches Museum 139), 1996, S. 193-224. Der Neudruck ist erschienen in: ders., Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte, Stuttgart – Leipzig 1999, S. 215-248. Vgl. UGOLINI, GHERARDO, L'immagine di Atene e Tebe nell'Edipo a Colono di Sophocle (Quaderni Urbinati di Cultura Classica 89, Ciceroniana – Nova Series 60), 1998, S. 35-53. Vgl. VERNANT, JEAN-PIERRE, Oedipe entre deux cités, Essai sur l'Oedipe à Colone, in: VERNANT, JEAN-PIERRE u. a. (Hgg.), Mythe et tragédie en Grèce ancienne II, Paris 1986, S. 175-211.

<sup>820</sup> Melanchthon, Oedip. Col., S. 234: *Monet enim hic Oedipus Thesea gravissimis verbis, ne foederi aut societati cum Boeotijs nimium confidat [...] levique momento saepe arcissimae coniunctiones dissilant [...], quas inter homines natura voverit esse sanctissimas, qualis sit inter parentes ac liberos.*

<sup>821</sup> Melanchthon, Trach., S. 307.

<sup>822</sup> Vgl. RIEMER, PETER, Die „ewige Deianeira“, in: BAGORDO, ANDREAS und ZIMMERMANN, BERNHARD (Hgg.), Bachylides, 100 Jahre nach seiner Wiederentdeckung (Zetemata 106), München 2000, S. 169-182. Vgl. ARMONI, CHARIKLEIA, Liebestränke und Giftmord, die Gestalt der Deianeira in den Trachiniae des Sophokles, Göttingen 2001.

geht<sup>823</sup>, als Negativhabitus in den Mittelpunkt dieser Überlegung stellt und somit eine enge Form der familiären Beziehung: *Libido vero illi, quae & multis alijs exitio fuit.*<sup>824</sup>

Aber auch die bei Sophokles angesprochenen außerfamiliären Bündnisse als normative Abkommen spielen eine wichtige Rolle in der Drameninterpretation Melanchthons. In dem Prolog zu 'Philoktet' verlegt er wesentliche Tugendaspekte in das Spektrum politischen Handelns und bezeichnet allgemein die dafür von Sophokles gewählte Darstellung des öffentlichen Streitgesprächs<sup>825</sup> als besonders bemerkenswert: *Diximus autem in singulis fabulis Sophocleis tractari aliquas insignes disputationes politicas.*<sup>826</sup> Diesbezüglich hebt Melanchthon zwei Gesichtspunkte in den Vordergrund: *In Philoctete quoque duo sunt praecipui loci.*<sup>827</sup> In 'Philoktet' unterscheidet Melanchthon die auf Bündnistreue angewiesenen Hauptfiguren, Odysseus und Philoktet, nach ihren Eigenschaften. Odysseus werde von Sophokles berechnende Überlegung und kluger Verstand beigemessen, dem anderen Mannhaftigkeit und Charakterstärke: *Primum inter se disputant inter se duo viri, alter consilio & sapientia, alter virtute ac robore praestans.*<sup>828</sup> Der für den Staat relevanten Handlungsfähigkeit nütze jedoch auch die Kombination der bei Philoktet und Odysseus vertretenen Haupteigenschaften nichts, wenn sie nicht von Erfolg gekrönt sei und keinen göttlichen Beistand habe<sup>829</sup>. Daher gelangt Melanchthon mit Bezug auf Sophokles zusammenfassend zu dem Ergebnis, dass drei Faktoren für erfolgreiches politisches Handeln notwendig sind: erstens vernünftige Planung, zweitens physisches Vermögen und Wirksamkeit, und schließlich erwähnt er die Notwendigkeit des Gelingens und das von höherer göttlicher Macht gewährte Glück<sup>830</sup>.

Den letzten Faktor bewertet Melanchthon als entscheidend für den Erfolg seines Vorhabens. Er unternimmt in diesem Zusammenhang den Versuch, antike und christliche Gottesvorstellungen zu vereinbaren, um so zunächst das schicksalsmächtige göttliche Wirken an sich als Schlüssel für die praktische Umsetzbarkeit einer geplanten Handlung hervorzuheben, die auf der Grundlage von Tugenden erfolgt. Deshalb stellt er Zitate aus

---

<sup>823</sup> Vgl. EFFE, BERND, Das Bild der Frau in Sophokles' Trachinierinnen, in: BINDER, GERHARD und EHLICH, KONRAD (Hgg.), Kommunikation durch Zeichen und Wort, Trier 1995, S. 229-246. Vgl. NESSELRATH, HEINZ-GÜNTHER, Herakles als tragischer Held in und seit der Antike, in: FLASHAR, HELLMUT (Hg.), Tragödie – Idee und Transformation, Stuttgart – Leipzig 1997, S. 307-331.

<sup>824</sup> Melanchthon, Trach., S. 309.

<sup>825</sup> Melanchthon, Philoc., S. 358.

<sup>826</sup> Melanchthon, Philoc., S. 358.

<sup>827</sup> Melanchthon, Philoc., S. 358.

<sup>828</sup> Melanchthon, Philoc., S. 358.

<sup>829</sup> Melanchthon, Philoc., S. 359: *Deinde tota series atque oeconomia fabule nos docet, ut consilio & viribus homines instructi sint, cum res magnas aggrediuntur, nihil tamen effici, nisi adhuc tertium ac praecipuum momentum accedat, nempe successus et auxilium a Deo.*

<sup>830</sup> Melanchthon, Philoc., S. 360: *Sapienter igitur Sophocles hac fabula nos monet, tria requiri ad res magnas perficiendas: primum, consilium ac sapientiam; deinde, vires & et efficiendi facultatem; postremo, quod praecipuum est, successum atque fortunam a Deo.*



jüngeren literarischen Gattungen begleitend zu seiner aus ‘Philoktet’ gewonnenen Erkenntnis auf gleicher Ebene nebeneinander: Er führt den Epiker Vergil und den Evangelisten Johannes in gleich bedeutender Weise an. Durch ihre Aussagen untermauert Melanchthon seinen Standpunkt: *Heu nihil invitis fas [quemquam] fidere divis*<sup>831</sup>, *Et nota est Baptistae sententia Ioannis 3. Non potest sibi homo sumere quidquam, nisi ei datum sit de caelo.*<sup>832</sup> Seine Intention besteht darin, auf der Basis der Tragödie und über die Epik den Leser zum Evangelium zu führen. Dieses Anliegen ist für Melanchthon besonders wichtig und steht am Ende seines zuletzt verfassten Prologes, den er mit einer Gebetsformel abschließt, welche die Hauptbegriffe *Deus* und *actio* umfasst und die Handlungsfähigkeit in der Gemeinschaft mit Hilfe der Einflussnahme Christi und Gottes bedeutet:

*Deus nobis per Christum pacem ac tranquillitatem largiatur, ad haec pia & honestissima studia colenda: atque studia nostra & omnes vitae actiones dirigat & gubernet, ad nominis sui gloriam, Amen.*<sup>833</sup>

#### 7.4.3. Die Bedeutung des Fatum

Melanchthons erste Bemerkung zu der Rolle des Schicksals findet man in seinem Prolog zu Sophokles’ Tragödie ‘Elektra’. Als Pendant zu der in den ‘Enarrationes’ bezeugten Wankelmütigkeit des Schicksals und dessen Einflussnahme von außen demonstriert Melanchthon hier zwei mögliche Reaktionen auf das Fatum. Dieses wird mit Blick auf die Tragödie von Melanchthon nur mittelbar in Bezug zu der göttlichen Wirkungsmacht gesetzt. Er begründet Elektras Situation<sup>834</sup> aus der Genealogie eines ursprünglichen Verbrechens heraus, für welches Elektra als eines der vielen Glieder in der Nachfolgeneration büßen müsse: *Neque adhuc finis est scelerum ac poenarum, sed ad nepotes usque tristissimae calamitates propagunt.*<sup>835</sup> Während Elektra sich dem Schicksal nicht fügen will, ergibt sich ihre Schwester Chrysothemis der Situation<sup>836</sup>.

Melanchthon beschreibt die unterschiedlichen Charakterzüge der beiden Schwestern, anhand deren er die Aitiologie für ihr Verhalten abliest. Zwei grundlegend entgegengesetzte

<sup>831</sup> Vergilius Maro, Publius, Opera recognovit, MYNORS, R. A. B., Oxford 1969, Aeneis II, V. 402.

<sup>832</sup> Melanchthon, Philoc., S. 360.

<sup>833</sup> Melanchthon, Philoc., S. 361.

<sup>834</sup> Vgl. 5.3.2.

<sup>835</sup> Melanchthon, Elec., S. 53.

<sup>836</sup> Melanchthon, Elec., S. 58 f.: *Electra, virago, & puella ingentis spiritus, scelera domus ac tyrannidem non modo non adprobare, sed ne sustinere quidem & dissimulare potest [...]. Altera soror Chrysothemis natura multo mitior, quae et si non adprobat flagitia matris, tamen praesentem calamitatem utcumque ferendam, & fortunam non irritandam esse censet.*

Eigenschaften werden dabei von Melanchthon gegenübergestellt. Während Elektra<sup>837</sup> aufgrund ihres großen Wagemuts sich gegen ihre Mutter Klytaimnestra und deren Liebhaber Aigisthos wendet, neigt Chrysothemis aufgrund ihrer um vieles milderen und nachgiebigen Haltung dazu, sich der vom Fatum bestimmten Genealogie von tragischen Ereignissen innerhalb des Familienstammbaums unterzuordnen: *Electra [...] puella ingentis spiritus [...] Altera soror Chrysothemis natura multo mitior.*<sup>838</sup> Auch ergeben sich die unterschiedlichen Verhaltensweisen aus den verschiedenen Perspektiven, aus denen die Schwestern ihr Schicksal bewerten. Daher ist die Umgangsweise mit dieser Situation von Handlungsmustern geprägt, die diesen Eigenschaften entsprechen. Melanchthon interpretiert ihr Verhalten mit eindeutigen Umschreibungen, indem er Elektra als gewaltbereit und ihre Schwester als sanftmütig bezeichnet: [...] *dumque ipsa ad leniorem partem rem trahit, altera tantum violenta consilia agitat.*<sup>839</sup>

Hierbei ergibt sich die problematische Frage nach der Qualität der Eigenschaften und ihrer Funktion: Um über das Unrecht zu triumphieren und Gerechtigkeit zu erlangen, verliert sich bei Elektra, wie aus Melanchthons Stellungnahme hervorgeht, die tugendhafte Eigenschaft des *ingens spiritus* in eine Form des Handelns, die über die Tapferkeit und somit über mäßiges Verhalten hinausgeht und in *violenta consilia* mündet<sup>840</sup>. Die zurückhaltende Chrysothemis hingegen entspricht eher dem tugendhaften Verhalten, vermag aber auf diese Weise nicht Gerechtigkeit einzufordern. Die Situation insgesamt ist verfahren, da Elektra, obwohl sie für ihr Recht kämpft, sich untugendhaften Verhaltens bedient und gegen die gottgewollte Kette von Strafen auf nachfolgende Generationen vorgeht. Auf diese Problematik geht Melanchthon in diesem Prolog nicht weiter ein, erkennt aber den Widerspruch, der sich in der Konzeption durch Sophokles selbst am Schluss des Stückes ergibt: [...] *magis enim supprimit quam explicat eam partem.*<sup>841</sup>

Am Beispiele der Tragödie 'Oidipus Coloneus' wird diese Problematik aufgelöst<sup>842</sup>. Melanchthon hebt daher in seinem Prolog zu diesem Stück die überraschende Eigenmächtigkeit des Fatums hervor, das mit der Kette vorherbestimmter Ereignisse bricht. Als nach Abschluss

<sup>837</sup> KAMERBEEK, JAN COENRAD, *The Plays of Sophocles, Commentaries V, The Electra*, Leiden 1974, S. 39. Das von Elektra empfundene Unglück, für das das Schicksal verantwortlich ist, empfindet Orest nicht. Vgl. V. 159-160.

<sup>838</sup> Melanchthon, *Elec.*, S. 58.

<sup>839</sup> Melanchthon, *Elec.*, S. 59.

<sup>840</sup> Melanchthon, *Elec.*, S. 58.

<sup>841</sup> Melanchthon, *Elec.*, S. 59.

<sup>842</sup> Vgl. BERNARD, WOLFGANG, *Das Ende des Oidipus bei Sophokles, Untersuchungen zur Interpretation des „Oidipus auf Kolonos“* (Zetemata 107), München 2001, S. 48-58. Vgl. ERBSE, HARTMUT, *Sophokles, Über die geistige Blindheit des Menschen*, in: *Festschrift Marcovich, Illinois (Classic Studies 18)* 1993, S. 57-71.

von 'Oidipus Tyrannus'<sup>843</sup> das Schicksal des schuldlos Schuldigen noch unklar war, wird diesem hier die Gnade der gütigen Gottheit zuteil, die sich nach vielen tragischen Ereignissen erbarmt und somit die verhängnisvolle *tela* unterbricht. Mit Blick auf den schicksalshaften Zyklus, der Oidipus' Lage bedingt, charakterisiert Melanchthon das Schicksal als ungerecht und betont die von Theseus<sup>844</sup> erfahrene Unterstützung. Diesen Aspekt stellt er in der lateinischen Inhaltsangabe des griechischen Argumentum zu diesem Stück heraus: *Sed dextera Thesei Iniusta fatis est vi prohibere senem.*<sup>845</sup> Doch das Asyl allein und die menschliche Hilfe des Königs von Athen bedeute noch nicht die Erlösung Oidipus' von seinem Schicksal, sondern sind lediglich eine Etappe auf dem Weg dorthin, so dass Melanchthon das Exil selbst als Teil des misslichen Fatum bewertet: *Et hac fabula videtur suae domus & senectutis suae fortunam deplorare.*<sup>846</sup> Bemerkenswerterweise unterlässt Melanchthon den Hinweis auf das apollinische Orakel, über welches Oidipus von Theseus unterrichtet wird und durch welches ihm seine Ruhestätte im Bezirk der Eumeniden versprochen wird<sup>847</sup>.

Dass aber nicht nur in der Dichtung, sondern auch in der damaligen Gegenwart die Fatum-Problematik aktuell war, beweise Sophokles' Werdegang<sup>848</sup>. Durch das Beispiel des Schicksals des Autors selbst und aufgrund seiner von Gott erfahrenen Gnade hatte diese Tragödie eine zeitgemäße Realitätsnähe. Diese Begebenheit verdeutlicht Melanchthon dem Leser: *Non vero dubium est, quin Sophocles in his fabulis praecipuarum rerum suae aetatis quasi exempla & imagines expresserit.*<sup>849</sup>

Als inhaltlichen Anschluss an die Kommentierung der Nikomachischen Ethik greift Melanchthon in dem Prolog zu Sophokles' 'Trachiniae'<sup>850</sup> die Vorstellung vom Schicksalsschlag gegen den *vir bonus* auf. Mit Bezug zu der Hauptfigur beschreibt er dieses Phänomen allgemein. Ein wesentlicher Gesichtspunkt ist in diesem Zusammenhang die Kardinaltugend der Tapferkeit. Diesen Tugendaspekt hebt Melanchthon besonders hervor. In den 'Enarrationes' noch betont er den guten Charakter des Tugendhaften, der vom Schicksal heimgesucht

<sup>843</sup> Zur Vorgeschichte in 'Oidipus Tyrannus' vgl. KULLMANN, WOLFGANG, Die Reaktionen auf die Orakel und ihre Erfüllung im 'König Oidipus' des Sophokles, in: BIERL, ANTON und MÖLLENDORFF, PETER VON (Hgg.), Orchestra, Drama – Mythos – Bühne, Festschrift für H. Flashar, Stuttgart – Leipzig 1994, S. 105-118, S. 107.

<sup>844</sup> Vgl. SCHMIDT, HANS WILHELM, Das Spätwerk des Sophokles, Eine Strukturanalyse des Oidipus auf Kolonos, Tübingen 1961, S. 68. Vgl. Soph., Oid. Col., V. 903. Oidipus wird als ξένος von Theseus geschützt.

<sup>845</sup> Melanchthon, Oid. Col., S. 238.

<sup>846</sup> Melanchthon, Oid. Col., S. 233.

<sup>847</sup> Vgl. Soph., Oid. Col., V. 84-110.

<sup>848</sup> Als quellenkritische Darstellung des Lebens von Sophokles vgl. LEFKOWITZ, MARY R., The Lives of the Greek Poets, London 1981, S. 75-81. Vgl. RADT, STEFAN (Hg.), Tragicorum Graecorum Fragmenta, Band 4: Sophocles, Göttingen 1977, S. 27-96.

<sup>849</sup> Melanchthon, Oid. Col., S. 233.

<sup>850</sup> FLASHAR, HELLMUT (Hg.), Sophokles, Die Frauen von Trachis, Übersetzung von SCHADEWALDT, WOLFGANG, Erklärende Bemerkungen und Zeugnisse der Rezeption von FALASHAR, HELLMUT und VOLLKOMMER, RAINER, Frankfurt am Main – Leipzig 2000.

werden kann, indem er trotz vorbildlichen Verhaltens Unglück erleidet. Die Konzentration in seinem Prolog jedoch auf den heroischen Habitus steht im Kontext von Herkules' Taten. An Herkules wird der Allgemeinplatz exemplifiziert. Trotz tapferen Verhaltens in zahlreichen Kämpfen und trotz vieler überstandener Niederlagen und Leiden wird der tapfere Held auf tragische Weise mit dem Tod bestraft. Dass hier das Fatum dem *ius divinum* entgegensteht, haben auch die antiken Denker gewusst, die Melanchthon als „Heiden“ bezeichnet (*Ethnicos homines ingeniosi*).<sup>851</sup> Die mögliche Reaktion auf diesen Ausnahmezustand kommentiert Melanchthon mit einem Lösungsvorschlag. Er vertritt den Standpunkt, dass dieses ungewöhnliche Ereignis den „Heiden“ Anlass bietet, damit anzufangen, über die göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit nachzudenken<sup>852</sup>.

Ohne die vom Fatum gelenkten Beweggründe zu hinterfragen, sieht Melanchthon als Lohn für das zu Lebzeiten ertragene Leid eines tugendhaften Menschen das ewige Leben nach dem Tod. Er interpretiert die christliche Vorstellung von der *vita aeterna* in die antike Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tod hinein. Melanchthon setzt dabei die Kenntnis vom Mythos voraus, nach welchem Herkules Hades besiegt hat:

*Hinc est quod Herculem vivum adhuc & semiustulatum, a rogo ad coelum transferunt, ibique aeternam sedem debitum pro virtute honorum illi tribuunt, [...] post hanc vitam aeterna praemia manere.*<sup>853</sup>

Auf diese Weise versucht Melanchthon, die Vorstellung von einer gerechten Prädestination aufrechtzuerhalten, so dass letztlich der *vir bonus* auch im Falle eines Schicksalsschlages zu seinem Recht kommt: *Deus malos puniat, bonos viros beneficiat.*<sup>854</sup>

Insgesamt stehen bei dieser Darstellung über die Eigenschaft des Fatum drei wesentliche Aspekte im Vordergrund: der *virtus*-Gedanke, die Vorstellung von einer durch die *mens aeterna* besiegelten *vita aeterna*<sup>855</sup> und die Bewertung der Rolle des Fatum durch die *Ethnici homines*. Diese sind als *ingeniosi* die Tragödiendichter. In zweiter Linie kann angenommen

<sup>851</sup> Melanchthon, Trach., S. 306.

<sup>852</sup> Melanchthon, Trach., S. 306: *Sed hoc tamen memorandum est, quod inter ethnicos, homines ingeniosi, cum viderent viros magnos ac praestantem in hac vita multis duris certaminibus obijci, & tandem multis calamitatibus exercitos, multique laboribus perfunctos, saepe etiam Tragicum tristemque vitae exitum fortiri, his exemplis moti de providentia divina, deque immortalitate cogitare coeperunt.*

<sup>853</sup> Melanchthon, Trach., S. 306.

<sup>854</sup> Melanchthon, Trach., S. 307.

<sup>855</sup> Die Überlegungen gehen zurück auf Melanchthons Erkenntnisse in den ‚Loci communes‘ von 1521. Dort wird dieser Aspekt in dem Kapitel über die Rechtfertigung ‚De Iustificacione‘ in einem anderen Zusammenhang dargelegt. Vgl. Melanchthon, Loci communes, StA II, 1, S. 122 (Abschn. 174), Z. 23-36: *Adde si voles, et reliqua exempla; nos formam exemplorum tractandorum delineavimus docuimusque non de sophistica hypocrisi, sed de fide loqui eius epistolae auctorem, hoc est, de fiducia misericordiae seu gratiae dei. Hic non vides discrimen promissionum divinarum, sed simpliciter verbum fidei esse promissionum misericordiae et gratiae dei, sive de rebus aeternis sive de rebus temporalibus agatur [...]. Quid in morte sperandum esset, Abrahamum perspicuo docebat filii immolatio.*

werden, dass auch die Zeitgenossen in Europa angesprochen sind, berücksichtigt man die Intention von Melanchthons Brief an Edward.

### 7.5. Fazit: Die tugendethische Perspektive

In den Prologen zu Sophokles hebt Melanchthon gleich mehrere ethische Aspekte hervor. Durch diese bestätigt und erweitert er die Ethikaspekte, die er in seiner Kommentierung der Nikomachischen Ethik von Aristoteles, den 'Enarrationes', dargestellt hat.

Seine Prologe schickte Melanchthon zusammen mit einer in das Lateinische übersetzten Fassung der Sophokles-Tragödien an den König von England. Die tugendethische Implikation ist die wesentliche Absicht Melanchthons, die durch den Umstand begründet ist, dass die Reformation in England auf Sympathien stieß, zu der Zeit, als er den Brief an den englischen König sandte; er appellierte an Edward VI., für die ethische Unterweisung der Schüler, der Hauptadressaten, Verantwortung zu übernehmen. Melanchthon befürchtete zudem – begründet durch die politischen Unruhen – einen Sittenverfall in Europa, wenn man sich nicht auf die Tugenden zurückbesinne.

Melanchthon machte sich zunutze, dass in den Tragödien des Sophokles göttliches Wirken und lebenswichtige menschliche Tugenden aufeinander Bezug nehmen. Als ewige Richterin interpretiert Melanchthon die *mens aeterna*. Er überträgt die Bedeutung der heidnischen Götter in der antiken Tragödie auf die Funktion des biblischen Gottes. Dies ist ein Versuch, den er auch in seiner 'Praefatio in librum Aristotelis' (1535) unternahm, insbesondere aber in seinem Vorwort zu Terenz aus dem Jahr 1545. In dem Brief an Edward und in den Sophokles-Prologen abstrahiert Melanchthon nun den konkreten Tugendbegriff von der Besonnenheit (*modestia*) auf die Ebene von der Vorstellung vom göttlichen Recht (*ius divinum*). Das göttliche Recht setzt die Tugenden voraus. Daher appelliert er an die Jugend, die tugendbegriffliche Theorie in die Praxis umzusetzen. Melanchthon unterscheidet in diesem Rahmen den Konflikt von gerechtem Handeln und der fatalen Folge ungerechtfertigter gesetzlicher Maßnahmen. Zur Verdeutlichung charakterisiert Melanchthon in den Prologen die Hauptdarsteller der Stücke. So stellt er zum Beispiel das göttliche Recht dem Fehlurteil von Kreon entgegen. Dadurch ergibt sich bei Melanchthon eine Akzentverschiebung in seinem Gerechtigkeitsverständnis. Dies bedeutet eine Entwicklung in Melanchthons Ethikverständnis.

In seinen Aristoteles-Kommentaren hob Melanchthon noch die Funktion der partikularen Gerechtigkeit prinzipiell hervor. Sie bewertete Melanchthon dort als die gesetzliche Rechtsordnung, die für eine intakte gesellschaftliche Ordnung verantwortlich ist. Doch jetzt betont er den ethischen Habitus, die wahre Gerechtigkeit einer möglichen unzureichenden Gesetzlich-

keit vorzuziehen. Damit wendet sich Melanchthon auch gegen die durch den Klerus vorwiegend bestimmte kirchliche Ordnung. Am Beispiel der tragischen Figuren in den Tragödien von Sophokles stellt sich für Melanchthon die Frage nach der Begründbarkeit einer gesetzlichen Maßnahme, die von einem Herrscher und dem Beamtenapparat vorgeschrieben wird, und einer verantwortlichen Handlungsweise. Ein weiterer Gesichtspunkt tritt bei der Charakterisierung des Schicksals von Oidipus durch Melanchthon hervor. Melanchthon räumt über seine Kritik an der Obrigkeit hinausgehend auch Gerechtigkeit für gefallene Herrscher ein, auch wenn diese zuvor – bewusst oder unbewusst – Unrecht verübt haben.

In Melanchthons Prologen spielt auch der Bezug der Personifikation der Hauptfiguren in den Tragödien des Sophokles zu dem öffentlichen Leben eine Rolle, was Melanchthon bereits zu Beginn seiner Kommentierung der Nikomachischen Ethik von Aristoteles über die Funktion des idealen Staatsmannes näher definierte. In den 'Enarrationes' bereits stellt Melanchthon die beiden wesentlichen Personengruppen dar, die an der Spitze des Staates in der Antike standen: Heerführer und Politiker. In dem Prolog zu der Tragödie 'Aiax' ergänzt Melanchthon diese Darlegung mit dem Hinweis auf das permanente Konfliktpotential, das zwischen diesen beiden gesellschaftlichen Gruppen besteht. Dabei bezieht er sich auf die Figuren, den Heerführer Aiax und den politischen gesandten Odysseus. Melanchthon stellt die Untugenden von Aiax den Tugenden von Odysseus entgegen. Während das Verhalten von Aiax durch Ehrsucht (*ambitio*), Eitelkeit (*contumacia*) und das Unvermögen, Entscheidungen zu akzeptieren (*impatientia*) gekennzeichnet ist, personifiziere Odysseus hingegen die Tugend der Besonnenheit (*modestia*).

Die Kontrastierung von Tugenden und Untugenden ist nicht als Symptom für diese beiden gesellschaftlichen Gruppen zu sehen, vielmehr geht es Melanchthon um die tugendethischen Komponenten von geeignetem und nicht angemessenem Verhalten für einen staatlichen Vertreter beziehungsweise einen Vertreter einer Gemeinschaft insgesamt. Dadurch unterstreicht Melanchthon ein für das tugendethische Verständnis bedeutsames Moment. Melanchthon geht über die Begriffsdefinitionen der Kardinaltugenden in den 'Enarrationes' hinaus und exemplifiziert an Odysseus die Besonnenheit als eine Tugend, die in diesem Falle die Nachsicht mit dem Feind und den Willen zur Vergebung zum Ausdruck bringt. Auf diese Weise ergänzt Melanchthon den Tugendkatalog der klassischen Antike, der im Humanismus fest verankert ist, um eine christliche Tugend, die Vergebung und den Verzicht auf Sühne.

Auch in dem Prolog zu 'Philoktet' lässt Melanchthon wesentliche Tugend Aspekte sich im politischen Handeln widerspiegeln. Er verdeutlicht dies am Beispiel der Tugenden von Odysseus und Philoktet. Odysseus schreibt er die für einen Staatsmann wichtigen Attribute

wie Klugheit und Überlegung zu, Philoktet Tapferkeit und Charakterstärke. Diese für die Gesellschaft relevanten Tugenden jedoch vermögen nichts, wenn der göttliche Beistand ausbleibt. Melanchthon unternimmt so den Versuch, antike und christliche Gottesvorstellungen zu vereinbaren, um das schicksalsmächtige göttliche Wirken in Erinnerung zu rufen, das für eine erfolgreiche praktische Umsetzung von geplanten Handlungen nötig ist, welche auf der Grundlage von Tugenden erfolgen.

Melanchthon stellt ähnlich wie in den 'Enarrationes' heraus, dass sich das *fatum* auch gegen den *vir bonus* richten kann. Dieses Phänomen beschreibt er am Beispiel der Figur von Herkules in den 'Trachiniae' von Sophokles. Die Konzentration in Melanchthons Prolog erfolgt auf den heroischen Habitus von Herkules. Trotz seines tapferen Verhaltens wird Herkules zum tragischen Helden und mit dem Tode bestraft. Der *fortitudo*-Aspekt aus den 'Enarrationes' wird hier wieder aufgegriffen, und Melanchthon hält diesem Faktor die eschatologische Perspektive entgegen. Der zu Lebzeiten Tugendhafte, der einen Schicksalsschlag erleidet, habe Gewissheit auf das ewige Leben nach dem Tod. Auf diese Weise erhalte der Tugendhafte letztlich doch noch seinen Lohn.

Zusätzlich zu den Tugenden betont Melanchthon in seinem Prolog zu dem Theaterstück 'Elektra' zusammen mit der Milde des Gerechten gegenüber dem Ungerechten – ähnlich wie in den 'Enarrationes' – die Wirkungsmacht des Strafgerichtes Gottes. Diese Gerichtsbarkeit belegt Melanchthon mit Geschichten aus der Mythologie und mit dem Hinweis auf die sich daran fortlaufend anschließenden mythologischen Erzählungen, an deren Ende jeweils die Strafe für die begangenen Verfehlungen steht. So hat auch die Geschichte von Elektra eine lange Vorgeschichte, an deren Beginn das Vergehen von Pelops steht. Nach Melanchthon findet sich diese Form des göttlichen Rechts auch in den biblischen Schriften. Über die Ethik in den 'Enarrationes' jedoch hinausgehend hebt Melanchthon in seiner Tragödien-Kommentierung das mystische Göttliche nicht nur in der Funktion seiner Gerichtsbarkeit, sondern auch als Anspruch in der Literatur hervor.

## 8. Melanchthons Prologe zu Theaterstücken von Terenz, Plautus, Euripides und Seneca

### 8.1. Die Prologe: Entstehung und Struktur

Eine Hinwendung zu den Prologen und ausgewählten Argumenta von Melanchthon, die er den antiken Theaterstücken jeweils selbst vorangestellt hatte<sup>856</sup>, verlangt zunächst eine Klärung der Motivation und Zielstellung dieser Verfahrensweise.

Bereits kurz nach seinem Wechsel von Tübingen nach Wittenberg im Jahre 1518 gründete Melanchthon die ‚Schola privata‘, eine Art Gymnasium<sup>857</sup>. Diese Schulform sollte den Reifeprozess der noch sehr jungen Schüler in Vorbereitung auf das ernstere, anspruchsvollere spätere Studium gezielt fördern. Wie bereits dargestellt, bestand dabei ein wesentliches Anliegen darin, die lateinische Sprache, aber vor allem die griechische möglichst vollkommen zu beherrschen, um die Originalquellen erschließen zu können. SEIDEL, der sich ausführlich mit der Schulpolitik Melanchthons auseinandergesetzt hat, schreibt hierzu:

„Da die aktive Beherrschung des Lateins als der *lingua franca* jeder europäischen Hochschule ebenso wichtig war wie das bloße Verstehen, gab es eine Vielzahl von praktischen Übungen, unter denen die Deklamationen und die Aufführungen antiker [...] Theaterstücke die Höhepunkte im Jahresablauf des Schulbetriebes waren.“<sup>858</sup>

Für diese Aufführungen seiner Schüler verfasste Melanchthon eigene Prologe, die – darauf verweist SEIDEL weiterhin – „in Stil und Funktion denen des Terenz gleichkamen.“<sup>859</sup>

Die Rückbesinnung auf den Humanismus, dem sich Melanchthon in seiner Tübinger und anfänglichen Wittenberger Zeit vorrangig verbunden fühlte, und auf antike Traditionen schloss auch die Anlehnung an die Gestaltungsform jener Komödien- und Tragödienprologe ein. Diesem Trend folgte auch Melanchthon, der sich nicht nur hauptsächlich auf die beiden

---

<sup>856</sup> Zu der Tradition, in der Melanchthon mit diesem philologischen Vorhaben stand, vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.): Neulateinisches Jahrbuch, Band 1, Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 99-128, hier S. 115-116 und S. 118-120. Vgl. auch BALDWIN, T. W., Shakespeare’s Five-Act Structure, Shakespeare’s early plays on the background of Renaissance theories of five-act structure from 1470, Illinois 1947, hier insbesondere Chapter VIII, Melanchthon’s system of teaching Terence, 1528, S. 160-205, besonders S. 162: „Erasmus also gives a full account of the general objectives in the teaching of Terence.“ Außerdem ebd., S. 172-175.

<sup>857</sup> Vgl. BACON, THOMAS, Luther and the Drama, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, COLA MINIS (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976, S. 32 sowie zu den Schulordnungen S. 24 f. Zu Melanchthons Rolle beim Drama, auch mit Bezug auf Euripides, Sophokles, Plautus und Terenz, siehe S. 24-25, 31, 32, 39, 50-57, 60, 71, 78.

<sup>858</sup> SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 99 ff.

<sup>859</sup> SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 100.



Autoren Terenz und Plautus stützte, sondern dabei aus noch zu erläuternden Gründen Terenz den Vorzug gab. Dies führte dazu, dass (noch einmal in Anlehnung an SEIDEL)<sup>860</sup> erstens für den Komödienprolog ein enger formaler und sachlicher Rahmen vorgegeben war und dass man zweitens zwischen den von Terenz und Plautus unterschiedlich verwendeten Formen variieren sowie diese auf die eigenen, vorzutragenden Stücke individuell ausrichten konnte. – Will man also die inhaltliche Ausrichtung und die Form Melanchthon'scher Prologe nachvollziehen, so ist die Kenntnisnahme (zumindest) der Terenz'schen Prologe wichtig<sup>861</sup>.

Prologe zu Komödien und Tragödien boten im antiken Rom die besten öffentlichen Gelegenheiten, Proben der eigenen Redekunst darzubieten. Entsprechend diesen Chancen und dem hohen Stellenwert, den die Rhetorik in der Antike einnahm, wurden Prologe meist in einer gekünstelten Sprache vorgetragen – hierin stellte Terenz keine Ausnahme dar. Da in der Regel – wie später folgerichtig von Melanchthon auch – griechische Komödien und Tragödien vorgetragen wurden, mussten diese dem Zuschauer aber dennoch so nahe gebracht werden, dass er sie nachvollziehen und verstehen konnte. Insofern hatten sie einer strengen internen Struktur Rechnung zu tragen, die bei Terenz häufig der einer Gerichtsrede entsprach<sup>862</sup>:

<i>Exordium</i>	=	Einleitung
<i>Narratio</i>	=	Inhaltsangabe
<i>Argumentatio</i>	=	Beweisführung
<i>Conclusio</i>	=	Schlussfolgerung

Der Zuschauer konnte also für jede Aufführung ein gleiches oder zumindest ähnliches Muster des Prologaufbaus erwarten, das ihn auf das Stück hinführte und seine Erwartungshaltung darauf steigerte. Ohne dass an dieser Stelle auf weitere strukturelle Einzelheiten der – v. a. Terenz'schen – antiken Prologe eingegangen werden soll, sei darauf verwiesen, dass Terenz mit Ausnahme zur dritten Aufführung der 'Hecyra' alle seine Prologe als Gerichtsreden aufbaute. Diesem obigen Muster, das in besonderer Weise auch die polemische Auseinandersetzung mit weltanschaulichen Gegnern ermöglichte, folgte Melanchthon in seinen eigenen Prologen weitestgehend.

Wie und in welcher Reihenfolge entstanden nun die Prologe und die Melanchthon zuzurechnenden Argumenta zu den aufgeführten Theaterstücken?

<sup>860</sup> SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 109 ff.

<sup>861</sup> Vgl. GELHAUS, HERMANN, Die Prologe des Terenz, Heidelberg 1972.

<sup>862</sup> Vgl. GELHAUS, HERMANN, Die Prologe des Terenz, Heidelberg 1972, S. 22.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass zu jeder einzelnen Aufführung meist ein neuer Prolog verfasst wurde. Aus dieser Verfahrensweise heraus ist es erklärbar, warum heute zu einem Stück mitunter mehrere Prologe von Melanchthon aufzufinden sind. Zudem ist eine Antwort auf die berechtigte Fragestellung zu erwarten, ob es einen – wie auch immer gearteten – Zusammenhang in der Abfolge der Prologe Melanchthons gibt und wann diese in welcher Zahl erschienen waren.

SEIDEL kommt bei seiner Untersuchung zu Melanchthons Prologen zu dem Ergebnis, dass „keine kohärente Programmatik aller Prologe aus der zeitlichen Abfolge herleitbar“ sei<sup>863</sup>. Auf dieses – mehr oder weniger „zufällige“ – Erarbeiten der Prologe durch Melanchthon verweisen auch die Nachforschungen HARTFELDERS<sup>864</sup>. Danach waren diese mit den Übersetzungen griechischer Dramen an seine Vorlesungen geknüpft. Wenngleich er sich dieser Übersetzungsarbeit als Lehrer für Griechisch dem Grundsatz nach verpflichtet fühlte, vollzog er sie doch wohl nur ungern und maß den Redefiguren sowie Bildern der Dramen nur wenig Bedeutung bei. Vielmehr ging es ihm um die Erklärung besonders schwieriger griechischer Textstellen und das prinzipielle Anliegen, seinen Schülern das antike Gedankengut und Zusammenhänge verständlich zu machen. Insofern leistete er die Übersetzungen griechischer Dramen vorrangig aus einem pädagogisch-methodischen Anliegen heraus<sup>865</sup>.

Anders verhielt es sich mit der Auswahl jener antiken Komödien und Tragödien, die von Melanchthon für die Aufführungen durch die Schüler seiner ‚Schola privata‘<sup>866</sup> vorgesehen wurden. Hier ließ er nach Kriterien, die in den Folgeabschnitten erörtert werden, große Sorgfalt und Konzentration walten, zumal deren Einbettung in die Unterrichtsgestaltung<sup>867</sup> jener Zeit ein heftig umstrittenes Politikum war. Aus dieser Situation begründet stellte er aus einer gewissen Notwendigkeit heraus und in Übereinstimmung mit der antiken Tradition diesen Stücken gezielt seine selbst verfassten Prologe voran<sup>868</sup>. Berücksichtigt man also sowohl

---

<sup>863</sup> SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert* (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 112.

<sup>864</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 287.

<sup>865</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 287.

<sup>866</sup> Vgl. Melanchthon, Philipp, *Manlius Collectanea*, Reprinted in Ludwig Koch, *Philipp Melanths Schola Privata*, Gotha 1859, S. 62.

<sup>867</sup> Ergänzend zur Unterrichtsgestaltung vgl. BACON, THOMAS, *Luther and the Drama*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, COLA MINIS (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976, S. 53: „He was not content with teaching and performing ancient plays, he also wanted to re-form the existing repertoire in Germany. He shared, for instance, Luther’s views on the dramatization of the Passion [...] und S. 57: „In the commentary which accompanied his 1525 edition, Melanchthon strongly recommended the paly to his colleagues.“

<sup>868</sup> Vgl. BACON, THOMAS, *Luther and the Drama*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, COLA MINIS (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976, S. 54 f.: „In accord with Greek and Roman tradition, Melanchthon composed Latin prologues for the plays which his students performed. Our knowledge deriving solely from

Melanchthons Herangehensweise an die Übersetzungen antiker Komödien und Tragödien als auch ihre eher sporadische Auswahl für die Aufführungen, so muss tatsächlich auch von einer eher zufälligen Erstellung seiner Prologe ausgegangen werden.

Hinsichtlich der Anzahl der von Melanchthon verfassten Prologe werden in der Literatur unterschiedliche Angaben unterbreitet. HARTFELDER, der eine erstaunlich harte Kritik an den Interpretationen antiker Literatur durch Melanchthon vornimmt<sup>869</sup>, gibt einen mit Jahresangaben versehenen beachtlichen Überblick über Melanchthons Arbeiten zur antiken Dichtkunst, in dem die Prologe nicht explizit ausgewiesen wurden<sup>870</sup>. An anderer Stelle macht er dagegen wie folgt auf jene in der ‚Schola privata‘ aufgeführten Stücke aufmerksam, die von Melanchthon mit Prologen versehen wurden<sup>871</sup>:

‘Hecuba’ von Euripides  
‘Andria’ und Phormio von Terenz  
‘Miles gloriosus’ von Plautus  
‘Thyestes’ von Seneca  
‘Aulularia’ von Plautus  
‘Trinummus’ von Plautus  
‘Pseudolus’ von Plautus

Diese Aufzählung muss als unvollständig angesehen werden. So gibt z. B. SEIDEL in der bereits aufgeführten Quelle – wie nachstehend benannt – einen anderen, umfangreicheren Überblick<sup>872</sup>:

Von ihm werden all diejenigen antiken Dramen genannt, zu denen Melanchthon sogenannte Prologe geschrieben hat. Es handelt sich demnach um

1. Plautus, ‘Miles gloriosus’
2. Terenz, ‘Andria’ (1)
3. Terenz, ‘Andria’ (2)
4. Terenz, ‘Andria’ (3)
5. Terenz, ‘Eunuchus’
6. Terenz, ‘Heautontimorumenos’
7. Terenz, ‘Adelphoe’
8. Terenz, ‘Phormio’ (1)
9. Terenz, ‘Phormio’ (2)
10. Terenz, ‘Phormio’ (3)
11. Euripides, ‘Hecuba’
12. Euripides, ‘Cyclops’
13. (Ps.-)Euripides, ‘Rhesus’
14. Seneca, ‘Thyestes’

---

the prologues which have been preserved, the repertoire of the schola privata included the tragedies of Euripides and Seneca [...] as well as the comedies of Plautus and, of course, Terence [...] The function of the prologues was threefold. The spectators were greeted, and then informed of the ethical significance of the play about to be performed by students [...]. In his prologues to Terence’s *Adelphi*, Melanchthon revealed the unjust criticism which he and his students had encountered in previous audiences: (Melanchthon, CR 19, Sp. 747) *„Sed qui reprehendunt alio conatus modo/Nostris, et incidant voces per barbaras/ Et per pronuntiationem rusticam/Lepidos iocos a nobis depraverier [...]“*

<sup>869</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, *Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 127.

<sup>870</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, *Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 122 f.

<sup>871</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, *Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 121.

<sup>872</sup> Vgl. SEIDEL, ROBERT, *Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen*, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert* (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 109.

Soweit die Anzahl der von Melanchthon mit Prologen versehenen und für eine Aufführung in seiner ‚Schola privata‘ ausgewählten antiken Stücke als zufällig angesehen werden muss, kann diese Einschätzung für die Art der zur Aufführung gelangten antiken Komödien und Tragödien sowie der ihnen vorangestellten Prologe nicht gelten. Hierzu sollen – ohne den auch diesbezüglich nachfolgenden Ausführungen vorzugreifen – an dieser Stelle noch einige kurze Erläuterungen gegeben werden: Ausgehend von der in der Zeit vor seiner Wittenberger Schaffensperiode erfolgten humanistischen Prägung, der Renaissance<sup>873</sup>, die sich unter anderem auf die sittliche Erziehung der Menschen ausrichtete, war Melanchthon eine in dieser Tradition liegende Reform<sup>874</sup> des Schulwesens besonders wichtig. Die Einbeziehung der Aufführungen antiker Theaterstücke in das Unterrichtsprogramm seiner ‚Schola privata‘ war daher eine für ihn logische Schlussfolgerung, die der Zielstellung, seine Schüler zu tugendhaften Bürgern zu erziehen, Rechnung tragen sollte<sup>875</sup>. Die – wie bereits dargelegt – auch aus anderen Gründen von ihm betriebene Übersetzungsarbeit vom Griechischen in das Lateinische hatte ihm jene antiken Komödien und Tragödien nahe gebracht, die einem solchen humanistisch orientierten, reformpädagogischen Ansatz am ehesten entsprachen<sup>876</sup>. Insofern – und dies drückte sich nicht nur in seiner Bevorzugung von Terenz vor Plautus aus – bestand für Melanchthon das entscheidende Auswahlkriterium für die aufzuführenden antiken Stücke in der Frage, inwieweit sie der tugendethischen Erziehung seiner ihm anvertrauten Schüler nützen oder schaden könnten. Dass sein Urteil hierüber keineswegs immer mit dem der seinerzeit vorherrschenden öffentlichen Meinung übereinstimmte, war bei dem umwälzenden Charakter der Reformationszeit, die er schließlich wesentlich mitgeprägt hatte, nicht verwun-

---

<sup>873</sup> Vgl. NAUERT, CHARLES G., *Humanist Infiltration into the Academic World: Some Studies of Northern Universities* (Renaissance Quarterly 43), 1990, S. 799-812; S. 818-824.

<sup>874</sup> Vgl. BACON, THOMAS, *Luther and the Drama*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, COLA MINIS (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976, S. 50 f.: „The dramatist, owing to Luther’s personal preference for and active interest in him, was probably Terence [...]. Like Luther, his concern for educational reforms was highly charged with the spirit of revolt against scholasticism in the cloister schools.“

<sup>875</sup> Vgl. BURLANDO, ANNALaura, *L’Euripide in latino di Filippo Melantone* (Studi umanistici Sassoferato), 1997, S. 49-58. Sie begründet Melanchthons Anliegen aus seinen Bemühungen um die griechische Sprache heraus und zeigt auf diese Weise den erweiterten Bezugsrahmen.

<sup>876</sup> Vgl. BURLANDO, ANNALaura, *L’Euripide in latino di Filippo Melantone* (Studi umanistici Sassoferato), 1997, S. 49-58, S. 49-53. Sie verweist zudem unter anderem auf Melanchthons Verdienste als Übersetzer der griechischen Tragödiendichtung von Euripides in das Lateinische, hier S. 51: „E per permettere a molti, icapaci di leggere Euripide in greco (o desiderosi di imparare bene lingua, confrontando il greco con il latino), di utilizzare tali exempla, Xylander, novello Melantone, propone la versione latina del predecessore affiancata dal testo originale.“ Diese Arbeit von Melanchthon sieht sie im erweiterten Rahmen von Melanchthons Auseinandersetzung mit anderen wichtigen antiken Dichtern wie Homer, Hesiod, Theokrit, Demosthenes, S. 51. Zur Rolle des Schuldramas mit Bezug auf Plautus und Terenz vgl. BURLANDO, ANNALaura, *L’Euripide in latino di Filippo Melantone* (Studi umanistici Sassoferato), 1997, S. 49-58, S. 53.

derlich. Daher trugen seine den aufzuführenden Stücken vorangestellten Prologe eine Bedeutung, die über die Grenzen seiner ‚Schola privata‘ weit hinausreichte<sup>877</sup>.

## 8.2. Gesellschaft und Theater

Die ‚weltverbessernde‘ Zielstellung des Humanismus, dem sich Melanchthon durch seine Erziehung seitens Reuchlins und bis zu Beginn seiner Wittenberger Wirkungsperiode nahezu ausschließlich verbunden fühlte, orientierte sich an Bildung und sittlicher Erziehung der Jugend. Dieser für Melanchthon zeitgenössische Gedanke setzte auf eine zukunftsorientierte, schrittweise Erneuerung der Gesellschaft durch die so ‚humanisierten‘, heranwachsenden Generationen<sup>878</sup>; revolutionäre Umwälzungen, gar verbunden mit der gewaltsamen Zerstörung bestehender Strukturen, wurden abgelehnt<sup>879</sup>. Aber dennoch steckte in diesem humanistischen Konzept sittlicher Bildung und Erziehung der Jugend das Moment einer allmählichen, eher evolutionären Umwälzung der Gesellschaft, was mit begründetem Argwohn seitens der katholischen Kirche und konservativer Machtpotentaten erkannt, beobachtet und auch bekämpft wurde<sup>880</sup>. Deshalb verfolgte man in der damaligen Öffentlichkeit den reformpädagogischen Kurs der ‚Schola privata‘ von Melanchthon, antike Theaterstücke als Bestandteil des Ausbildungs- und Erziehungsprozesses aufzuführen, ebenfalls mit kritischen Augen. Diesem Misstrauen zu begegnen war eine der Aufgaben jener Prologe, die Melanchthon den Aufführungen voranstellte und zum Teil selbst vortrug<sup>881</sup>.

Während sich Melanchthon ansonsten stark an die strukturelle Gestaltung antiker Prologe anlehnte (vor allem an die von Terenz), unterschied er sich mit der diesbezüglichen funktionellen Ausrichtung doch stark von ihnen. Terenz und Plautus nutzten ihre Prologe vorrangig für Angriffe auf ihre persönlichen Gegner und Konkurrenten sowie dadurch gleichzeitig zur

---

<sup>877</sup> Vgl. BURLANDO, ANNALaura, L'Euripide in latino di Filippo Melantone (Studi umanistici Sassoferato), 1997, S. 49-53.

<sup>878</sup> Vgl. BUCHWALD, GEORG, Zur Aufführung von Schulkomödien in Wittenberg (Archiv für Reformationsgeschichte 21), 1924, S. 246-250.

<sup>879</sup> Vgl. BEUMER, JOHANNES, Zwei „Vermittlungstheologen“ der Reformationszeit: Philipp Melanchthon und Georg Witzel (Theologie und Philosophie 43), 1968, S. 502-522.

<sup>880</sup> Vgl. BAYER, OSWALD, Die Kirche braucht liberale Erudition. Das Theologieverständnis Melanchthons (Kerygma und Dogma 36), 1990, S. 218-244.

<sup>881</sup> Diese Schlussfolgerung ergibt sich nicht nur aus dem Kontext der Prologe, sondern auch aus einer seiner Ankündigungen, zum Beispiel aus dem Vorwort zu Homer: Vgl. CR 11, Sp. 399 f.: *Hoc saeculum suis cupiditatibus velut ebrium et amens non exaudit voces Musarum nec attendit animum. Qui vero sua auctoritate et opibus praecipue haec studia provehere atque ornare debebant, hi cum plerique ipsi Barbari sint et inculti, impendio magis ea ea oppressa et delecta cupiunt [...]. Sic fit, ut ab aliis infestentur, ab aliis distuantur literae: alios alio abripit caeca cupiditas, et quidvis potius quam vera bona admiramur, imo ea ne agnoscimus quidem. Ita Satanas mentes humanas suis compedibus constrictas tenet et, quoquo ipse vult, transversas abripit : [...] alii honores, alii foedissimas voluptates, plerique opes et pecuniam sectantur.*

Heraushebung ihrer eigenen dichterischen Fähigkeiten. Hierauf verweist z. B. auch SEIDEL<sup>882</sup> mit Bezug auf Terenz. Im Gegensatz dazu sind die in den humanistischen – so auch Melanchthons – Prologen enthaltenen Verteidigungen und Angriffe auf andere (man könnte sagen: politische) Gegner ausgerichtet<sup>883</sup>. Während man bei den Attacken in den Prologen der antiken Komödien- und Tragödiendichter vermuten kann, dass sie im Sinne eines ‚Wettbewerbsverhaltens‘ letztlich der qualitativen Verbesserung der Rede- und Dichtkunst sowie des Theaters dienten, ging es bei den Angriffen in Melanchthons Prologen gegen die Kritiker seiner Theateraufführungen um handfeste weltanschauliche Auseinandersetzungen. Als Beispiel mag hierfür der erste Prolog zum ‚Soldaten‘ von Plautus dienen. Darin verweist Melanchthon auf die Wiederaufnahme der Theateraufführungen, um der Literatur, die *barbari obruissent tenebris litteras*, wieder Geltung zu verschaffen:

*Sed ecce Militem delegimus,  
Ut in hoc iuventus nostra inspiciat sedulo  
Exemplum, et intueatur hîc imaginem  
Perinde ac in tabella adumbratam suam.  
Nec lac enim lacti, nec ovo es ovum magis  
Simile, huic inepto militi quam sunt modo,  
Qui cum meliores litteras fastidiunt,  
Rerum omnium tamen scientiam sibi  
Audacter arrogant, et inter pocula  
In compitisque venditant suum σοφός,  
Vulgus profanum et improbum, atque futile  
Thrasones, atque pyrgopolinices meri,  
Dignissimi quîs latera fiant lorea.<sup>884</sup>*

Und ebenso deutlich verbindet er in der ‚Praefatio‘ von 1525 seine Kritik an der Veröffentlichungspolitik der Druckereien mit der nachdrücklichen Forderung nach der Veröffentlichung der ‚Alten‘:

*Nam mihi quidem praeclare mereri de republica videntur qui hoc genus auctoribus edendis publicis studiis consulunt. Praesertim autem hoc tempore, cum in perniciem litterarum pene conspirasse chalcographi videntur, non mediocris gratia debetur iis qui nonnullo rei familiaris periculo in veteribus auctoribus transscribendis sumptus faciunt. Passim enim novis et insulsis libellis magno numero quotidie prodeuntibus luculenta veterum scripta opprimuntur.<sup>885</sup>*

<sup>882</sup> Vgl. SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 102.

<sup>883</sup> Vgl. auch hierzu SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 103.

<sup>884</sup> Prologus in ‚Militem Plauti‘, CR 19, Sp. 786 f.

<sup>885</sup> ‚Paedagogis Philippus salutem‘, Praefatio von 1525, MBW Nr. 395.

Eine solche Kritik, die Melanchthon in den Prologen und anderen Orten seinen Widersachern hinsichtlich der Theateraufführungen in der ‚Schola privata‘ aussprach, musste (sollte sie wirken) gut begründet werden. In nahezu allen seinen Prologen verweist Melanchthon daher auf die mehrdimensionale Bedeutung und den Nutzen der antiken Theaterstücke. Dabei stützt er sich vorrangig auf den gegenüber Plautus in sittlicher Hinsicht unverfänglicheren Terenz. So schreibt er in einem Prolog zu dessen ‚Phormio‘:

*Nam quod didicere fabulas, quas exhibent,  
Honesta causa est, ut Latini copia  
Sermonis hauriatur ex his fontibus.  
Huic vos studio favere maxime decet,  
Et rebus ipsis utilitas et gratia  
Ingens inest, imagines vitae omnium  
Pinguntur in Terentii comoediis,  
Quae singulos, qualis deceat moderatio,  
Qualisve in actione dignitas, monent.  
Leporque mixtus est, salesque candidi,  
Qui suavitate orationem condiunt,  
Et saepe tecte commonent, quod expedit.<sup>886</sup>*

Diese Begründung für die Einbeziehung der Werke antiker Dichter in die Ausbildung an seiner ‚Schola privata‘ hat Melanchthon auch noch in seiner ‚Praefatio in Homerum‘ von 1538 hervorgehoben. HOFMANN, der sich mit der Melanchthon’schen Interpretation von Homers ‚Odyssee‘ und ‚Ilias‘ beschäftigte, verweist daher auf dessen Empörung über die Vernachlässigung antiker Literatur und hebt die Hinweise auf den allgemeinen Nutzen der Homerischen Epen hervor:

„Um so mehr benutzt er daher die Gelegenheit, um im folgenden den einzigartigen Wert und den praktischen Nutzen, den die Beschäftigung mit den homerischen Epen vermitteln kann, nach allen Regeln der (rhetorischen) Kunst herauszustellen. Dabei läßt er sich durchaus auf den Diskurs seiner Gegner, der Verächter von Literatur und humanistischer Bildung, ein, indem er auf ihrer Ebene des Utilitarismus des praktischen Nutzens und der Zweckgebundenheit der an sich zweckfreien Künste, der *liberales artes*, argumentiert. Die Lektüre Homers, so lautet die programmatische Ankündigung, verbinde die *summa utilitas mit der summa ac vera voluptas*, ja *in Homero discendo [...] nobis statim se offeret infinitus utilitatum* (man beachte die Steigerung des Utilitarismus im Plural!) *cumulus* – Nutzen geradezu haufenweise; denn kein anderer Text bei keinem anderen Volk seit Anbeginn der Welt – außer der Hl. Schrift natürlich – enthalte soviel *doctrina, elegancia und suavitas*.“<sup>887</sup>

Bei einer derartigen allgemeinen Begründung für die notwendige Wiedereinführung des Theaterspiels in die pädagogische Ausbildung belässt es Melanchthon gegenüber seinen Kritikern jedoch nicht. Immer wieder stellt er eine nahezu logische Beziehung zwischen den

<sup>886</sup> Melanchthon, Philipp, ‚Alius Prologus in Phormionem‘, CR 19, Sp. 771.

<sup>887</sup> HOFMANN, HEINZ, HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 101-02.

Aussagen antiker Theaterstücke und der Erziehung junger Menschen zu staatsmännisch denkenden und handelnden Bürgern her. Wenngleich er zu den Werken Homers keine Prologe geschrieben hatte, da dessen Stücke an der ‚Schola privata‘ nicht zur Aufführung kamen, ist seine Positionierung hierzu hervorhebenswert<sup>888</sup>.

Mit der Gegenüberstellung der Handlungen der Akteure in den Werken von Homer – also im Frieden und im Krieg – verweist Melanchthon auf die Nützlichkeit und Notwendigkeit des Studiums Homers für zukünftige Politiker und Herrscher. Insbesondere Odysseus sei schlechthin ein Vorbild für den klugen politischen Mann, der trotz aller Niederlagen und Anfechtungen seinem Ziel standhaft treu bleibe<sup>889</sup>.

Obwohl Melanchthon die Komödien von Terenz – mit seinen eigenen Prologen versehen – für die Aufführungen in der ‚Schola privata‘ bevorzugt hat, beantwortet er die Frage nach dem gesellschaftlichen Nutzen dieser Aufführungen auch mit dem Hinweis auf die Tragödien von Aristophanes, von denen er 18 für seine Vorlesungen in das Lateinische übersetzt hat. Als er 1520 dessen ‚Nubes‘ herausgab, lobte er ihn als größten Vertreter der alten attischen Dichtung, der sehr deutlich zeige, welche Menschen den Staat gut regieren und welche ihn in Verwirrung stürzen würden<sup>890</sup>. Aristophanes zeige nach Melanchthons Meinung, welcher Art die Lenker des Staates sein sollten und welcher nicht. In seinem Euripides ‚Cyclops‘ schreibt Melanchthon daher:

*Haec tragoedia est imago tyranni alicuius crudelissimi. Credo, quod voluerunt describere regem vel tyrannum aliquem Aegyptium perfidos Satyros intelligit moriones et impostores. Habet locum communem, neminem esse fidum tyranno, etiamsi obtemperet.*<sup>891</sup>

Als Mahnung daraus leitet Melanchthon ab, dass gemäß Aristophanes nur solche Staatslenker zugelassen werden sollten, die ausschließlich gerechte und maßvolle Entschlüsse fassen, ihr Ungestüm zügeln, die durch ihre Pflichten gesetzten Grenzen achten und ihren Ehrgeiz nicht übersteigern<sup>892</sup>. Um eine solche Auswahl der Staatsmänner aber treffen zu können, müsse man sie zuvor vergleichen – und hierfür böten eben die Aufführungen antiker Theaterstücke vor den Heranwachsenden, aber auch vor den bereits Erwachsenen, hervorragende

---

<sup>888</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 102-104.

<sup>889</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 102-104.

<sup>890</sup> Vgl. CR 1, Sp. 274. Vgl. BURLANDO, ANNALaura, ‚Melantone e le sue tradizioni latine di Aristofan‘ (Studi Umanistici Piceni 18), 1998, S. 31-38.

<sup>891</sup> Euripides ‚Cyclops‘, CR 18, Sp. 885.

<sup>892</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, S. 366.



Gelegenheiten. So demonstriert Melanchthon diese Auffassung auch in seinem Prolog zu den ‘Adolphoi’ von Terenz wie folgt:

*Ut mira varietas est ingeniorum ac morum humanorum, ita in fabulis dissimillima exempla cum senum, tum adolescentium pinguntur. Id vel maxime cernitur in hac comoedia, quae lenem patrem cum duro ac difficili conferens, pingit nobis imaginem lenitatis, et, ut Graeci vocant, ἐπιείκεια, quae prodest omnibus aetatibus, omnibus ordinibus in omni genere vitae. Nam neque in rebus publicis concordia, neque privatim in familiis retineri tranquillitas potest, nisi singuli quaedam aliorum vitia dissimulemus ac feramus, et offensiones quasdam nostra commoditate sanemus. Hoc praeceptum in hac fabula nobis proponi statuamus, et quod ait Mitio: Non habeo necesse omnia pro meo iure agere. Quod is in re non maxima usurpat, nos ad omnem vitam, maximeque ad rerum publicarum administrationem transferendum esse discamus, ne privatas iniurias cum reipublicae periculo ulciscamur.*<sup>893</sup>

Und in seiner ‘Praefatio’ von 1525 verbindet Melanchthon sein Lob über Terenz ebenfalls mit der Hervorhebung der gesellschaftlichen Bedeutung der aufgeführten antiken Dramen:

*Vincit enim proprietate sermonis facile omnes Terentius, quae virtus in oratione citra controversiam prima est. Deinde ea in exponendo ac narrando copia, ea dispositio argumentorum, ea in sententiis ac salibus venustas est, prorsus ut perfectius ne quidem ipsas Athenas, quas in hoc genere regnasse ferunt, quidquam facere potuisse credam. [...] Quanto plurius Terentius fieri meretur, cuius fabulae cum obscoenitate vacant, tum sunt aliquanto quam Aristophanicae, nisi valde fallor, ῥητορικώτεροι. Proinde paedagogos omnes adhortor, ut hunc auctorem summa fide studiis iuventutis commendent. Nam et ad iudicium formandum de communibus moribus mihi quidem plus conferre quam plerique philosophorum commentarii videtur. Et non alius auctor loqui elegantius docebit aut utiliore genere orationis puerilem linguam imbuet. Beatas respublicas, si hoc genere litterarum dedolata iuventus ad maiores res gerendas accesserit. Nunc cum nullae litterae, nulla scientia neque religionis neque virtutis sit in his qui tenent respublicas, videmus eorum inscitia omnia ‚sacra‘ et ‚prophana‘, divina atque humana ‚misceri‘.*<sup>894</sup>

Aber auch hinsichtlich eines anderen Aspektes antiker Dramen bezüglich individuellen und gesellschaftlichen Lebens verweist Melanchthon gegenüber seinen Widersachern auf die Bedeutung der Theateraufführungen in seiner ‚Schola privata‘: Es geht ihm darum, daran zu erinnern, dass die Lebenswege der Menschen nicht von vornherein klar determiniert, sondern voller unvorhersehbarer Wechselfälle seien – allgemein als ‚Schicksal‘ angesehen – und Hochmut der Menschen deshalb fehl am Platze sei. Gerade die Komödien und Tragödien antiker Dichter, die er zur Aufführung brachte, seien voller solcher mahnender Beispiele und übten dadurch eine nachhaltige erzieherische Wirkung auf die Jugend aus:

*Comoediae ut hominum vitam, casus, consilia imitentur, pericula continent, quod et consiliis, et fortunae in periculis maxime locus est. Itaque cum discutere periculum ratione contendant personae, finguntur varia consilia, in quibus alia fallunt, alia felicia sunt. Saepe plus casus potest quam ratio.*<sup>895</sup>

<sup>893</sup> ‘In Adelphos Terentii’, CR 19, Sp. 745 f.

<sup>894</sup> ‘Paedagogis Philippus’, MBW Nr. 395.

<sup>895</sup> ‘2. In Eunuchum Terentii’, CR 19, Sp. 711.

Noch einmal auf Melanchthons lebenslange Beschäftigung mit Homer verweisend, macht auch HOFMANN auf diesen Aspekt Melanchthon'scher Orientierungen mittels antiker Dichtung aufmerksam<sup>896</sup>. Der „Praeceptor Germaniae“ bewunderte vor allem die Figur des Odysseus, der die Launen eines stürmischen Schicksals durch sein kluges Verhalten lenk- und beherrschbar machen konnte. Nicht die Schicksalsschläge selbst waren verhinderbar, wohl aber durch einen eisernen Willen und absolute Zielstrebigkeit der eigene Untergang. Zur Verdeutlichung der Meisterung des Schicksals habe – so Melanchthon lobend – Homer eine Vielzahl fiktiver Szenen erdacht, an denen die für die Jugend erstrebenswerten Tugenden deutlich herausgearbeitet wurden; als solche benannte Melanchthon sodann beispielgebend eine außerordentliche Vaterlandsliebe, Pflichtgefühl und Verantwortung gegenüber der Familie, den Untergebenen, den Bürgern, dem Staat sowie Gerechtigkeit und Milde<sup>897</sup>. An diese Positionierung Melanchthons schließen sich zwei weiterreichende Fragen an:

- a) Wie ist dieser dargelegte Einfluss Melanchthons mittels seiner Prologe auf das Theater zu bewerten?
- b) Welche tugendethischen Aspekte trug diese Seite des Schaffens Melanchthons in sich?

Hinsichtlich der ersten Frage (a) ist eine Beantwortung in relativ kurzer Form möglich: HOFMANN verweist darauf, dass für Melanchthon bei seiner Beschäftigung mit Homer der Inhalt der Texte unwichtiger als deren naturwissenschaftliche, historische und ethische Interpretationen war<sup>898</sup>. Auch SEIDEL lässt unter Bezug auf KOCH in der Beantwortung der Frage, warum Melanchthon den Aufführungen antiker Autoren an der ‚Schola privata‘ eigene Prologe voranstellte, keinerlei Bezüge zum Theater erkennen<sup>899</sup>. HARTFELDER urteilt hinsichtlich der Prologe Melanchthons:

„Nicht eine einzelne schriftstellerische Gattung, sondern Vertreter jeder schriftstellerischen Gattung finden seine Empfehlung. [...] charakteristisch für Melanchthons

---

<sup>896</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 104.

<sup>897</sup> Vgl. Praefatio in Homerum, CR 11, Sp. 403: u. a. *Multa docet, multa sapienter monet, instillat tenerae aetati honestissimas et suavissimas noticias modestiae, verecundiae ac reliquarum virtutum: suavitatis et humanitatis morum nullus eo melior Magister [...]*.

<sup>898</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 109.

<sup>899</sup> Vgl. SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, hier S. 101.

Betrachtungsweise sind drei Gesichtspunkte: der sprachliche, sachliche und religiös-sittliche [...].<sup>900</sup>

Und noch einmal ist bezüglich der Herangehensweise von Melanchthon an die Interpretation antiker Dichter auf HOFMANN hinzuweisen, der kritisch einschätzt, dass dieser nach einem Ordnen der Passus-Inhalte gemäß ethischen Kriterien eine verwirrende, ungeordnete Fülle von Zitaten ohne Berücksichtigung von deren ursprünglichem Kontext angehäuft und dann oft durch eine zeitgenössische Anekdote abgeschlossen hatte<sup>901</sup>.

Es ist also – auch unter Berücksichtigung der für diese Arbeit ausgewählten Prologe (und Argumenta) – kein unmittelbarer Beitrag Melanchthons zum Theater zu erkennen. Dies war von ihm ganz offensichtlich auch nicht beabsichtigt, als er antike Stücke in seiner ‚Schola privata‘ zur Aufführung brachte und mit eigenen Prologen versah – im Gegenteil: Er duldete nicht nur schlechthin die unveränderten Texte der antiken Dichter, sondern legte großen Wert auf deren Originalfassung, um deren historische Zeiträume überdauernden Aussagen für die Erziehung seiner Schüler hervorheben zu können. Ihm, der offensichtlich für sich niemals in Anspruch genommen hatte, selbst ein Theaterdichter oder -regisseur zu sein, diese eingeschränkte Zielstellung seiner Aufführungen und Prologe so vorwurfsvoll kritisch anlasten zu wollen, wie HARTFELDER es tat, muss deshalb auch unter diesem Aspekt als deplatziert zurückgewiesen werden<sup>902</sup>.

Auf die Frage (b), welchen tugendethischen Aspekten Melanchthons Prologe Rechnung tragen und warum dies so ist, muss nunmehr allerdings ausführlicher eingegangen werden.

### 8.3. Tugendethische Aspekte

Es wurde bereits mehrfach auf die aus der humanistischen Grundhaltung heraus entspringende Orientierung der Unterrichtsgestaltung durch Melanchthon verwiesen. Vor seiner Wittenberger Zeit fühlte er sich nahezu ausschließlich dem Humanismus verpflichtet, was sich – wie HOFMANN ausführlich erörterte – unter anderem auch in seiner Beschäftigung mit Homer ausdrückte. Die Begeisterung, die er bei diesen Arbeiten empfand, und die Begründung hierfür legte er später (1538) in seiner ‚Praefatio in Homerum‘ dar<sup>903</sup>. Darin schrieb er jene Eindrücke über das Homer’sche Werk und seine Lehren daraus (wie er sie bereits vor 1518 empfunden

---

<sup>900</sup> HARTFELDER, KARL, *Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 393.

<sup>901</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, *Melanchthon als Interpret antiker Dichtung*, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), *Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1)*, Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 117.

<sup>902</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, *Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 127.

<sup>903</sup> Vgl. ‚Praefatio in Homerum‘, CR 11, Sp. 397-413.

hatte) nieder, die ihn zur Einbeziehung dieses antiken Dichters in seine Lehrtätigkeit veranlasst hatten: Der gesamte Homer bestehe

„aus allgemeingültigen und überaus nützlichen Regeln und sittlichen Verhaltensvorschriften (*mores*) für das Leben und die bürgerlichen Pflichten, deren Nutzen (*usus*) in jeder Situation und bei allen Handlungen evident ist.“<sup>904</sup>

Diese in der antiken Dichtung enthaltene ethische Orientierung für ein sittliches Leben, eine tugendhafte Erziehung, war für alle Humanisten – so auch für Melanchthon – hinsichtlich ihres Wirkens einer der entscheidenden Maßstäbe. Allerdings kam Melanchthon dann, als er 1518 seinen Lehrstuhl in Wittenberg angetreten hatte, längere Zeit nicht mehr dazu, sich intensiver mit ethischen Fragen zu beschäftigen. Hierzu trug auch Luthers dominierender theologischer Einfluss bei, wodurch sich Melanchthon in die Auseinandersetzung zwischen der Rechtfertigungslehre aus dem Glauben heraus und der humanistisch geprägten Moralphilosophie einbezogen sah<sup>905</sup>. Die Verbindung beider ethischer Grundströmungen seiner Zeit wurde und blieb für Melanchthon eine Lebensaufgabe, durch welche die Reformation generell gekennzeichnet war. Es kann daher einerseits nicht verwundern, dass sich dieses Bestreben Melanchthons auch in seiner ‚Schola privata‘ und ihren Aufführungen antiker Theaterstücke sowie in den Prologen dazu wiederfand sowie dass andererseits gerade deshalb die Angriffe seiner kirchlichen und konservativen Gegner auf seine so gestaltete Reformpädagogik besonders vehement waren<sup>906</sup>.

Bereits vor Beginn der Theaterraufführungen antiker Dichter und seinen dazu verfassten Prologen war Homer „einer der Autoren, der das ganze Leben im Zentrum von Melanchthons Erklärungen der griechischen, ja überhaupt der antiken Dichtung stand.“<sup>907</sup> Melanchthon hielt hierzu seine erste Vorlesung im Herbst 1518, setzte sie ab April 1519 fort und wiederholte sie (jeweils verändert und erweitert) in den Jahren 1522, 1524, 1531, 1535 und 1543<sup>908</sup>. Mit diesen Vorlesungen pointierte er die ethisch orientierten Aussagen der aufgeführten antiken Theaterstücke mit dem unmittelbar anwendbaren Tugendkatalog, der – gemäß seiner eigenen

---

<sup>904</sup> HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 103. CR 11, Sp. 403: *Talibus, inquam, maximis constat totum poema Homeri, hoc est, communibus et utilissimis regulis ac praeceptis morum vitaeque et civilium officiorum, quarum in omni vita et actionibus usus latissime patet.*

<sup>905</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon, Eine Biographie, München 1996, S. 143-145. Vgl. HARTFELDER, KARL, Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, S. 231 ff.

<sup>906</sup> Vgl. SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon, Eine Biographie, München 1997, S. 59-74.

<sup>907</sup> HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 108.

<sup>908</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 108.

Auffassung – im Homer'schen Gesamtwerk enthalten sei. Damit wollte Melanchthon seine Schüler auf die Lektüre und Aufführung größerer antiker Werke vorbereiten.

Beispielgebend für die Transformation der in den antiken Theaterstücken enthaltenen ethischen Aussagen in den Erziehungsprozess seiner ‚Schola privata‘ hinein erörtert SEIDEL die Prologe zu Terenz' ‚Eunuchus‘ und ‚Adolphoe‘<sup>909</sup>. Dabei verweist er nicht nur auf die erst allmählich gewachsene Differenzierung von Melanchthon zwischen den Deklamationen und den Theateraufführungen selbst, sondern auch auf die starke ethische Rechtfertigung der Aufführungen dieser beiden Stücke mittels der vorangestellten Prologe. Sein ethisches Anliegen mit der Aufführung von ‚Eunuchus‘ von Terenz trägt Melanchthon in seinem Prolog hierzu mehrfach direkt vor:

*Comoediae plurimarum rerum in tota hominum vita imagines proponunt, videlicet, quid in moribus deceat, quid non deceat, quae sit ingeniorum humanorum varietas, quam varii casus accidant, quanta vis sit fortunae, quam saepe nos fallant consilia in periculis. Atque haec fabula in primis magnam varietatem habet personarum, consiliorum et casuum, et magna ex parte motoria est.*<sup>910</sup>

Wie man dabei an die Bewertung der handelnden Figuren herangehen solle, erläutert er dann wie folgt:

*Et conferuntur duo amatores, Thraso ac Phaedria, quorum utriusque ingenium considerare prodest. Nam Thraso proponitur, ut videamus, quam sint inepti ardeliones illi, qui cum nulla neque virtute, neque industria praediti sint, tamen magnifice de se sentiunt ac praedicant: ubique videri volunt regnare, in aulis, in consiliis, in rebus omnibus gerendis, praesertim ubi se putant in tuto esse [...]. Hi in privatis negotiis ridiculi sunt, ut hic in fabula Thraso, et apud Plautum Miles gloriosus; sed in republica si quando imperant, perniciosi, et propter stultitiam, et propter ambitionem, qualis propemodum fuisse Antonius Romae videtur, et quales nunc regnant multi indocti et impudentes homines in templis et in concionibus [...]. Itaque diligenter hic cognoscendus est Thraso, ut odisse arrogantiam ac vanitatem discamus.*<sup>911</sup>

Und schließlich verweist Melanchthon auf die im ‚Eunuchus‘ enthaltene kritische Mahnung zu sittlichem Handeln, die hoch aktuell sei:

[...] *hic est cernere*  
*Perinde, ut in speculo, ardelionum imaginem,*  
*Qui caudices fungique cum meri sient,*  
*Primas tamen sibi rerum ubique vendicant.*  
*Proventus huius generis est uberrimus*  
*Hoc seculo, cum se titulo sapientiae*

<sup>909</sup> Vgl. SEIDEL, ROBERT, Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122, S. 118 ff.

<sup>910</sup> ‚2. In Eunuchum Terentii‘, CR 19, Sp. 714.

<sup>911</sup> ‚2. In Eunuchum Terentii‘, CR 19, Sp. 714.

*Musarum ubique venditant, hostes feri  
Profana divinaque miscent omnia.*<sup>912</sup>

In seinen Prologen zu ‘Adolphoe’ und ‘Heautontimorumenos’ von Terenz widmet sich Melanchthon der Frage, wie eine tugendethische Erziehung aussehen soll, und stellt gleichzeitig Analogien zur Staatsführung her. Diese Problemstellung wird in beiden Stücken an den Beispielen des Verhaltens verschiedener Väter gegenüber den Konfliktlagen ihrer Jugendlichen abgehandelt – Themenstellungen also, die bei den Schülern Melanchthons großen Anklang gefunden haben müssen.

Im Prolog zu ‘Heautontimorumenos’ ging Melanchthon recht ausführlich auf die Frage der sittlichen Erziehung ein. Zunächst lobte er die Feinheit der Sprache von Terenz: *Quid est enim admirabilius quam sermo elegans et venustus?*<sup>913</sup> Dann verweist er wiederholt auf den schicksalhaften Verlauf unseres Lebens, der selbst unsere scharfsinnigsten Pläne zunichte mache und für den wir sittlich gewappnet sein müssten:

*In primis admirabilis est hic servulus, cuius callidissimis conciliis neutiquam respondent eventus. Nec vulgariter de suo consilio sibi ipse placet, cum ait: Hic me magnifice effero, etc. Est ea mirifica omnino imago humanorum et consiliorum et eventuum. Fallunt enim fere astutissima consilia mortales, sicut Ciceronem fefellit eventus belli adversus Antonium suscepti. Extant exempla in historiis innumerabilia.*<sup>914</sup>

Wie die Väter ihre Kinder nun hierfür wappnen sollen, das heißt, welche Erziehungsmethode diese Aufgabe am besten erfüllen könnte, erläutert Melanchthon dann folgendermaßen:

*Voluit prudentissimus poeta indicare, ut praestes erudiri adolescentes, et in officio retineri benevolentia potius et facilitate quadam, quam vi et importunitate. Non enim illico nascuntur senes, nec fert iuvenilis aetas, ut senum statim sint similes. Ista tamen facilitas ita se habeat, ne in licentiam nimiam et impunitatem vergat. Nam licentia omnes finis deteriores. Oportet autem arte quadam et industria coherceri effrenes iuvenum animos, alioqui fit, ut illi, qui conviciis et nimia morositate lacessiti ac victi iugum excutiant, et monitorem nimis acerbum aspernentur. Solet enim alioqui iuventus esse monitoribus aspera, ut ille dixit, quae res postea ipsis etiam patribus dolori est, dum aegre possint carere. Illi vero, qui nimia indulgentia diffluunt, quia ex parentum vitio id accidit, merito patres emungunt argento, suntque patribus dedecori, ut sic postea accepto malo vel coacti patres discant impetum et libidinem iuvenilem refrenare et arte quadam coercere[...]. Proinde multum refert, ut habeatur aetatis ratio, ne statim plenam operam exigamus, sed sinamus aliquando explere iuvenus suos animos [...].*<sup>915</sup>

Hinsichtlich der im ‘Heautontimorumenos’ aufgezeigten Erziehungsfelder der alten Väter gegenüber ihren Söhnen zieht Melanchthon einen übereinstimmenden Vergleich mit der ‘Adolphoe’ von Terenz:

<sup>912</sup> ‘Prologus in Eunuchum’, CR 19, Sp. 717.

<sup>913</sup> ‘Heautontimorumenos’, CR 19, Sp. 729.

<sup>914</sup> ‘Heautontimorumenos’, CR 19, Sp. 730.

<sup>915</sup> ‘Heautontimorumenos’, CR 19, Sp. 731.

*Hoc est, quod Horatius dicit de sene: Difficilis, querulus, laudator temporis acti etc. Est omnino fere idem scopus et consilium huius fabulae et sequentis, ἀδελφὸν scilicet. Nam utraque habet parentum vitia.*<sup>916</sup>

Und schließlich – fast wie ein Fazit – verweist Melanchthon auf die Parallelen der ethischen Erziehung der Jugend mit den zu empfehlenden Methoden eines Staatslenkers:

*Rerum omnium nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas, quam diligere, nec alienius, quam timeri. Praeclare Ennius: Quem metuunt, orderunt. Quem quisque odit, periisse expetit. Malus est enim custos diuturnitatis metus, contraque benevolentia fidelis est vel ad perpetuitatem. Vide ut infra in Adelpis eadem iisdem etiam fere verbis dixerit Terentius. Errat longe mea quidem sententia, qui imperium credat gravius esse, aut stabilius vi, quod fit, quam illud, quod amicitia adiungitur.*<sup>917</sup>

Auf den letzteren Sachverhalt hatte Melanchthon ebenfalls in Euripides ‘Cyclops’ hingewiesen. Wie an anderer Stelle auch, belegen die aufgeführten Texte Melanchthons vordergründiges ethisch-erzieherisches Anliegen in den Prologen sehr deutlich. Und dies sowohl für den individuellen menschlichen Bereich als auch auf der Ebene der Staatsführung. Den Zusammenhang zwischen beiden dadurch zu vermitteln, dass eine tugendhafte Staatsführung (die er während seiner Lebenszeit so vermisste) nur dann erwartet werden könne, wenn sie sich aus sittlich erzogenen Nachwuchskräften rekrutiere und gerade deshalb auch eine bestmögliche sittliche Erziehung notwendig sei, war für ihn das wohl wichtigste Anliegen seines Wirkens. Aus seinen eigenen Studien und Erfahrungen heraus versuchte er daher, in seinen Prologen immer wieder kämpferisch nachzuweisen, dass die antiken Komödien und Tragödien für die Ausgestaltung dieses Zusammenhangs ausgezeichnete ethische Grundlagen enthielten, weshalb ihre Aufführungen im Rahmen des Unterrichts der ‚Schola privata‘ vollkommen berechtigt und empfehlenswert schienen.

#### 8.4. Aspekte christlicher Ethik

Melanchthons Verhältnis zu der christlichen Ethik war bis zu seiner Wittenberger Zeit ab 1518 aus seiner Verbundenheit mit dem Humanismus heraus zwar ein kritisches, jedoch nicht problematisches. Getreu den humanistischen Grundprinzipien hatte er sich zwar der altgriechischen Philosophie und den Naturwissenschaften zugewandt, doch war er mit diesen Neigungen einer unter vielen Humanisten Europas und noch zu unbedeutend und unbekannt, als dass er in größere Auseinandersetzungen hätte verwickelt werden können. Diese Situation

<sup>916</sup> ‘Heautontimorumenos’, CR 19, Sp. 731 f.

<sup>917</sup> ‘Heautontimorumenos’, CR 19, Sp. 731.

änderte sich in mehrfacher Hinsicht 1518 mit seinem Amtsantritt an der kleinen Wittenberger Universität auf dem Lehrstuhl für Griechisch<sup>918</sup>.

Zunächst bot ihm diese neue Position ausgezeichnete Möglichkeiten, das Studium antiker griechischer Texte und der Originalquellen lateinischer Übersetzungen fortzusetzen und auszudehnen. Diese Perspektive entsprach nicht nur seinen Fähigkeiten und Neigungen, sondern auch seinen weltanschaulichen Positionen, die er nach Wittenberg mitgebracht hatte. Von daher verkündete er in seiner Antrittsrede, die große Aufmerksamkeit erfuhr, auch antike Philosophie und Naturwissenschaft lehren zu wollen<sup>919</sup>. Damit drückte er zunächst nur eine für ihn selbst bedeutsame Absicht aus, die er bereits 1517 in seiner Tübinger Rede 'De artibus liberalibus'<sup>920</sup> mit der Forderung nach einer Berücksichtigung der Naturwissenschaften hervorgehoben hatte<sup>921</sup>.

Diese vorgetragene persönliche Erwartungshaltung musste jedoch sowohl im Wittenberg von 1518, wo Luther ein Jahr zuvor seine 95 Thesen an die Schlosskirche geschlagen hatte, als auch darüber hinaus auf ein sehr geteiltes Echo stoßen. Sie war ein Affront gegen die katholische Kirche, der erneut von Wittenberg her nach Rom drang und dessen Gefährlichkeit sich Melanchthon damals wohl noch nicht bewusst war. Bedeutete doch die Lehre der antiken Philosophie und Naturwissenschaften<sup>922</sup> stets die Hinterfragung der göttlichen Schöpfung, des ptolemäischen Weltbildes und darauf ausgerichteter Lehren. Derlei Zweifel – aus Wittenberg genährt – wurden daher bereits in ihren Anfängen konsequent bekämpft<sup>923</sup>.

Aber auch der gesamte scholastische Lehrkörper Deutschlands wandte sich folgerichtig gegen Melanchthons angekündigte Absichten. Zwar bewunderten die christlichen Reformkräfte

---

<sup>918</sup> Vgl. SPERL, ADOLF, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Band 15), München 1959; vgl. MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Studienausgabe beider Teilbände, Göttingen 1996. Vgl. WRIEDT, MARKUS, Die theologische Begründung der Bildungsreform bei Luther und Melanchthon, in: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, S. 155-184.

<sup>919</sup> Vgl. 'De corrigendis adolescentiae studiis', Wittenberg 1518, in: StA III, S. 29-42.

<sup>920</sup> Vgl. 'De artibus liberalibus', Tübingen 1517, in: StA III, S. 17-28.

<sup>921</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 111.

<sup>922</sup> Vgl. auch HUBIG, CHRISTOPH, Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.): Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 161-178.

<sup>923</sup> Vgl. auch SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons Bildungsprogramm, in: BOOCKMANN, HARTMUT – MOELLER, BERND – STECKMANN, KARL (Hgg.), Lebenslehre und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie. Bericht über die Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 179), Göttingen 1989, S. 233-248.



– allen voran Luther – die offene Kühnheit des Humanisten Melanchthon, eine Reform des Schulwesens im oben genannten Sinne anzustreben, doch gleichzeitig erschreckte sie dieses forsche Verlangen. Es war vor allem Luther, mit dem Melanchthon eine lebenslange Freundschaft verband, dem aber Melanchthons humanistische Prägung zu einseitig und für den Wittenberger Lehrbetrieb zu radikal erschien. So verweist HARTFELDER zu Recht darauf, dass bereits Anfang der 20er Jahre jenes Jahrhunderts die weltanschauliche Übermacht Luthers Melanchthons humanistische Bestrebungen zur Veränderung des Lehrbetriebes dämpften<sup>924</sup>. Einer der vielen und lange währenden Diskussionsgegenstände war die Frage, woran sich die Menschen sittlich orientieren sollten. Hierin durchlief Melanchthon gewissermaßen ‚Metamorphosen‘.

Bereits vor und während seiner Wittenberger Zeit galten für den Humanisten Melanchthon vorrangig die ethischen Normen der antiken griechischen Philosophie als maßgebliche Orientierung für tugendhaftes menschliches Handeln. Hierüber zu entscheiden war nach Ansicht der Humanisten der Mensch mittels seines freien Willens dann in der Lage, wenn er im ethischen Sinne der Antike erzogen worden war<sup>925</sup>. Dies setzte jedoch folgerichtig voraus, dass er sich mittels der griechischen Sprache die Originaltexte der griechischen Philosophie aneignen konnte. Es ist daher sehr einsichtig nachvollziehbar, dass Melanchthon bei seinem Amtsantritt die antike griechische Philosophie und – für deren Verständnis – die griechische Sprache lehren wollte.

Luther vertrat Melanchthon gegenüber hierzu jedoch eher die Position der katholischen Kirche<sup>926</sup>, als deren Gegner er sich eigentlich fühlte. Danach durfte es gemäß des sogenannten freien Willens nicht in der Hand der Menschen liegen, dass sie selbst über ihr sittliches

---

<sup>924</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, *Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, S. 231 ff.

<sup>925</sup> Vgl. MAURER, WILHELM, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Band 2: *Der Theologe*, Göttingen 1969, S. 257 f. Demnach bezog sich Melanchthon auf die neuplatonisch-augustinische Tradition. Zugleich wurde er von der Renaissance-Philosophie Marsilio Ficinos und Laurentius Vallas beeinflusst. Hinzu trat die von Cicero popularisierte stoische Affektenlehre, „und zwar so, dass die stoische Lehre vom Zwang der Affekte für Melanchthons Sünde- und Gesetzeslehre den Hintergrund bildet, der neuplatonische Liebesfuror aber in seine Gnadenlehre hinüberwirkt“. Vgl. ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ, *Melanchthons Auffassung vom Affekt in den ‘Loci communes’ 1521*, in: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation*, Leipzig 1996, S. 334-336: Später – in den ‘Loci tertiae aetatis’ – tritt mit der aristotelisch-thomistischen Tradition die Kraft der Kontrolle über die Affekte durch den vom ‚Heiligen Geist‘ ermöglichten Willen in den Vordergrund. Vgl. auch CR 21, Sp. 53 f.

<sup>926</sup> HÄGGLUND, BENGT, *Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus*, in: BUCK, AUGUST (Hg.), *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten* (Wolfenbütteler Arbeitskreis für Renaissanceforschung 5), Wiesbaden 1984, S. 181-195. Vgl. auch MATHIAS, WALTER, *Über die Lehre von der Willensfreiheit in der altlutherischen Theologie* (Zeitschrift für Kirchengeschichte 74), 1963, S. 109-133.

Handeln entschieden, sondern ausschließlich in Gottes Hand<sup>927</sup>. Was sittlich, tugendhaft sei und was nicht, wurde – so auch von Luther vertreten – von Gott vorgegeben. Somit sei ausschließlich die Heilige Schrift das Orientierungskriterium für sittliches Handeln und keinesfalls der ‚freie Wille‘ des Menschen, wie es die Humanisten unter Einschluss von Melanchthon aus der antiken Philosophie abgeleitet hatten. Melanchthon schloss sich um 1519/20 schließlich dieser lutherischen Position an und leugnete zum Beispiel in den ‚Loci theologici‘ und anderen Schriften jener Jahre den freien Willen des Menschen als Grundlage eines selbstbestimmten sittlichen Lebens<sup>928</sup>. Kriterium für Letzteres war auch nach Melanchthon der religiöse Glaube. Inwieweit es sich bei diesem Positionswandel Melanchthons unter Luthers Einfluss tatsächlich um eine innere Überzeugung handelte oder doch mehr um taktische Überlegungen oder auch um beide Aspekte, ist an dieser Stelle nicht zu beurteilen. Unbestritten ist jedoch Melanchthons lebenslange, tiefe Religiösität. Dennoch verweist HARTFELDER darauf, dass sich Melanchthon „in den ruhigeren Jahren der Reformation“ mit einer erneuten Hinwendung zu Aristoteles von dem einseitigen großen Druck der Religion befreite und sich durch eigene Arbeiten wieder mehr der antiken Ethik zuwandte<sup>929</sup>. Aus diesem erneuten Positionswandel, der den bis zu seinem Tode andauernden Bestrebungen einer Versöhnung von antiker Ethik und Religion entsprang, erwachsen seit Ende der 20er bis in die 50er Jahre hinein die entscheidenden ethischen Schriften Melanchthons<sup>930</sup>.

Die Beurteilung der Frage, welche Rolle die Melanchthon’schen Prologe für die christliche Ethik gespielt hatten, ist ohne die Berücksichtigung dieser ausführlicheren Darstellung des Ringens Melanchthons um die ethischen Orientierungsgrundlagen für ein tugendhaftes Leben nicht nachvollziehbar. Da die meisten Prologe etwa zwischen 1522 und 1527 entstanden sein müssen, fallen sie nämlich in diese zweite Phase der Entwicklung und Wandlung von Melanchthons Positionierung in ethischen Grundfragen – also auch in eine Zeit intensiver Auseinandersetzungen um das Verhältnis von antiker Philosophie und christlicher Dogmatik. Nicht zuletzt deshalb ist mitunter auch die Heftigkeit der Erwiderungen von Melanchthon in seinen

---

<sup>927</sup> Vgl. dazu insbesondere Melanchthons Willenslehre von 1519, in der ‚Theologica Institutio‘, und von 1520, in den ‚Rerum theologicarum capita‘, behandelt bei MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch, Die Willenslehre in der Theologie Melanchthons, in: Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 81), RITTER, MARTIN u. a. (Hgg.), Göttingen 2001, S. 24-38.

<sup>928</sup> Vgl. MAURER, WILHELM, Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521, Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther (Lutherjahrbuch 25), 1958, S. 146-180. Vgl. auch MATZ, WOLFGANG, Streitpunkt: Willenslehre. Am Beispiel der Loci-Vorlesung Philipp Melanchthons (1533), in: LEXUTH, ATHINA und MATZ, WOLFGANG (Hgg.), Relationen – Studien zum Übergang vom Mittelalter zur Reformationszeit (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 1), Münster 2000, S. 235-247.

<sup>929</sup> Vgl. HARTFELDER, KARL, Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, S. 231 ff.

<sup>930</sup> Vgl. auch KEEN, RALPH, The Moral World of Philipp Melanchthon, Chicago 1990.

Prologen auf kirchliche Angriffe gegen die Aufführungen der antiken Theaterstücke in der ‚Schola privata‘ erklärbar.

Es sei zunächst mit HOFMANN noch einmal daran erinnert, dass Melanchthon während seiner Wittenberger Vorlesungen Homer ausführlich behandelt hatte<sup>931</sup>. Wenngleich hierzu weder Aufführungen noch Prologe erschienen, versuchte Melanchthon seinen Schülern und der Öffentlichkeit doch bereits an dieser antiken Dichtung sein Bestreben, christliche Ethik mit antiker Moralphilosophie in Übereinstimmung zu bringen, klarzustellen. Seine zentrale Botschaft, dass Odysseus wegen seiner tugendhaften Standfestigkeit gegenüber allen Versuchungen und Leiden doch sein Ziel erreicht hatte, verband er mit dem höher gelagerten Hinweis, dass dies nur mit Hilfe der Göttin Athene möglich war. Dieser tiefe Glaube des Odysseus an die Göttin, durch Homer insinuiert, symbolisierte auch für Melanchthons Zeit, dass die menschliche Willensfreiheit nur auf der Grundlage des christlichen Glaubens zu tugendhaften Entscheidungen und Handlungen führen könne<sup>932</sup>.

Diese hoffnungsvolle Interpretation antiker Dichtkunst durch Melanchthon führte bei seinen Gegnern jedoch nicht zu den gewünschten Veränderungen ihrer Ansichten. Auch bei der Behandlung von Hesoid während seines Unterrichts sah sich Melanchthon mit der gefährlich provozierenden Frage konfrontiert, was die Einbeziehung dieses antiken Dichters in die Ausbildung denn eigentlich zur Frömmigkeit beitrüge. Neben den Hinweisen auf die Förderung der Stilbildung und der griechischen Sprache unterstrich Melanchthon in seiner Antwort vor allem den ethischen Gehalt der Hesoid-Lektüre als auch, dass das richtige Verständnis der Heiligen Schrift Kenntnisse aus allen Wissenschaften erfordere<sup>933</sup>. Es gebe eben bereits bei den Heiden und Juden allgemeine Vorschriften für ein sittliches Handeln, die auch von Christen beachtet und deshalb zur Kenntnis genommen werden müssten. Melanchthon vertrat zum Beispiel in seiner ‚Praefatio‘ zu Hesoid von 1533 die Position einer grundsätzlichen Trennung von allgemein geltenden Sittengesetzen (*lex*) vorchristlicher Völker und dem Evangelium, wobei die Christen beide Seiten zur Orientierung auf sittliches Handeln berücksichtigen

---

<sup>931</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 105 ff.

<sup>932</sup> Vgl. Praefatio in Homerum, CR 11, Sp. 397-413, hier S. 406: *Memorable et hoc est, quod eundem et prudentissimum facit et eloquentissimum, tribuitque ei orationem similiter fluminibus hibernis nivibus auctis fluente et opponit ac confert inter se duo perfectissima genera dicendi, in Menalao et Ulysse. Fingit item eum regi et custodiri a Minerva, ut ostendebat magnos viros Deo cura esse, eiusque auxilio subnixos, res tantas efficere [...] plane est Ulyssea sapientia, qua res afflictas et profligatas plerumque fulciri ac sustentari solent.*

<sup>933</sup> Vgl. HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 111 ff.

müssten. Insofern sei die Einbeziehung antiker Dichtung in den Unterricht ein außerordentlicher Gewinn an sittlicher Bildung für seine Schüler<sup>934</sup>.

Auch im Prolog zur Euripideischen 'Hecuba' weist Melanchthon die Vorwürfe, seine Aufführungen ‚heidnischer‘ Autoren würden sich nicht mit den Anforderungen an eine christliche Erziehung vereinbaren lassen, mit dieser Argumentationslinie zurück. In Übereinstimmung mit dem Terenz'schen Prologmuster, in dem die Angriffe auf die Kritiker oder deren Abwehr einen wesentlichen strukturellen Bestandteil darstellten, hatte er sich in seinem eigenen Prolog zur 'Hecuba' hierzu geäußert:

*Nec publicos mores, nec sacra laedere  
Ludi queunt nostri. Nam non Comoediam  
Locularem, aut iuveniles amores, furtave  
Puellarum, aut parasitorum scurrilia  
Huc adferunt dicta, quae infirmis solent  
Nocere mentibus [...].*<sup>935</sup>

Und im Prolog zu 'Heautontimorumenos' wendet sich Melanchthon gegen die kirchliche Kritik, seine Komödienaufführungen würden eine sittliche Gefahr für die Jugend darstellen:

*[...] tum quoque fabulas  
Huius, pueris proponitis atque sedulo  
Inculcatis vestris, perlepidas et bonas,  
Unde pericli nihil instat sanctimoniae,  
Nec sunt bonos qui mores corrumpant sales,  
Nec est delectu velut in Plautinis opus.  
Hic omnes castae sunt, omnes sunt utiles.  
Sermo venustus, elegans, purus, gravis.  
Ut puerum pabula decet esse primulum,  
Quibus mentes alantur ab incunabulis,  
Honestatem ut prae cunctis penitius imbibant,  
Mundeque vivant, et loquantur splendide  
Utriusque ex isthoc naturam sibi facient.*<sup>936</sup>

Äußerst kritisch bewertet Melanchthon mit seinem Prolog zu 'Thyestes' von Seneca einen auch in der Kirche vorhandenen krankhaften Ehrgeiz, dem es nur um rücksichtslose, blinde

---

<sup>934</sup> Diese Schlussfolgerung ergibt sich im Ansatz aus Melanchthons Vorwort zu Hesiod, vgl. Melanchthon, 'Praefationes in Hesiodi opera', CR 18, Sp. 167-190, hier Sp. 178 und Sp. 180: *Quam autem longior est illa disputatio, quam ut hic explicari tota possit, tamen iudicavi operae pretium me facturum esse, si exponerem, quae vis sit, quaeque autoritas eorum praeceptorum, quae tum Hesiodus, tum alii multi sapientes et docti viri, cum animadvertissent, nobis a natura proposita esse, deprehensa exposuerunt in litteras rettulerunt, ut commonefacerent eos, qui propter infirmitatem ingeniorum aut aetatis, aut etiam consuetudine in tot malis exemplis depravati cernere ipsi eadem non possunt [...]. Quare non satis intelligunt horum scriptorum consilia, qui non perspiciunt, unde tot [...] praecepta, tot graves sententiae manarint [...] docent nos Christianae litterae [...] de civilis vitae consuetudine [...].* Vgl. Ebd., Sp. 183: *[...] in eum (sc. Hesiodem) assidue oculos defigite, omnes locos diligentissime excutite, et sententias eius vobis ita familiares facite, ut, quoties aliqua de re deliberatis, in mentem vobis illa honestissima praecepta veniant [...]. Nos quidem quantum in hac ingenii atque eruditionis mediocritate praestare possumus, dabimus operam, ne quem poenitat nobis enarrantibus hunc poetam operam dedisse.*

<sup>935</sup> 'Hecuba', CR 10, Sp. 499.

<sup>936</sup> 'Prologus in Heautontimorumenon', CR 19, Sp. 733.

Rechthaberei und nicht um vernünftige, wahrhaftige Abwägung von Argumenten zur Frage nach dem richtigen Weg zur Tugend gehe:

*O quantum ambitio parit mali!  
Sic regni scelerata cupiditas omnia  
Confusa iura naturae contaminat,  
Ut frater impias fratri iniiciat manus.  
Proinde spectandum exemplum damus utile;  
Nam cernere hac licebit in tragoedia,  
Nil esse peius ambitione, quae omnia  
Divina, humana, iusque et fas vertere solet,  
Quae florentissimis quibusque fere fuit  
Exitio civitatibus, quae denique  
Tum plurimum nocet, cum in templa irruperit,  
Uri hoc tempore saevam excercet tyrannidem.  
O Dii, quam tristis his impendet exitus,  
Qui dum parant regnum sibi, sacra polluunt.*<sup>937</sup>

Wie sehr aber Melanchthon bei seinem Engagement, mit den Aufführungen von antiken Theaterstücken in der ‚Schola privata‘ die Erziehung der Jugend zu tugendhaftem Verhalten voranzubringen, auch auf die Übereinstimmung mit kirchlichen Grundeinstellungen bedacht gewesen ist, zeigt unter anderem ein Auszug aus seinem umfangreichen Briefwechsel. Hier schrieb er an bestimmter Stelle:

*Sed quoniam in hanc commune factionem ingressus sum, facere non potui, quin adycerem narratiunculam, quae in quodam poemate extat, non illam quidem historicam, sed uenustam, et erudite confictam, admonendae adolescentiae causa: ut cogitet, et discrimina ordinum diuinitus instituta esse, et unicuique; laborandum esse, ut uirtute suam personam tueatur.*<sup>938</sup>

Wenn es sich hierbei auch nur um eine geringfügige Andeutung des Bestrebens Melanchthons zur Definition des Verhältnisses von Ethik beziehungsweise Moralphilosophie zu der christlichen Lehre handelt, so zeigt diese doch die für Melanchthon über seine Prologe weit hinaus reichende Allgegenwärtigkeit der Problemlage. Dabei legte er stets großen Wert darauf, klarzustellen, dass beide Seiten – antike Ethik einerseits und das Evangelium andererseits – nebeneinander stehend, tolerant als gleichberechtigt akzeptiert werden müssten, jedoch keinesfalls vermischt werden dürften.

Hervorhebenswert in diesem Zusammenhang ist im ersten Prolog zur ‚Andria‘ die Verbindungslinie zwischen *fabula* und *theologia*:

<sup>937</sup> ‘Prologus in Thyestem Senecae’, CR 19, Sp. 788.

<sup>938</sup> Melanchthon, Philipp, EVA, ‘Mythologia Philippi Melanthonis redacta in Actionem ludicram (Sixt Birck), per Xystum Betuleium Augustam, Ex Epistola Philippi: Melanthonis ad generosum Comitem Ioannem de Vueda’, in: *Dramata: comoediae et tragoediae aliquot e Veteri Testamento desumpta*, Johannes Opinatorus, Basel 1547, Band 1, S. 67-92, hier S. 67.

*Sed ne mirere: Quid pompae theologicae cum comicis iocis? Merae sunt fabulae, In pulpitis quas agebant hodie theologi [...]. Nomen Magistri nostri plane fabulae. Postremo qui condixit operam huius gregis, Theologus est, suoque iussit fabulam [...].*<sup>939</sup>

Darüber hinaus betont Melanchthon die Gottgefälligkeit der Theaterbesucher und ermahnt zu Schweigen und Aufmerksamkeit: *Dii, quotquot estis spectatoris, vos ament [...] Aures oculique ut pateant, ut lingua taceat.*<sup>940</sup> Im Übrigen verweist Melanchthon auf die tugendethische Bedeutung dieser Komödie für die Jugend: *Quod vos et scitis et testes estis mihi, praesentia qui vestra ornatis tam malos actores tam frequentae, tum quoque fabulas huius pueris proponitis, et sedulo inculcatis vestris lepidas et bonas [...].*<sup>941</sup>

Melanchthons Prologe spiegeln die Auffassung wider, dass die Ethik oder Moralphilosophie, die sich in den aufgeführten antiken Theaterstücken wiederfindet, der christlichen Ethik nicht entgegenstehe oder diese gar untergrabe. Im Gegenteil: Jeder Christ dürfe die Moralphilosophie als Orientierung für die Erfüllung des Evangeliums nutzen, da sie Bestandteil des göttlichen Gesetzes sei. Mit ihrem auch in den antiken Stücken aufgezeigten Nutzen, Gehorsam der Menschen vor Gott zu fordern, Quelle des Rechts zu sein und der Theologie zu erlauben, Urteile über bürgerliche Vorgänge und Sachverhalte abzugeben, besitze sie gegenüber der christlichen Lehre ihre volle Daseinsberechtigung. Insofern reihen sich Melanchthons Prologe gänzlich in sein Anliegen ein, Humanismus und Theologie einander näher zu bringen, zu vereinigen, wenngleich sie sich nicht unmittelbar auf die christlichen Doktrinen beziehen oder direkte Wechselwirkungen zwischen beiden nachweisbar sind.

## 8.5. Fazit

Nimmt man eine Gesamtbewertung der Prologe von Melanchthon hinsichtlich ihrer Bedeutung für die gesellschaftliche Sittlichkeit und Moral sowie für das Christsein vor, so kann man davon sprechen, dass sie sich in den allgemeinen, christlich-pädagogischen Diskurs des Humanisten Melanchthon an seiner ‚Schola privata‘ einreihen. Die umstrittene Einbeziehung der Aufführung antiker Stücke in das Unterrichtsprogramm in Wittenberg war nicht nur ein Ausdruck der humanistisch geprägten Reformpädagogik seit 1518. Absichten und Wirkungen – wie sie aufgezeigt wurden – reichten weitaus tiefer. Es ging um den Versuch einer effizienteren sittlichen Erziehung der Jugend, künftiger Verantwortungsträger in Staat und Kirche, und somit um eine schrittweise Humanisierung der ganzen Gesellschaft. Diese visionären

<sup>939</sup> ‘Prologus in Andriam’, CR 19, Sp. 699.

<sup>940</sup> ‘Alius Prologus in Andriam eiusdem’, CR 19, Sp. 700.

<sup>941</sup> ‘Alius Prologus in Andriam eiusdem’, CR 19, Sp. 700.

Anstrengungen Melanchthons über den engen Rahmen der Kirche hinaus, der bereits vor ihm seitens Luthers unsittliches Verhalten vorgeworfen worden war, mussten folgerichtig auf Widerstand stoßen. Diesen zu begegnen, dafür konnte Melanchthon in jeglicher Hinsicht die antiken Komödien und Tragödien sowie seine Prologe und Argumenta nutzen. Sie führten dem Zuschauer jenes tugendhafte, aber auch unsittliche Verhalten der Figuren bildhaft vor Augen, das schon lange vor dem Christentum die Geschehnisse der Menschen ebenso begleitete wie zu Melanchthons Zeiten. Die Ausschließlichkeit christlich-ethischer Normen – hergeleitet aus der Heiligen Schrift – wurde auf diese Weise in Frage gestellt. Die Notwendigkeit einer Erklärung des Stellenwertes antiker Moralphilosophie und christlicher Ethik zueinander erfuhr durch die Aufführungen antiker Stücke an der ‚Schola privata‘ in gewisser Weise eine Zuspitzung. Insofern muten die Abwehrreaktionen oder Angriffe von Melanchthon gegenüber Gegnern dieser Aufführungen und seiner Unterrichtsgestaltung zunächst etwas einseitig und oberflächlich an. Sie werden erst dann in ihrer Bedeutung richtig einschätzbar, wenn man sie als Bausteine in Melanchthons Anstrengungen um eine neue Ethik, eine neue Sittenlehre, begreift. In diesem Kontext erfüllen sie ihre Aufgabe auf hervorhebenswerte Weise – beispielgebend auch für die gegenwärtige Schulausbildung. Das bildhafte, von den Schülern selbst gestaltete Vorführen der Spannungsfelder zwischen sittlichem und unsittlichem Verhalten auf der Bühne rief eine tiefergehende, nachhaltigere sittliche Prägung der Schüler hervor als jede trocken lesbare Moralphilosophie oder christliche Anschauungen. Insofern waren die Befürchtungen der Kirchenführung und der Scholastiker hinsichtlich eines drohenden Verlustes eigener Einflussnahme auf die sittliche Erziehung der Menschen allein vom Evangelium her schon nachvollziehbar – ihre rigorose Ablehnung gegenüber der in der ‚Schola privata‘ von Melanchthon vorgetragenen antiken Ethik war ideologisch geprägt und sachlich unbegründet. Melanchthon selbst versuchte den darauf beruhenden Angriffen seiner Gegner durch eine an sittlichen Maßstäben seiner Zeit gemessene kritische Auslese der aufzuführenden antiken Stücke Rechnung zu tragen, um dadurch Zuspitzungen der Attacken zu vermeiden. Aus dieser waltenden Vorsicht heraus sind sowohl das Lob auf Homer als auch das auf Aristophanes und vor allem auf Terenz gegenüber dem ‚frivoleren‘ Plautus zu verstehen. Sofern Letzterer jedoch das Anstandsgefühl der Zuschauer nicht zu verletzen schien, fanden seine Stücke auch den Weg auf die Bühne der ‚Schola privata‘ und eine Würdigung durch Melanchthons Prologe – so zum Beispiel durch die Würdigung des ‚Miles Gloriosus‘ von Plautus im Prolog.

Es war also keinesfalls Melanchthon, der in ethischen Fragen gezielt die Konfrontation mit den Kirchenvätern und der Scholastik suchte, sondern eher passiv (wenn mitunter auch sehr deutlich) auf deren provokante Angriffe reagierte:

*Sed corrugare tetricos  
 Quosdam videtis nares, immodestiae  
 Hi nos accusant, in theatrum quod iocos  
 Proferre liberiores paulo ausi sumus,  
 Moresque criminantur vitiari bonos  
 Parum severis dictis atque lusibus.  
 Sed o censores asperos et pergraves,  
 Qui, quod reprehendunt in theatro, ludunt domi,  
 Et Curios simulant, vivunt Bacchanalia.  
 Ludunt poetae; at lusus illi seria  
 Ducunt, simulque morum tradunt optima  
 Vitae praecepta, ut nihil melius Solon  
 Aut sanctius tabulis inscripserit aeneis;  
 Sed asperam tamen virtutem condiunt  
 Iucundioribus illecebris, ut solent  
 Medici, daturi pueris tetra absynthia,  
 Cum melle dulci et saccharo irritant gulam.  
 Facessant ergo iniqui audaces hinc procul,  
 Ut aequioribus spectandi dent locum.<sup>942</sup>*

Als Melanchthon mehr und mehr die Wirkungslosigkeit seiner mahnenden, inhaltlich-logischen Argumentation bewusst wurde, waren seinerseits auch polemische Angriffe wie in den Prologen und Argumenta gegen die „Dummheit und Verderbtheit“ nicht mehr tabu. Dennoch blieb für ihn der ethische Gehalt der auszuwählenden antiken Literatur – sowohl für die Vorlesungen als auch für die Bühne – der letztlich entscheidende Maßstab für die Rechtfertigung seines Wirkens. Seinen Schülern sollten solche Dichter nahe gebracht werden, die „nützlich und züchtig“ zugleich waren – wer konnte ernsthaft etwas dagegen einwenden wollen? Und mit welcher Gründlichkeit Melanchthon sich diesem Anspruch aus seiner humanistischen und christlichen Überzeugung heraus bis hin zur Lehrplangestaltung widmete, ist unter anderem hier deutlich geworden. Seine Grundhaltung gegenüber der Streitfrage, welche Rolle die christliche Ethik im Wechselspiel des Schicksals für jeden Einzelnen, aber auch für die ganze Gesellschaft spielen kann, trug Melanchthon letztlich treffend im Prolog zur ‘Hecuba’ seines Lieblingsdichters Euripides vor<sup>943</sup>.

## 9. Fazit

Melanchthons Wirken in Deutschland traf von Anfang an auf eine bestimmte Bereitschaft zur Kritik an der Morallehre und am Moralverhalten der katholischen Kirche. Als er 1518 seine Antrittsrede an der Wittenberger Universität hielt, lag Luthers Thesenanschlag an der Schlosskirche ein Jahr zurück. Melanchthon ging in seiner Rede zwar nicht darauf ein, schloss sich aber inhaltlich an die bereits von Luther vorgetragene Kritik an, indem er die moralische Ver-

<sup>942</sup> ‘Prologus in Eunuchum’, CR 19, Sp. 716.

<sup>943</sup> Vgl. ‘Prologus in Hecubam Euripidis’, CR 10, Sp. 499.



werflichkeit eines menschlichen Handelns im Namen der Kirche thematisierte. Er befasste sich bereits in diesem frühen Stadium seines Wirkens schließlich mit Tugenden, die er als verloren gegangen erklärte und dessen Restitution er als ein Desiderat betrachtete. Es war also gerade die Beschäftigung mit der Ethik und ihren Tugenden, durch die der junge Melanchthon eine große Wirkung erzielte, als er forderte, diese müssten wieder den ihnen gebührenden Platz einnehmen.

Ein zweiter Faktor für die Wirkung seiner frühen Lehren war die enge Verbindung von Wissenschaft, Bildung und Tugend. Hier gewannen für ihn die alten Sprachen und mit ihnen das Gedankengut des Humanismus eine neue Bedeutung, die sich mit seiner theologisch und moralphilosophisch fundierten Kritik an der katholischen Kirche verband. Die geforderte Erneuerung der Tugendethik für das Leben und das Wirken der Kirche sollte aus einer Erneuerung des Studiums der Antike entstehen können, weshalb Melanchthon gerade aus moralischen Gründen die Beschäftigung mit den alten Sprachen empfahl. Er wurde damit zu einem Erneuerer des Humanismus innerhalb der neuen Lehren des Protestantismus und forderte ein Studium der vorlateinischen Originalquellen, um daraus eine Erneuerung der Moral durch die Rückbesinnung auf die Tugenden zu gewinnen, wie sie bei den antiken Autoren entwickelt und moralphilosophisch begründet worden waren. Die reformatorische Kritik und der moralische Impetus, der diese begründete und unterstützte, führten Melanchthon also direkt zu einer neuen Forderung zur Orientierung an den griechischen Autoren, deren Lehren zwar insbesondere mit Bezug auf Aristoteles die Entwicklung des Katholizismus geprägt hatten, aber deren Lehren doch nur – so die Auffassung von Melanchthon – verfälscht und für die Zwecke der kirchlichen Interessen umgedeutet in die offiziellen Lehrmeinungen eingegangen waren. Der Rückgang auf die Originalquellen war also von dem Bewusstsein geprägt, dort ein Wissen finden zu können, das in der Gegenwart so nicht autonom entwickelt werden konnte und das sich von den parallelen Lehren der katholischen Kirche so unterschied, dass es mit Hilfe der Autorität der antiken Autoren kritisch gegen diese Kirche gewendet werden konnte.

Zunächst allerdings blieb der Verweis auf die Tugendlehren der antiken Autoren bei Melanchthon mehr oder weniger eine Lehre ohne Inhalt. Was die Tugend sei und wie die Tugenden gestaltet sein sollten, mit denen das gute Leben in Anlehnung an die Antike in der Gegenwart seiner Zeit geführt werden konnte, war ihm noch nicht deutlich. Die Orientierung an der Tugendlehre war also zunächst vor allem eine Perspektive, die ein Ziel in den Blick nahm, das es erst noch zu erreichen galt. Das tugendhafte Leben sollte an den Grundprinzipien des Humanismus ausgerichtet sein, aber es sollte doch nicht in Orientierung an die scho-

lastischen Lehren der Kirche gestaltet werden. Die Form einer Begründung allein durch den Humanismus der Renaissance stand Melanchthon dabei vorerst noch nicht zur Verfügung. Es konnte deshalb in diesem Stadium noch nicht gelingen, eine neue Ethik zu entwerfen, die an die antiken Autoren anknüpfen sollte und doch Bedeutung für die aktuelle Situation seiner Zeit haben konnte. Erst in der Folgezeit sollte es Melanchthon gelingen, eine Ethik auszuarbeiten, in deren Zentrum der aristotelische Gerechtigkeitsbegriff stand, den er freilich auf der Grundlage der Lehren der Reformation in wichtigen Gedankengängen eigenständig verändern sollte.

Diese Veränderung nahm vor allem den Gedanken auf, dass bei der Erörterung ethischer Fragen im Rahmen der Kirche klar zwischen dem Evangelium und der Lehre der Philosophie unterschieden werden müsse. Dies aber konnte nur gelingen, wenn die Lehren der Philosophie unabhängig von den Lehren der Kirche bekannt waren. Es galt also zum einen die Lehren der Kirche und insbesondere des Evangeliums zu studieren und zum anderen die antiken Autoren an der Originalquelle zu untersuchen. Hier entwickelte Melanchthon den Gedanken, dass Aristoteles, auf dessen Gedankengut die Philosophie der Scholastik basiert, eine wichtige Quelle darstellt. Deshalb beschäftigte sich Melanchthon mit der Tugendlehre von Aristoteles als einer Lehre, die ethische Wertmuster entworfen hatte, die unabhängig und neben den Lehren der Kirche gelten konnten, ohne jedoch diesen Lehren zu widersprechen. Insbesondere war ihm deutlich, dass Aristoteles in seiner Ethik vor allem auf die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen achtete, wie sie sich in der Struktur der Gesellschaft und damit nach diesem Gedanken im Staat abspielen. In diesem Sinne war die Anknüpfung an Aristoteles auch eine Wendung der Ethik in eine Lehre von der Politik als der Form des geregelten Zusammenlebens der Menschen in der Welt. Davon unabhängig bedeutete er, dass das Evangelium selbst lehrt, wie eine von Gott selbst dem Menschen übermittelte Unterscheidung zwischen Gut und Böse erkannt und im Leben des Menschen verwirklicht werden kann.

Melanchthon entwickelte diese Ansätze in Bezug auf die Ethik schließlich in Orientierung an Aristoteles und in der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Ansätzen und dem altkirchlichen Verständnis. Insbesondere wurde hier der Gedanke wichtig für Melanchthons Eigenständigkeit, dass die Ethik es mit dem guten Leben und damit der Glückseligkeit des Menschen zu tun haben müsse. Auf dieser Grundlage aber findet Melanchthon zu einer Kritik an Aristoteles, die reformatorische Gedankengänge aufnimmt und die er in die Tugendlehre integriert. Das gute Leben und damit die Glückseligkeit sind nicht allein von der vernünftigen Einsicht und darüber hinaus von den zufälligen Umständen des Glücks abhängig, sondern zumindest ebenso von dem nur durch Glauben zu erringenden Gnadenerweis Gottes. Im Unter-

schied zu Aristoteles kann also nicht mehr das menschliche Wirken allein den Menschen zum Glück führen, sondern nur die Gnade Gottes führt den Tugendhaften zu dem Glück, das letztlich ein Geschenk Gottes ist. Hier ist durchaus der Einfluss der Beschäftigung mit Platon und dessen Gedanken über das höchste Gut zu sehen, von dem her Melanchthons Gottesbegriff wichtige Impulse erfahren hat.

Aber Melanchthon versucht doch – im Anschluss an Aristoteles – die Tugend der Gerechtigkeit so zu differenzieren, dass Lehren für die richtige Gestaltung der menschlichen Beziehungen in der Welt daraus abgeleitet werden können. Dennoch bleibt auch hier die Dualität zwischen der irdischen Welt des Staates und der göttlichen Welt der Gnade eine der gedanklichen Leitlinien seines Denkens. Melanchthon nimmt die scholastischen Unterscheidungen zwischen universaler und partikularer Gerechtigkeit und zwischen austeilender und ausgleichender Gerechtigkeit auf und orientiert sich dabei an Aristoteles, aber er gibt ihnen doch eine neue Gestalt, indem er sie in den Zusammenhang einer theologisch orientierten Lehre von der Politik einordnet. Letztlich müssen die irdischen Verhältnisse der Menschen so geordnet werden, dass sich in ihnen ein Abbild der göttlichen Gerechtigkeit darstellt. Dies gilt auch für die weltliche Ordnung in der Kirche und deren Ämtern, an der Melanchthon in Orientierung am antiken Gerechtigkeitsgedanken deutliche Kritik übt.

Die Gerechtigkeit ist die zentrale der Tugenden, die Melanchthon auch im Rahmen der Mäßigung ausführt, mit der er seine Ethik an Aristoteles fortführt. Hier ist es insbesondere die Kontrolle des affektiven Lebens durch die Vernunft, in der sich die Grundtugend der Mäßigung zeigt, in der der Mensch zur Selbstbeherrschung gelangt, in der sich letztlich und wieder an den theologischen Gedankengang anschließend für Melanchthon das Gesetz zeigt, das als Regel und Richtschnur dienen kann, obwohl es nicht für sich selbst und autonom zum guten Leben und zur Glückseligkeit führt, die allein der Gnade und der Rechtfertigung des Menschen durch den Sohn Gottes und dessen Kreuzestod zu verdanken sind. Von der Gnadenlehre her gewinnt Melanchthons Ethik also ihre Einschränkung und ihre Grenze oder auch (erweiternd) die Öffnung hin zur christlichen Ethik – relativ zur Perspektive des jeweiligen Betrachters –, innerhalb deren sie als Anschluss an Aristoteles und dessen Tugendethik gelten kann.

Melanchthons Tugendethik, die er schließlich in der Rezeption und Interpretation der Nikomachischen Ethik von Aristoteles entwickelt, behält diese Spannung zwischen der Übernahme der antiken Lehre von der Tugend als dem mittleren Maß zwischen den Extremen und der christlichen Bestimmung des Guten als einer von Gott gewollten und deshalb vom Menschen in seiner Freiheit anzustrebenden Weltordnung bei. Die qualifizierte Mitte der Vernunft, die Aristoteles als Mitte zwischen den Extremen für seine Tugendlehre herangezogen

hat, erscheint auch bei Melanchthon nicht als eine absolute arithmetische Mitte, sondern als eine vernünftig qualifizierte Mitte, die sich an der internen und externen Richtigkeit der Vernunft ausrichtet, also letztlich an der *recta ratio*. Aber für die externe Richtigkeit der Vernunft hat Melanchthon einen anderen Maßstab als Aristoteles, nämlich in der Lehre der Evangelien, die die Richtschnur für die nähere Bestimmung der Tugenden abgeben. Dies lässt sich in der Erörterung der einzelnen aristotelischen Tugenden in Melanchthons Kommentar sehr gut verfolgen.

Auch Tapferkeit und Mäßigung (*temperantia*) sind nicht nur durch ihre Position zwischen den Extremen legitimiert, sondern vor allem deshalb, weil sie den Strukturanforderungen genügen, denen eine genuin christliche Tugendethik zu genügen hat. Deshalb ist die Tapferkeit nicht nur die Tugend, die sich an den vernünftig gesetzten Zielen orientiert, sondern auch eine solche, die nur dann erfüllt ist, wenn die Ziele vor dem Gesetz Gottes, das in den Evangelien bestimmt ist, zu rechtfertigen sind. Etwa soll die zivile Tapferkeit dazu führen, dass den christlichen Vorstellungen über die rechte Ordnung des Staates Genüge getan wird. Ähnliches gilt für die *temperantia*, die Melanchthon als eine ausgebildete Selbstbeherrschung in allen Belangen des menschlichen Zusammenlebens qualifiziert, das durch eine christliche Orientierung selbst seine spezifische Qualität erhält.

Im Rahmen seiner Tugendethik erforscht Melanchthon die Gottesorientierung der Vernunft und ihre Weltorientierung und verleiht seiner Lehre auf diese Weise eine erkenntnistheoretische Dimension. Auf dieser Grundlage kann das Handeln so geleitet werden, dass es sowohl der rechten Vernunft als auch den Gesetzmäßigkeiten der Welt, aber vor allem den göttlichen Geboten gemäß wird.

Aus dieser speziellen Konstellation der Tugendethik von Melanchthon ist seine pädagogische Intention in seinen Dramentheorien zu verstehen. Sein Ziel ist es, dass der Zuschauer beziehungsweise Leser durch eine vernunftgeleitete Reflexion der ihm vorgeführten Negativbeispiele zu einem maßvollen Verhalten angeleitet wird. Vor allem soll gelernt werden, dass gerade die Schwäche der menschlichen Natur, wie sie sich in den gegen die Tugend gerichteten Extremen des Verhaltens zeigt, zum Untergang von Herrschern und ihren Reichen führt. Das Drama hat also seine Funktion in seiner ethischen Botschaft. Auch hier wieder versucht Melanchthon die antike Welt so für den Leser seiner Zeit gültig werden zu lassen, dass er die Bilder aus der antiken Dramenliteratur auf die christliche Ethik überträgt und die Letztere durch die Ersteren begründen und propagieren will. Letztlich geht es stets darum, die Menschen zu einem Leben zu führen, das durch Gerechtigkeit und durch die Furcht vor Gott geleitet ist. Speziell sind es zwei Themengebiete, die Melanchthon hervorhebt, und darin

findet sich die Ausrichtung seiner Ethik wieder. Zum einen handelt es sich um tugendethische Aspekte, die die Kardinaltugenden zum Inhalt haben. Zum anderen aber geht es um die menschlichen Pflichten innerhalb der Gemeinschaft, wobei christliche Werte wie Nächstenliebe und Vergeben einen besonderen Stellenwert erhalten. Gerade das Drama mit seiner Struktur von Ethos und Pathos bietet Melanchthon zufolge eine gute Voraussetzung für eine pädagogisch intendierte Reflexion solcher Werte.

Aus seinem Vorwort zu Terenz ‘De legendis Tragoediis et Comoediis’ geht hervor, dass es auf dieser Grundlage nicht verwunderlich ist, dass Melanchthon in erster Linie die Tragödie schätzt und nicht so sehr die Komödie. Dies beruht nicht nur auf dem höheren Maß an sprachlicher Intensität in der Tragödie, sondern vor allem auf der besseren Darstellbarkeit von ethisch-sittlichen Werten. Dies gilt allerdings weniger für die alte Komödie, wie sie besonders bei Aristophanes in Erscheinung tritt, der Melanchthon durchaus auch einen ethischen Gehalt zuschreibt; und auch für die neue römische Komödie kommt Melanchthon zu einer unter ethischen Aspekten positiven Einschätzung, da in ihr das Wahrnehmungsvermögen des Zuschauers und seine Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen *virtus* und *vitia* geschult wird. Insgesamt wird von Melanchthon also die in der Nikomachischen Ethik gelernte Betonung der vernunftbetonten Reflexion als Kriterium für den Wert von Dramen herangezogen; die Dramen werden also durch ihren tugendethischen Nutzen beurteilt.

Das gleiche Prinzip realisiert Melanchthon in seinen Prologen zu Sophokles und zu Plautus, Terenz, Euripides sowie Seneca. Bei Sophokles konnte er vor allem daran anschließen, dass hier göttliches Wirken und im Leben der Menschen wirkende Tugenden in Bezug zueinander gesetzt werden. Die Bedeutung der heidnischen Götter konnte so auf die Funktion des biblischen Gottes übertragen werden. Der konkrete Tugendbegriff konnte von der Ebene der menschlichen Besonnenheit auf die Vorstellung vom göttlichen Recht übertragen werden, so dass sich das Letztere in der menschlichen Tugend verwirklichen kann. Wichtig wird nun vor allem die Betonung der wahren Gerechtigkeit, die einer unzureichenden Gesetzlichkeit vorzuziehen sei. Dies stellt eine Entwicklung in Melanchthons Ethikverständnis dar. Hier zeigt sich auch wieder seine kirchenkritische Haltung; die kirchliche Ordnung muss sich am Maß der göttlichen Ordnung messen lassen – so Melanchthons Credo. Außerdem ergänzt er den Katalog der antiken Tugenden um spezifisch christliche Tugenden und stellt in seinen Kommentaren die Bedeutung von nicht-antiken Tugenden wie Vergebung und Verzicht auf Vergeltung heraus. Insbesondere gilt dies für Odysseus, an dessen Beispiel die Besonnenheit als eine Tugend exemplifiziert wird, die Nachsicht mit dem Feind und den Willen zur Vergebung impliziert. Darüber hinaus kommt auch hier der Gedanke zur Geltung, dass auch die für die

Gesellschaft wichtigen Tugenden nichts vermögen, wenn der göttliche Beistand ausbleibt. Antike und christliche Gottesvorstellungen werden so zu vereinen gesucht, um das schicksalshafte göttliche Wirken zu betonen, das für den Erfolg der Tugenden in der Welt notwendig ist.

Daraus wird schon deutlich, dass die Bedeutung der Integration von Aufführungen antiker Theaterstücke in das Unterrichtsprogramm seiner ‚Schola privata‘ in Wittenberg vor allem aus dem christlich-pädagogischen Diskurs der Ethik Melanchthons zu verstehen ist. Es handelte sich also durchaus nicht nur um den Ausdruck einer humanistisch geprägten Reformpädagogik. Über die ethische Humanisierung der Schüler sollten künftige Verantwortungsträger für Kirche und Staat herangezogen werden, die eine schrittweise Humanisierung der ganzen Gesellschaft bewirken sollten. Die Integration antiker Stücke in das Erziehungsprogramm diente also einer ganzheitlichen Orientierung der Erziehung, die sich vor allem ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusst war. Zu diesem Zweck stellte Melanchthon auch die Ausschließlichkeit christlicher Normen in Frage, indem das Eigenrecht der antiken Moralphilosophie betont wurde, die gleichzeitig aber durch die Betonung der Orientierung an biblischen Werten relativiert wurde. Melanchthon favorisierte also in seinem praktischen Wirken eine Ethik, die sich aus dem Diskurs erzeugte, den er durch den Austausch von antiken Gedanken und den reformatorischen Lehren angeregt sah. In der Beschäftigung mit den antiken Theaterstücken und deren Aufführung wollte er diesen Diskurs seinen Schülern nahe bringen und damit für eine künftige und gerechtere Einrichtung der kirchlichen und staatlichen Ordnung fruchtbar machen.

## 10. Anhang

10.1. Melanchthon, 'Sophocles: Interpretatio Tragoediarum'<sup>944</sup>:Lateinischer Text<sup>945</sup>

INCLYTO

REGI ANGLIAE ET FRANCIAE EDUARDO

Principi Clementiss.

Vitus Vuinshemius S. D.

*Cum multi cives Athenienses in Sicilia capti passim seruirent ac sicubi forte eos audirent Tragoedias Euripidis recitantes tanta fuit admiratio operum ingeniosissime scriptorum, ut plerisque captivis domini libertatem redderent pro hoc uno officio, quod Euripidis fabulas tradebant et ipsis et pueris: qua in re et aviditas discendi laude digna fuit et magna virtus [A 1] fuit gratitudo cum pro tali officio libertas captivis redderetur. Nunc si conferas nostri saeculi barbariem ad illa tempora, quanta erit dissimilitudo? Quae nunc gratia redditur fidelibus doctoribus? Etsi igitur in tanta confusione Imperiorum et in tantis tumultibus non satis exaudiri vox doctrinae potest et frustra coli haec studia videntur, tamen nos certis Dei testimoniis et eventibus ipsis confirmati statuamus semper aliquam Dei Ecclesiam mansuram esse, etiamsi inter Imperiorum tumultus duriter quassatur. Haec autem cum literis et doctrina carere non possit sciamus Deo et filio eius Domino nostro Iesu Christo et eius Ecclesiae nostros labores servire nec dubitemus passim multis profuturos esse. Hac spe studia doctrinae colamus. Cumque ex his ipsis litteris discamus fortitudinem virtutem esse, necessariam ceteris virtutibus, ut constantia in recta sententia et honestis institutis praestetur, hic quoque pectora fortitudine armentur, ne propter difficultates et aerumnas, quae nos praecipue exercent, [A 2] doctrinae propagationem abiciamus.*

*Me vero haec ipsa temporum tristitia movit, ut nunc Sophoclis tragoedias enarrarem, in quibus imagines multae illustres humanarum calamitatum proponuntur, quas considerare, tum ad commonefactionem, tum ad consolationem utile est.*

*Et quoniam in hanc commemorationem ingressus sum, recitabo propter iuniores, quo consilio a sapientibus hominibus scriptae et oculis atque animis hominum spectandae exhibitae sint tragoediae, ut magnitudo utilitatis consideretur, quam hae terribiles imagines proponunt et avidissime haec scripta appetantur. Non dubium est praecipuam causam fuisse, ut, sicut Pindarus inquit, Ixionem iacentem in rota clamitare: Discite iusticiam moniti et non spernere Divos, ita haec poemata propositis poenarum exemplis hortarentur homines ad iusticiam.*

*Removeantur ineptiae scribentium, ludorum causa et ut risus ac plausus in multitudine cieretur mirandas narrationes [A 3] confictas esse. Longe aliud fuit sapientum scriptorum consilium initio, qui intuentes horribiles casus praestantissimorum hominum, agnoverunt humani generis infirmitatem: viderunt et certissimo ordine atrocia delicta*

<sup>944</sup> Melanchthon, Philipp, Sophocles, Interpretatio tragoediarum, Sophoclis opera edita a Vito Winshemio, Frankfurt am Main 1549. Diese Ausgabe ist auf Mikrofiche erhältlich bei der Rathausbibliothek Zwickau.

<sup>945</sup> Die Zeichensetzung wurde aktualisiert. Vers-Zitate wurden den Quellen zugeordnet und mit neuzeitlichen Editionen geläufiger Textausgaben verglichen, was textkritisch angemerkt wurde. Eine textkritische Revision kann jedoch nicht geleistet werden, da es außer den beiden Textausgaben – die eine hg. von Veit Oertel, die andere von Winshemius Vitus, Sophocles, Interpretatio Tragoediarum (beide Frankfurt am Main 1549) – keine weiteren Editionen gibt.

*fere semper comitari atroces poenas in hoc ipso brevissimo spacio mortalis vitae: qua ex re iudicarunt esse mentem aeternam conditricem generis humani, sapientem, iustam, vindicem, quae hunc ordinem instituerit et tueatur, ut nos de conditore et de eius sapientia, iusticia, et iudicio admoneat. Exempla igitur insignia recitarunt, ut metu poenarum non solum dehortarentur homines ab iniusticia, sed deducerent etiam ad aliquam Dei agnitionem. Interfecit Orestes matrem et patruum Aegisthum. Haec adulterii et caedis poena fuit. Nam antea Agamemnon a coniuge adultera interfectus fuit. Cresphontes perfidiosus Tutor Messenen pupillis fraude eripuit. Huius oratio apud Euripidem haec est:*

*Pecunia ingens, generis humani bonum, [A 4]  
Cui non voluptas matris aut blandae potest  
Par esse prolis, non sacer meritis parens.<sup>946</sup>*

*Hos versus cum Athenis in theatro populus audiret mox et actorem et poetam explosit, aegre ferens pecuniam virtuti et naturali pietati anteferri. Sed prodiens in medium poeta iussit expectari finem fabulae, ubi audituri essent, quas poenas hic perfidiosus Tutor daturus esset. Hic enim fraude potitus regno pupillorum, postea a civibus interfectus est et uxor furens ipsa filios interfecit. Rapuit adolescentem Laius, qui postea a filio Oedipo interfectus est: et cum filius matrem duxisset et ex incesta consuetudine soboles nata esset, fratres de regno dimicarunt: et cum mutuis vulneribus cecidissent mater infoelicissima iacens inter filios media mortem sibi sua manu conscissit: Seni patri Oedipo terra dehiscit.*

*His tantis calamitatibus in semine tetra libido Laii punita est, quia plerumque hoc fit, ut qua parte, seu quo genere scelerum delinquitur, poena feriat eandem [A 5] partem aut idem genus mali fontes opprimat.*

*Tales eventus sapiens antiquitas non accidisse casu iudicabat, sed statuebat vere divinitus puniri scelera. Ut igitur veram sententiam de providentia populo traderet et multorum animos a turpitudine deterret, talia exempla grandi sono orationis recitari voluit: voluit perterrefieri hominum mentes poenarum atrocitate, ut frenos inicerent ambitioni, libidini, avariciae, et aliis errantibus cupiditatibus.*

*Quaquam autem Graeci homines ingeniosi plurimum artis adhibuerunt, tamen existimo omnibus temporibus apud gentes bene moratas talia carmina recitata esse. Et mos ab Ecclesia ortus est, in qua Deus iussit exempla irae suae proponi, quia vult nos scire qualis sit, vult discerni a rebus non intelligentibus et iniustis. Exstant igitur testimonia sapientiae et iusticiae eius: haec vult aspici et flagitat obedientiam, ut discrimen iusticiae et iniusticiae intelligatur. Recitantur ergo in Ecclesia [A 6] inde usque ab initio tristissimae tragoediae: furores et poenae Cain, historia diluvii, excidii Sodomorum, interitus Pharaonis, Cananeorum, Saulis, et aliorum multorum. Denique stupor est et impia ἀναληψίᾳ; non considerare horribiles poenas, quae per totum genus humanum omnibus temporibus vagantur. Ardet orbis terrarum fere adsiduis bellis, in quibus magnae gentium dissipationes fiunt, multi trucidantur, distrahuntur coniuges, avelluntur liberi a complexu parentum, Ecclesiae vastantur, reliqua plebecula servitute opprimitur. Talis est tragoedia perpetua totius generis humani, in qua singuli variis doloribus excruciantur. Verum est enim quod Solon dixit.*

*Intrant in thalamos publica damna tuos. Nec putemus haec spectacula nobis a Deo frustra proponi: vult iusticiam suam agnosci, vult nos cogitatione irae suae expavescere, vult disciplina regi mores. Prodest igitur consideratio vel alienarum vel communium calamitatum. Ad hunc usum cum scriptas esse tragoedias non dubium [A 7] sit adsuefieri iuventutem ad earum lectionem utile est, ut consideratione miseriarum humanarum ad modestiam flectatur.*

<sup>946</sup> Euripides zitiert bei Seneca, Epistulae, Liber 19, Epist. 115, Kap. 14.



*Praeterea et aliarum virtutum doctrina ibi proponitur. In Antigone Sophoclis totum certamen est, an ius divinum anteferendum sit edicto Regis pugnanti cum iure divino. Aliquid etiam ad consolandos innocentes et modestos conducit videre placidos exitus iustorum: et in poenis tyrannorum iuvat videre defensionem innocentum, ut potentem Argiuorum Regem Eurystheum, Herculis liberos orphanos et desertos expulsurum tota Graecia, Deus opprimit.*

*Sed unde firmae consolationes petendae sint monstrat doctrina Ecclesiae propria. Nam et in lectione horum poematum haec diligentia etiam necessaria est ostendere discrimen inter haec scripta et doctrinam Ecclesiae. Hae narrationes ad Legis vocem pertinent. Alia est vox Evangelii, quae in ipsis aerumnis adfirmat recipi a Deo confugientes ad mediatorem. [A 8] Sed huius discriminis longiorem explicationem relinquo iis qui iuventutem docent.*

*Nunc postquam dixi quo consilio tragoediae scriptae sint hoc etiam addam eloquentiae causa valde appetendam esse Sophoclis et Euripidis lectionem. Sed omnium iudicio non solum grandior et splendidior est Sophocles, sed etiam gravior. Nec dubium est multum prodesse studiosis eloquentiae, lumina verborum et sententiarum, et consilium in narrationibus et contentionibus studiose intueri, et saepe multumque considerare. Iudicavit et Horatius tantum artis in his tragoediis esse, ut de eis praecipue dixerit:*

*Vos exemplaria Graeca  
Nocturna versate manu, versate diurna.  
[...]  
Graii ingenium, Graii dedit ore rotundo  
Musa loqui.<sup>947</sup>*

*Etsi autem haec nostra interpretatio non videtur esse munus Regi conveniens, tamen Maiestati tuae inscripsi, quia cum cura tuendarum et ornandarum literarum etiam ad hoc summum fastigium in [A 9] genere humano pertineat, usitatum est a Regibus petere omnium artium honestarum defensionem, etiam earum, quibus rudis adolescentia initio imbuenda est. Et quidem plurimum refert curare gubernatores, ut elementa illa doctrinarum recte tradantur: qua de re possem multorum veterum Principum et regum exempla recitare, qui publicis legibus studia iuventutis ordinarunt. Sed domesticum exemplum habes maxime illustre. Multis seculis nemo Regum doctior fuit patre tuo. Cum igitur et intelligeret ipse doctrinarum fontes et sciret necessariam esse in Ecclesia et in re pub. literarum, linguarum et artium quae literis traduntur, cognitionem, perfecit, ut patria literis et eruditione ornatissima esset. Huius exemplum imitari tibi honestissimum est, quod ut maiore studio facias, tempora etiam te adhortantur. Dissipantur in aliis regionibus Academia et magna barbaries, magnae tenebrae secuturae videntur, nisi aliqui reges hospitium literis et veritati praebeant, et studia recte institui curent. [A 10]*

*Ut autem olim cum Gotthi et Vandali Ecclesias in Gallia et Germania vastassent religio et literarum doctrina rursus ex Britannia vestra in has regiones importata est, ita si nunc possessionem doctrinae tueberis, aliquanto post et literas et religionis puritatem Anglia Ecclesiis multarum gentium restituet.*

*Hanc igitur tenuem lucubrationem eo accipies, quia hoc consilio tibi inscripta est, ut simul tibi curam tuendarum literarum etiam externos homines commendare scias, quod Regi gloriosum esse non dubium est, quia significat magnam esse de eo apud alios virtutis opinionem. Bene Vale. [A 11]*

<sup>947</sup> Vgl. Horatius Flaccus, Epistulae III, Ars Poetica, V. 268 f. *Graii ingenium, Graii dedit ore rotundo Musa loqui*: V. 323 f.

## DE AUTORIBUS TRAGOEDIAE

IOACHIM. CAMER.

*Autores fuere Tragoediae tres eximii: Aeschylus, Sophocles, Euripides. Aeschylus horum antiquiss. iussus per quietem a Baccho Tragoedias componere, ut aiunt, scenam personarum varietate et decore instruxit. Ipse non poeta solum bonus, sed bellator etiam fuit, fortitudinis laudem Marathonio praelio adeptus. Huic aetate inferiores Sophocles et Euripides elegantiora poemata fecerunt referentes in scenam pleraque Aeschyli perpolita et tanquam correcta, cum illius fabulae decreto civitatis agendaessent. Unde gloriatur apud Aristophanem, non interisse secum poesin, quemadmodum cum Euripide. Faciunt autem Sophoclem natu minorem Aeschylo annis novem, vigintiquatuor Euripidem. Quorum ille gravior simpliciorque putatur, hic versutior et disertior. Atque ad hunc modum Aristophanes illos ἐχαρακτήρισε Aeschylus collapsis inter ludos quibus ille fabulam dedisset spectaculis [A 12] Athenas deseruit et in Sicilia paulo post mortuus est ictus testudine. Cuius tale fertur Epitaphium:*

*Αἰσχύλον Εὐφορίων καὶ ἀθηναῖον τόδε κέυθει  
μνήμα κατα φθίμενον πυροφόροιο γέλα.  
ἀλκὴν δ'εὐδόκιμον Μαραθῶνιον ἄλλος ἄν εἶπα  
καὶ βαθυχαιτήεις μῆδος ἐπιστάμενος.<sup>948</sup>*

*Euripides et Rhetores et Philosophos in que primis Anaxagoram audiverat, cuius casu etiam territum, putant Philosophica studia reliquisse. Sunt igitur in hoc omnia argutiora, et pleraeque sententiae philosophicae, ut Cicero quoque testatur exponens hanc e Theseo:*

*ἐγὼ δὲ [εἶπα]<sup>949</sup> παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν  
εἰς φροντίδας νοῦν συμφοράς τ' ἐβαλλόμεν,  
φυγὰς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς  
θανάτους τ' ἄωρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδοὺς,  
ἴν' εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον [ποτε]<sup>950</sup>,  
μή μοι [νεθόν]<sup>951</sup> προσπεσὸν μᾶλλον δάκα.<sup>952</sup>*

*Nam qui haec audita a docto meminisset viro,*

*Futuras mecum commentabar miserias,*

*Aut mortem acerbam, aut exilii moestam fugam, [A 13]*

*Aut semper aliquam molem meditabar mali,*

<sup>948</sup> [Dies Grab birgt den athenischen Aischylus, den Sohn von Euphorion, der im fruchtbaren Gela starb. Das Grab von Marathon kann von seiner anmutigen Stärke berichten und der langhaarige Mede weiß darum.] Das Epitaph kann eingesehen werden bei: Select Epigrams from the Greek Anthology, Edited with a revised Text, Translation, and Notes, by MACKAIL, J. W., London 1890, III, Epitaphs: XII.

<sup>949</sup> Melanchthon ergänzt hier εἶπα.

<sup>950</sup> Melanchthon setzt ποτε anstelle von φρενί.

<sup>951</sup> Melanchthon wählt νεθόν statt νεῶρες.

<sup>952</sup> Vgl. Euripides, Fragmente, in: Euripides, sämtliche Tragödien und Fragmente, griech.-dt., SEEK, GUSTAV ADOLF (Hg.), Band VI, München 1981, Fragment 964.

*Ut si qua invecata diritas casu foret,  
Ne me imparatum cura laceraret repens.*

*Huic obiecta ignobilitas generis fuit a Comicis, quod multi refellerunt. Fabulas edidit, ut alii septuaginta quinque, ut alii nonaginta tres. Palmam quinquies obtinuit atque adeo quater in vita tantum: nam quinta iam defuncto vita obtigit. Sophoclem valde multas fabulas edidisse tradunt vicisseque XXIII. Hoc mortuo cum esset hostilis exercitus Lacedaemoniorum in Attica videre visum Ducem tradunt assistentem sibi dormienti Bacchum mandare, ut convenientibus inferiis prosequeretur Nova Sirena: hoc illum cognita morte poetae de ipso et poematis eius interpretatum. Solent autem orationum vim laudantes cum Sirenum cantibus conferre. Invenio et μέλιτων ἀττικὴν, hoc est, Atticam apiculam nominatum, deque morte eius tradi, quod Anacreonti Valerius attribuit. [A 14]*

#### IN AIACEM SOPHOCLIS

*Sophocles plane politicus scriptor est, qua re singulae eius Fabulae aliquem insignem locum communem ex vita politica tractant, ut in Aiace conferuntur inter se illa duo genera hominum, a quibus gubernatur mundus, nempe Militare et Senatorium. Colliduntur vero haec duo genera hominum inter se in ipsa gubernatione et perpetua sunt inter eos certamina, quorum certaminum imago quaedam in hac Tragoedia pingitur. Aiax enim vir ingentis spiritus et inter tot Principes Graeciae militaribus factis praecipue clarus cum Ulysse Senatore vel Cancellario certat de gloria rerum gestarum et [1] vincitur: quam ignominiam ipse ita impatienter fert, ut prae magnitudine doloris furere incipiat et illo furore actus in greges pecorum, quibus exercitus alebat, irruit, ibique ingenti strage edita, cum se Principes Graecorum iugulare putaret, tandem Arietem quendam maximum in tentorium suum pertrahit ibique alligatum flagellat Ulyssem esse dictitans, unde illi in Fabula nomen est Flagellifero. Tandem cum ad sese redisset et cognovisset ea, quae per insaniam designaverat magnitudine doloris oppressus ipse sibi letum consciscit. Et cum Agamemnon ac Menelaus cadaver ipsius sepeliri vetarent, sed ut hostis exercitus insepultum abici iuberent, Ulysses procedens hortat, ut ipsum honorifice sepeliant, propterea quod vir praestanti virtute praeditus fuerit et saepe benemeritus sit de Repub. Continet vero haec Fabula duos praecipue insignes locos. In Aiace, hoc est, homine militari describitur immensa gloriae cupiditas, sive Ambitio et contumacia ac impatientia repulsae, quibus vitiis plerumque obnoxii sunt homines magnanimi. In Senatore vero, [2] hoc est, in Ulysse, modestia in rebus secundis describitur et compatiencia in calamitate inimici ac moderatio in cupiditate vindictae. Hae sunt laudatissimae virtutes Togae, quibus in gubernatione maxime opus est.*

*Protasis Fabulae insignem locum habet de moderatione. Epitasis Tragicum casum Aiakis. Catastrophe contentionem de sepultura cadaveris et humanissimam Ulyssis sententiam.*

#### IN ELECTRAM SOPHOCLIS

*Haec fabula Sophoclis hanc doctrinam praecipue tractat contra Epicureos, quod Deus res humanas curet, innocentes ac indigne oppressos respiciat ac tandem liberet atrocia scelera Tragicis atque horribilibus poenis vindicet. Ad quem locum communem de providentia divina et si omnes fere Tragoediae communiter referri possunt, tamen in quibusdam magis illustria exempla et testimonia huius sententiae proponuntur: Sicut et in hac, quae tristissima quaedam imago est irae divinae [...†]<sup>953</sup> [at]rocia scelera. Et ostendit nobis, quantam saevissimarum calamitatum et malorum Lernam unum aliquod atrox factum secum trahat: Et quam ex uno delicto Satanus longam atque horribilem telam scelerum et poenarum texere atque accumulare soleat. Interficit Pelops Myrtilum.*

<sup>953</sup> † Das Wort zwischen *irae divinae [...†]* und *[at]rocia scelera* kann nicht mehr gelesen werden.

*At filii ipsius alternis caedibus, sanguine, et incestis libidinibus domum ac civitatem [57] replent, haerent in poenis non ipsi tantum, sed et horum liberi, qui iisdem a furiis agitati, partim in suum sanguinem saeviunt, partim a proximis ipsi quoque trucidantur. Neque adhuc finis est scelerum ac poenarum, sed ad nepotes ac pronepotes usque tristissimae calamitates propagant. Hoc est quod verba legis divinae minantur, Deum visita re iniquitatem Patrum in tertiam et quartam generationem. Sunt vero duae personae sororum, quae in hac fabula introducuntur et primas partes agunt praecipue observandae, quae ingeniis diversissimis praeditae consilio quoque et sententiis discrepant. Altera Electra, virago, et puella ingentis spiritus, scelera domus ac tyrannidem non modo non adprobare, sed ne sustinere quidem et dissimulare potest: prodiga vitae et ex desperatione ad quidvis faciendum ac patiendum parata: adulterum cum matre quoquo modo interficiendos et liberandam a turpitudine domum atque a tam foeda servitute patriam censet. Altera soror Chrysothemis natura multo mitior, quae etsi non adprobat flagitia matris, [58] tamen praesentem calamitatem utcumque ferendam et fortunam non irritandam esse censet: desperat rem tantam posse confici et sororem quantum potest mitigare conatur: dumque ipsa ad leniorem partem rem trahit, altera tantum violenta consilia agit, et utraque sui propositi ac consilii argumenta ac rationes colligit, intervenit Orestes cum Pylade et Paedagogo, qui adulterum cum Clytemnestra interficientes necem Agamemnonis ulciscuntur. Ea fabulae Catastrophe est, ita atrox et Tragica, ut poetam ipsum a commemoratione tam immanium facinorum animo abhoruisse adpareat: magis enim supprimit quam explicat eam partem.*

*Est vero etiam historica series Fabulae observanda. Iuppiter primum ex Plote Nympha Tantalum genuisse dicitur regem Phrygiae, qui propter enunciata mysteria sacrorum apud inferos plecti dicitur. Ex Tantalo Pelops natus: is translata Graeciam sede, cum imperium Argivorum obtinisset, deinde Peloponneso nomen praebuit. Pelopi fuerunt filii, Atreus et [59] Thyestes, qui fraternis odiis inter se incensi, immani caede et incestis libidinibus domum ac regnum complent. Ex Atreo geniti Menelaus et Agamemnon, et filia soror horum Anaxibia Strophio patri Pyladis nupta. Ex Thyeste Aegisthus nascitur. Agamemnon filium habuit Oresten, filias Chrysothemis et Electram, a qua huic fabulae nomen est. Atque haec est genealogia alterius familiae.*

*Videamus etiam Strophii et Pyladis genus. Aeacus, quem ex Iove et Aegina natum tradunt, filios tres habuit, Phocum, Telamonem et Pelea. Ex Phoco natus Crisus, Ex Criso Strophius, Ex Strophio et Anaxibia sorore Agamemnonis Pylades. Hinc adparet, quae inter Oresten et Pyladen affinitates et cognationes fuerint et quae causae ipsos coniunxerint. Pyladi Electra nubit, Orestes Hermionen Pyrrho eripit. Et fuerunt illis temporibus hae duae familiae Aeacidarum et Tantalidarum praecipuae ac potentissimae in Graecia. [60]*

#### IN OEDIPUM TYRANNUM SOPHOCLIS ARGUMENTUM

*Ioachimi Camerarii*

*Laio cum quo nupta esset Iocaste, filio Labdaci, qui nepos fuit Cadmi ex filio Polydoro non nascebantur liberi, quorum ille cupidus Apollinem quid facere se oporteret consuluit: Qui respondit, ut Euripides exposuit, Senariis versibus.*

*Ne serito sulcos liberum vi Daemonum. Nam te satus quondam trucidabit tuus. Alii oraculum exposuere versibus Hexametris huius sententiae.*

*Laie Labdacide sobolem me supplice poscis Voce tibi, sed ego natum promitto petenti. In fatis tamen est dulcem illius tibi lucem Ereptum ire manum Pelopi sic Iuppiter olim Annuit oranti, cuius natum rapuisses.*

*Significabatur autem oraculo Chrysippus filius Pelopis et Danaidis. Huius ille immemor quadam nocte, cum se plusculum in convivio invitasset, concubuit cum uxore [118] et*

*illam filio implevit. Quo aedito in lucem reversoque in memoriam oraculo metuens suae vitae Laius dedit interficiendum pastori. Ille suspensum resti traiecta per utrumque pedem reliquit in solis locis Cithaeronis. Sed forte tum Meliboeus pastor Polybi, qui Corinthum teneret, seu inventum seu acceptum a pastore Laii, moto misericordia ad regem suum detulit, qui cum et ipse liberis careret, tamquam filium educi curavit et a tumore pedum nominavit Oedipum. Cum autem adolevisset interque aequales unus per iram exprobrasset generis ignobilitatem profectus Delphos Oedipus de patre Apollinem consuluit. Qui quidem de genere nihil explanavit, sed respondit: Eum parricidam futurum et maritum matris suae. Itaque ille reverti Corinthum noluit. Et ingressus viam in trivio, quae σχιστή ὁδός dicebatur, ducentem Thebas, obvium parentem, a quo, quia non cessisset, sceptro fuerat percussus, interemit. Eo tempore infesta erat regio Thebana latrocinii Sphingis: monstrum id erat virgineo ore, quod captis et in praecipitium [119] adductis aenigma proponere solebat, quod non dissolventes deicebat de saxis. Id tale fuisse traditur. Nutrit humus bipedem etc.*

*Sed Oedipus explicuisse fertur, tum Sphinga sese ultro de saxo praecipitem dedisse, ita ductam Reginam uxorem ab Oedipo ex pacto. Alii tradidere adiunxisse Oedipum se Sphingi socium latrocinii et circumventam clam praecipitasse de saxo. Ex Iocasta matre volunt Oedipum suscepisse illos liberos utriusque sexus, qui memorantur de quo alias dicendi locus erit. Interea Thebanus populus diutina pestilentia et fame vexatus ad Oedipum Regem opem auxiliumque implorans confugit: sed ille non expectata imploratione iam miserat uxoris fratrem Creonta consultum de causa opeque mali Apollinem. Qui reversus nunciat Apollinem iubere placari manes interfecti Laii pulso patratore caedis. Quaeritur igitur quis facinoris tanti fuerit auctor. Et cognoscit tandem Oedipus, non modo eum sese esse, sed etiam incestas celebrasse cum matre nuptias. Iocaste celeriter re cognita [120] finit laqueo vitam. Oedipus ubi omnia comperta et plana esse videt luminis usu se privat acu effossis oculis. Hanc fabulam, quia summo artificio scripta fuerit, Tyrannum dictam volunt, etsi ferunt in huius argumenti editione victum Sophoclem a Philocle. Sed veri est similis non respexisse poetam ad scripti perfectionem, dum nomen imponit, sed potius voluisse discernere hanc ab altera Oedipo sua, quae esset quasi mendici et miseri. Tyrannum autem volunt a Tyrreno dictum, qui ex Lydia Coloniam deduxerit in Italiam. Alii ab ipsa gente quae immanis esset et violenta. Sed hoc nomine maxime ac primum sunt usi poetae post Homerum, qui etiam saeviss. Regem ἔχε[?] βροτῶν δηλήμιον' ἀπαντῶν βασιλέα nominavit. Sciendum cum Tragicæ fabulae complectantur imitationem rerum grandium et non levium aut vulgarium, vel ut Graeci aiunt τῶν δεινῶν, potiss. Laudari, quae magnam afferat expectationem exitus miserabilis, inopinati, terribilis, ut in ipsa expositione auditores, quamquam extra pericula, tamen horrescant repraesentatione eorum [121] quae diximus. Quapropter omnium consensu huic fabulae et alteri Oedipo Coloneo, primae datae sunt: Et ex Euripideis in admiratione est Orestes, Hippolytus, Phoenissae. At Rhesum et Cyclopem sunt qui negent Euripidis esse. Quis enim percellatur aut timore aut misericordia, cum Polyphemo strui malum et interitum, qui humanis carnibus pasceretur, intellexerit? Quis autem non ferat aequo animo, malo interitu occidere illum gloriantem Thraca Deumque et hominum contemptorem? Quin potius talibus eventibus patefieri divinam ultionem et vindictam existimant. At ubi vir bonus et honestatis virtutisque amans indignum in malum impellitur quasi fatali vi aut peccata vel non voluntate vel ignoratione quoque commissa poenas extremas sustinent, tum et metus et misericordia talibus ab exemplis homines invadit et lamenta horroresque excitantur. Haec igitur fabula merito laudem prae omnium allis habet. Quamvis non etiam sit non similiter laudabiles inter Euripideas reperire, quem propter hanc causam Aristoteles [122] quispiam auctor libri eius, qui de poetica circumfertur, τρογικώτατον fuisse dicit, etsi dispositione saepe reprehendenda usum. Et Sophoclem ferunt dixisse se quidem repraesentare actiones rerum, quales esse conveniat, Euripidem quales sint. Sed hactenus haec attigisse sufficiat. [123]*

*Sophocles Tragoediarum scriptor Athenis floruit tempore belli Peloponesiaci, in quo bello et unus ex ducibus fuit et res magnas pro patria gessit. Et eo ipso anno mortuus dicitur, quo urbs Athenarum a Lysandro capta est, annis circiter 50 ante tempora Philippi Macedonis, qui fuit pater Alexandri magni. Eius fabulae imagines quaedam sunt consultationum et rerum politicarum, quarum unaquaelibet continet aliquas insignes disputationes de rebus magnis et gravibus, quae in gubernatione Rerum publicarum incidunt. Ut in Antigone praecipua quaestio est, utrum religioni et pietati obediendum sit, etiamsi id Tyranni vel Magistratus prohibeant. In utramque vero partem honestissime disputatur et afferuntur gravissima argumenta, dum altera ex sororibus Ismene disputat de magnitudine periculi et de obedientia erga Magistratus, altera Antigone de pietate debita et de [181] religione. Depingitur etiam ipse Tyrannus, qui quanquam, ut popularis videatur, omnes iubet libere quod sentiant dicere, tamen ita postea impatiens est veritatis, ut ne filium quidem monitorem ferre possit. Et oritur gravissima disputatio inter Tyrannum ac filium, dum filius patrem monet, ne nimium pertinax sit et ut aliorum quoque sententias audiat. Tyrannus vero opponit et religioni et caeteris argumentis necessitatem tuendae autoritatis in imperio. Id enim argumentum speciosissimum est ad excusandam saevitiam. Debent enim magistratus autoritatem suam defendere ac stabilire. Sed tamen modus quidam eius rei esse debet, eum non observant Tyranni. Plectitur vero in Catastrophe fabulae tyrannus horribiliter: amittit enim filium atque uxorem. Nam cum filius ob necem sponsae Antigones suo gladio se confodisset mater audito interitu filii et ipsa sibi conscissit mortem. Additur ergo in fine confessio tyranni, quantum mali illi pertinacia et saevitia attulerit. Continet igitur haec fabula illustres imagines ac descriptiones [182] officiorum iustitiae et religionis: nec alia dulcior est inter Sophocleas quaeve plura aut magis illustria lumina orationis aut sententias crebriores magisve graves habeat. Quare et auctori honorem peperit et in primis lectorem iuvare potest.*

#### IN ANTIGONEN SOPHOCLIS ARGUMENTUM

*Ioachimi Camerarii Pab.*

*Iam ceciderant mutuis vulneribus fratres Antigonae, Oedipi filii. At Creon, qui occupasset regnum Thebanum, sive quia nova potestate superbiret, sive quia receperat Eteocli, abici iubet Polynicis cadaver et humanitibus aut aliquo honore exequiarum afficientibus poenam proponit mortem: quibus contemptis Antigone audet noctu clam sepelire fratrem. Qua re cognita Creon graviter custodes increpat iubetque, si vita retinere cupiant, exquirere autorem sepulturae Polynicis. Illi igitur disiecto tumulo, quem cadaveri ingesserat virgo, diligentiori illud cura asservant. Ea vero ut noctu [183] visit ad fratris a se structum monumentum illudque dissipatum et nudum iacere cadaver conspexit, luctu et eiulatu suo ipsae indicat. Custodes ergo arreptam deducunt ad regem: is ira et indignatione impos animi damnatum iubet vacuo busto includi, ubi inedia contabesceret: quam mortis calamitatem ipsa antevertit suspensio. Erat autem desponsa Haemoni Creontis filio, qui cum conatus patrem ab illa perversitate deducere, nihil proficeret, ipse ad bustum, in quod deducta virgo laqueo finisset vitam, sese iugulat. Sero igitur Creon mutat animi sui inhumanum consilium maxime reprehensus a Tiresia et conservaturus Antigonen pro uno geminum luctum invenit. His accedit et Eurydicae mors, quae nupta esset cum Creonte: cognito enim filii interitu doloris impatiens et ipsa sese interemit. Ita multiplicium lacrymarum causa fit animus impotens Creontis. Hanc fabulam etiam Euripidem tradunt edidisse, sed aliter: nam apud illum laetio rem finem esse collocata Antigona in matrimonium Haemoni. Sed [184] Sophocleam ita ferunt placuisse, ut poetae Praefectura Sami praemium illius decerneretur. Res quasi Thebis in Boeotia geritur: Chorus est senum Thebanorum.*

#### IN OEDIPUM COLONEUM SOPHOCLIS

*Haec Fabula a Sophocle sene scripta dicitur, cum iam annum secundum et octogesimum ageret. Notus enim est locus Ciceronis in Catone maiore, ubi sic ait. Manent ingenia senibus, modo permaneat studium et industria, nec ea solum in claris et honoratis viris, sed in vita etiam privata et quieta. Sophocles ad summam senectutem tragoedias fecit, qui propter studium, cum rem familiarem negligere videretur a filiis in iudicium vocatus est, ut quemadmodum nostro more rem male gerentibus patribus bonis interdici solet, sic illum quasi desipientem a re familiari removerent iudices. Tum senex dicitur eam fabulam, quam in manibus habebat, et proxime scripserat Oedipum Coloneum recitasse iudicibus quemsisseque num illud carmen desipientis videret: quo recitat sententiis iudicum est liberatus. [232] Hactenus Cicero. Non vero dubium est, quin Sophocles in his fabulis praecipuarum rerum suae aetatis quasi exempla et imagines expresserit. Et hac fabula videtur suae domus et senectutis suae fortunam deplorare. Introducit enim Oedipum caecum iam et afflictissimum senem a liberis et Creonte in exilium pulsum varieque vexatum praedicentem filii exitium ob impietatem erga parentem et defensum ab alienis adversus suorum iniurias. Idem sibi quoque evenire Sophocles significat. Pertinet igitur haec fabula ad hanc partem legis divinae, Honora parentes, etc. Sed quemadmodum ubique solet, ita hic quoque multa politica admiscet. Monet enim hic Oedipus Thesea gravissimis verbis, ne foederi aut societati cum Boeotiis nimium confidat, quod nihil firmi aut fidi sit in foederibus et societatibus hominum levique momento saepe arctissimae coniunctiones dissiliant idque non tantum in regnorum et urbium inter ipsas foederibus et amicitiiis accidere, verum etiam in privatis illisque adeo amicitiiis, quas inter homines natura voluerit [233] esse sanctissimas, qualis sit inter parentes ac liberos. Quasi dicat non mirum vobis videri debet, quod Boeotii, qui olim coniunctissimi amici Atheniensibus fuerunt, nunc infestissimo odio hanc urbem prosequuntur: videtis enim quid contra me immerentem ac placidissimum senem filii mei moliantur. Et oblique monet Thebanos quoque, ne nimium confidant amicitiae Lacedaemoniorum, quod et illa aliquando dissolui possit. Id quod paulo post accidit estque post paucos annos potentia Lacedaemoniorum a Boeotiis ita labefactata, ut nunquam posthac vires pristinas recuperare potuerint. Iam et hoc operae precium est, illius apiculae Atticae, sic enim Sophoclem vocarunt, iam senescentis vocem audire et videre quomodo in senibus oratio maturescat, hoc est, simplicior, dulcior, et naturae rerum vicinior ac similior efficiatur. Est enim in hac fabula lenis et dulcissima oratio ac plane, quod proverbio dicitur κύκνειον ἄσμα<sup>954</sup>, hoc est Cygnea cantio. Sententiae vero et cogitationes tranquilliores ac graviores hic sunt et omnia plena salutaribus [234] ac gravissimis vitae praeceptis: perinde ac si quis venerandum aliquem senem ingenio et doctrina praestanti praeditum ac longo insuper usu rerum exercitatum in Senatu vel concione de rebus magnis, gravibus, et necessariis perorantem audiat. Ergo adolescentes hoc scriptum, ut maturum tanti viri foetum praecipue amabunt et diligenter ac studiose evolvant.*

#### IN OEDIPUM COLONEUM ARGUMENT.

Ioachimi Camerarii

*Haec fabula quasi dependet a superiore. Nam in exilium actus Oedipus iam admodum senex Athenas venit ducente filia Antigona: curabant autem neglectum a filiis parentem filiae. Caeterum fatalis eum exitus Athenas quasi appulerat, ubi apud σεμνὰς θεὰς, ut vocabant, mortem oppeteret. Ita est actio harum rerum tamque in Attica, Chorus Atheniensium civium, cum quibus colloquitur Oedipus. Interea Ismene nunciat dissidere filios et affore mox Creontem, [235] qui monitus oraculo ipsum abducat. Is advenit, sed discedit re infecta. Advenit et Polynices, qui et ipse nihil obtinere potest precibus suis. Tum exposito oraculo Duci Atheniensium Theseo excedit e vita. Haec fabula magnopere in laude et admiratione est, quam senex edidit Sophocles gratificans et patriae et curiae seu populo suo: nam fuisse traditur κολωνόθεν. Quod autem a sene fuerit edita Cicero ex Graecis ita interpretatus est de Senectute. Sophocles ad summam senectutem Tragoe-*

<sup>954</sup> Melanchthon schreibt ἄσμα statt ἄσμα.

*dias fecit, qui propter studium cum rem familiarem negligere videretur a filiis in iudicium vocatus est, ut quemadmodum nostro more male rem gerentibus patribus bonis interdicti solet, sic illum quasi de sapientem a re familiari removerent iudices: tum senex dicitur eam fabulam, quam in manibus habebat; et proxime scripserat Oedipum Coloneum recitasse iudicibus, quaesisseque num illud carmen desipientis videretur, quo recitato sententiis iudicium est liberatus. Hoc sublegit, ut alia pleraque exempla Valerius ex Cicerone. [236] Sed ea actio cuius Cicero fecit mentionem Graecis est παρανοίας. Lucianus in Macrobiis nomen fuisse filii accusatoris Iophon et absoluto patre illum iudices condemnasse addit. Huius fabulae maxime admirantur dispositionem Graeci et stupendam videri volunt. Agrumentum etiam extat elegiaco versu, quod adscripsimus.*

*[Ἐμμετρος ὑπόθεσις τοῦ προγεγραμμένον  
δράματος ἦτοι τοῦ ἐπι Κολωνῶ Οἰδίπου]*

*Ἦλυθεν ἐκ Θήβης ἀλαοῦ πόδα βακρεύουσα  
πατρός ὁμοῦ μητρός τλήμονος Ἀντιγόνη  
ἐς χθόνα Κεκροπίης καὶ τὰς Δήμητρος ἀρούρας,  
σεμνῶν δ' ἰδρῦθη σηκὸν ἐς ἀθανάτων·  
ὡς δὲ Κρέων θήβηθεν ἔχων εἰσήλθεν ἀπειλάς,  
Θησεὺς ταῖς ὀσίαις ῥύσατο χερσὶ βία.  
Φοιβείων παρέχειν χρησμῶν φάτιν εἶπεν ἀληθῆ  
ἔνθεν ἄρ' ὁ πρέσβυς τόνδε κρατεῖν πόλεμον·  
Ἄργόθεν ἦλθε θεῶν ἰκέτης κρατερός Πολυνείκης,  
τῷ δὲ πατήρ στυγεράς ἐξαπελασσεν ἀράς·  
Μοῖραι γὰρ δυσάλυκτοι ἐφ' ἱπλείοιο Κολωνοῦ  
ἦγαγου ἄνδρα πόνων τέρμα πολυχρονίων·  
ὡς δ' ἦν Αἰείδης ἔφορος λογίων Ἐκάτοιο,  
σεισμοῖς καὶ βρονταῖς ἦν ἀφανῆς ἁ γέρων.<sup>955</sup>*

*Coniugii infoelix materni crimine, natae  
Ipse suae innitens Oedipus Antigonaе, [237]  
Thebis Cecropios disertis venit in agros,  
Fessusque incubuit sedibus Eumenidum.  
Saevus adest Creo qui repetat. Sed dextera Thesei  
Iniusta satis est vi prohibere senem.  
Tunc memorat fati leges, populum fore bello  
Egregium cuius stent sua busta solo.  
Venit et Argiua Polynices urbe perfectus,  
Hunc genitor a se dira precatus agit.  
Namque sibi addictae de colle trahebat equestri  
Ad se longa animae tempora parca senis.  
Dumque animo Aegides perpendit dicta, movetur  
Terra, senexque inter fulmina raptus erat.  
Historia autem Oedipi fere in argumento Tyranni est exposita.  
[238]*

#### TRACHINIAE SOPHOCLIS ARGUMENTUM

*Haec fabula uberrime descripta est ab Ovidio lib. 9 Metamorphoseon. Continet autem postremum actum rerum Herculis, quem inter Heroas primo loco collocavit antiquitas et attribuit ei summam rerum gestarum gloriam. Operae precium vero est videre, qualem Catastrophem et exitum vitae sortitus sit vir tantus. Qui cum victoriarum fama et nominis sui gloria implevisset totum orbem potitus tandem ea victoria, quae illi finem laborum*

<sup>955</sup> Stelle aufgeführt bei Sophokles, Dramen, Griechisch und deutsch, WILLIGE, WILHELM (Hg.), S. 574 f. III: „Metrische Einführung zum [...] Drama, nämlich ‚Oidipus Kolonos‘.“



*allatura videbatur, cum iam se in posterum quietam vitam acturum speraret, concidit domestico vulnere interfectus errore a coniuge sua. Praebuit vero huic tam tristi calamitati causam vaga libido ipsius. Nam cum uxori pellicem ob oculos adduceret illa dolore muliebri incensa marito tunicam veneno, quod ipsa [305] philtrum esse credebat, infectam mittit: Quo veneno cum inflammatus horribiliter cruciaretur, tandem impatientia et magnitudine doloris victus rogum sibi in monte Oeta instrui iubet seque in eo collocat et a Paeante patre Philoctetae, ut incendatur impetrat. Ita abrumpit cum vita dolorem. Sed hoc tamen memorandum est, quod inter Ethnicos, homines ingeniosi, cum viderent viros magnos ac praestantes in hac vita multis duris certaminibus obici et tandem multis calamitatibus exercitos multisque laboribus perfunctos saepe etiam Tragicum tristemque vitae exitum sortiri his exemplis moti de providentia divina deque immortalitate cogitare coeperunt. Hinc est quod Herculem vivum adhuc et semiustulatum a rogo ad coelum transferunt ibique aeternam sedem et debitum pro virtute honorem illi tribuunt significantes pietatem ac virtutem, etsi in hac vita adflicta sit, tamen post hanc vitam aeterna praemia manere. Haesit enim haec sententia legis divinitus sculpta in mentibus hominum sanorum ac recte institutorum [306] omnibus seculis, inde usque a sanctis Patribus, quod Deus malos puniat, bonis vero benefaciat. Cum igitur saepe contrarium in hac vita fieri viderent coacti sunt statuere aliam vitam restare, in qua iudicium fieret, discrimen ostenderetur, bonique praemia, et mali poenam sortirentur. Est vero in hoc exemplo praecipue observandum et tam miserabiliter et tam levi momento evertitur vir tantus, cui libido et causa est et occasio poenae. Corruit, qui foris invictus erat, vulnere domestico, quae vulnera et acerbiora sunt, et minus caveri possunt. Libido vero illi, quae et multis aliis, exitio fuit. Haec satis sit dixisse de argumento huius Tragoediae. Omitto enim varia et prodigiosa figmenta, quae de Hercule magna libertate sparsit antiquitas. Conferunt enim in hunc Heroem pene quidquid est fabulosarum imaginum. Debet vero haec fabula nobis esse charior, cum propter orationis splendorem, magnificentiam, ac multa praeclara lumina: tum vero quod Cicero 2. lib. Tuscul. questionum, quaedam ex ea in Latinam linguam convertit, quae [307] nobis illustre exemplum esse possunt, ex quo discamus, quomodo ex Graecis Latina sint facienda et quam in vertendo formam probarint veteres. Est vero ipso Cicerone teste, non aliud utilius aut fructuosius exercitii genus, quam splendidiora loca ex Graecis Authoribus in Latinum sermonem transferre. Ad quam rem quid conferat Sophocles experientur hi, qui in eo evolvendo operam ponent et illustrioribus locis vertendis sese exercent. [308]*

## SOPHOCLIS PHILOCTETES

### ARGUMENTUM Fabulae

*Philoctetes filius Paeantis, amicus et comes Herculis, qui ab Hercule exoratus in monte Oeta ipsius rogo flammam, ut est apud Ovid. lib. 9. Metamorpho., subiecisse dicitur. Alii hoc Paeanti ipsius patri tribuunt: pro quo beneficio pharetram et sagittas felle Lernaee Hydrae illitas ab Hercule dono accepit. Cum vero Graeci oraculo admoniti essent Troiam capi non posse sine sagittis Herculis quaesitus est Philoctetes: et quia ipse solus iis sagittis uti posset ad bellum Troianum pertractus est. Sed in itinere, dum aram quaerit ubi sacrificaret Herculi, morsus est a vipera, quae illi vulnus immedicabile inflixit in pede. Cum igitur Principes Graeci in exercitu et foetore hulceris putridi et assiduis ipsius querelis ac lamentationibus [356] offenderentur de sententia Ulyssis in deserto loco insulae Lemni expositus ac relictus est. Hoc Ulyssi inter crimina obicit Ajax in XIII. Metamorpho. Post exactos vero decem annos, cum iam excidium Troiae immineret, hoc tamen obstaret, quod Philoctetes et sagittae Herculis abessent, mittuntur legati Neoptolemus et Ulysses ab exercitu, qui Philocteten ex Samo retrahant atque adducant. Cum autem ille odio totius exercitus et praecipue Ulyssis arderet singulari arte opus erat, qua virum suapte natura morosum ac pertinacem et violentia morbi insuper efferatum flecterent. Callide igitur aggrediendus erat ac dolo circumveniendus, cum aperte et simpliciter agendo nihil ab eo impetrari aut obtineri posset: et vim adhibere viro forti atque iracundo tamque saevis sagittis armato periculosum videretur. Praeformat itaque Ulysses socium legatum Neoptolemum atque edocet, quomodo fallendus sit Philoctetes. Et*

*adolescenti generoso ac Heroico vix longa oratione persuadere potest, ut ad struendum dolum [357] adiutor sit, qui aliquandiu quidem obtemperat, sed tandem ad ingenium redit fraudemque aperit: atque ea est fabulae Protasis. Epitasis vero varias concertationes Pyrrhi et Ulyssis cum Philoctete, querelas et lamentationes ipsius ac diras imprecationes continet. Tandem cum nulla ratione flecti posse videretur et legati re infecta ad exercitum redituri essent insperato Hercules adparens difficultatem omnem discutit Philoctetae persuadet, ut volens ad Troiam proficiscatur opemque et auxilium ei pollicetur. Eaque est fabulae Catastrophe. Post excidium vero Troianum Philocteten in Calabriam venisse atque ibi Petiliam urbem condidisse prodiderunt, quod et Virgilius testatur libro tertio Aeneid. Hic illa ducis Meliboei Parua Philoctetae subnixa Petilia muro.*

*Diximus autem in singulis fabulis Sophocleis tractari aliquas insignes disputationes politicas. Ita in Philoctete quoque duo sunt praecipui loci. Primum disputant inter se duo viri, alter consilio et sapientia, alter virtute ac robore praestans, Utrum [358] Rei pub. causa aliquando insidiis ac dolo utendum sit: an vero semper aperte et simpliciter agendum. Cumque in utranque sententiam multa graviter dicta essent, tandem concluditur non esse inhonestum aliquando utilitatis publicae causa fallere ac veritatem dissimulare, cum vera dicendo, quod Rei pub. expediat, non semper obtineri possit. Atque ita filius Herois Pyrrhus informatur et eruditur artibus Ulysseis, qui ante id tempus omnia armis atque aperta vi gerenda esse putaverat. Et monet hic locus in rebus magnis gerendis non tantum Achillea virtute opus esse, sed etiam ingenio Ulysseo, hoc est, consilio et sapientia.*

*Deinde tota series atque oeconomia fabulae docet, ut consilio et viribus homines instructi sint, cum res magnas aggrediuntur, nihil tamen effici, nisi adhuc tertium ac praecipuum momentum accedat nempe successus et auxilium a Deo. Hoc per sagittas Herculis significarunt homines ingeniosi sine quibus Troia capi non potuit fortunam videlicet Heroicam quae [359] regitur ac gubernatur divinitus sine qua quidquid suscipitur, quantumvis magno conatu et viribus irritum est et infoelicem sortitur Catastrophem. Sapienter igitur Sophocles hac fabula nos monet, tria requiri ad res magnas perficiendas: primum, consilium ac sapientiam: deinde vires et efficiendi facultatem: postremo, quod praecipuum est, successum atque fortunam a Deo. Non tantum enim insita vis ingenii, verum etiam experientia magnos viros edocuit, nullam rem magnam foeliciter suscipi aut geri, nisi Deo authore et adiutore. Huc pertinet hoc Vergilianum: Heu nihil invitis fas quenquam fidere divis. Et nota est Baptistae sententia Ioannis 3: Non potest sibi homo sumere quidquam, nisi ei datum sit de coelo.*

*Non modo igitur non necessarium quidquam aut sine vocatione suscipiamus, sed in his etiam, quae necessaria sunt, quaeque postulat vocatio, versemur cum timore Dei assidue implorantes auxilium et successum a Deo. Etsi vero haec fabula inter Sophocleas, quae extant, postremo loco posita est, [360] tamen ob venustatem, splendorem, atque inventionis acumen, digna erat, quae vel primo loco collocaretur. Deus nobis per Christum pacem ac tranquillitatem largiatur ad haec pia et honestissima studia colenda: atque studia nostra et omnes vitae actiones dirigat et gubernet ad nominis sui gloriam et publicam ac nostram salutem, Amen. [361]*

## 10.2. Literatur

### 10.2.1. Textausgaben (Quellen)

- Aquino, Thomas de, *Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae*. Ed. Paulinae, Alba 1962.
- Aristophanes, *BATPAXOI (Frogs)*, *The Comedies of Aristophanes*, Vol. 9, edited with Translation and Notes by SOMMERSTEIN, ALAN H., Nottingham 1996.
- Aristophanes, *Frogs (Ranae)*, ed. and transl. by HENDERSON, JEFFREY, Cambridge (Mass.) 2002.
- Aristophanes, *Frogs*, DOVER, KENNETH JAMES (Hg.), Oxford 1994.
- Aristophanes, *Sämtliche Komödien*, SEEG, LUDWIG (Hg.), Zürich 1968.
- Aristophanis *Comoediae*, ed. HALL, F. W. et GELDART, W. M. (1 und 2), Oxford 1901, 1907, reprinted 1920-1956.
- Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Bymater, I.* (Hg.), Reprinted, Oxford 1949.
- Aristoteles, *De arte poetica (Poetics)*, Rearranged, abridged and translated for better understanding by the general reader, HAMMOND, NICHOLAS GEOFFREY (Hg.), Copenhagen 2001.
- Aristoteles, *Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, ROSS, W. D., Oxford 1957.
- BEYER, MICHAEL u. a. (Hgg.), *Melanchthon Deutsch*, 2 Bände, Leipzig 1997.
- BINDER, GERHARD (Hg.) (Übersetzung), *Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte eines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 32)*, Trier 1998, S. 65-100.
- BROTHERS, ATHONY JAMES, *Terence: The Self-Tormenter*. Ed. with translation and commentary (keyed to translation), Wiltshire 1988.
- Buddei, Francisi, *Elementa Philosophiae Instrumentalis seu Institutionum Philosophiae Eclecticae Tomus primus*, Halle 1703.
- Camerarius, Joachim, *De Philippi Melanchthonis ortu, totius vitae curriculo et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione – narratio*, Leipzig 1566, Halle 1777.
- Cicero, Marcus Tullius, *Tusculanarum disputationum libri V*, DREXLER, HANS (Hg.), Milano 1964.
- Cochlaeus, Johannes, *Philippicae I-VII*, KEEN, RALPH (Hg.), 2 Bände, Nieuwkoop 1995-96.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. im Gedenkjahr der Augsbürgischen Confession 1930, 8. Auflage, Göttingen 1979.
- Die Bibel mit Erklärungen, Nach der Übersetzung Martin Luthers, hg. von der Hauptbibelgesellschaft, Berlin 1993.
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierter Text 1984, hg. von der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985.

- Eck, Johannes (1486-1543), im Streit der Jahrhunderte, in: Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck vom 13.-16.11.1986 in Ingolstadt und Eichstätt, hg. von ISERLOH, ERWIN (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 127), Münster 1988.
- Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae: (1525-1543), mit den Zusätzen von Smeling, Tilmann (1529, 1532) und Eck, Johannes (Hg.), von FRAENKEL, PIERRE (Corpus Catholicorum 34), Münster 1979.
- Erasmus, Rotterdamus, De ratione studii ac legendi interpretandique authores (Lipsie 1521, verfasst 1512), 521c-522a; 528c-529b u. a., Mikrofiche, München 1991.
- Eugraphius, E u g r a p h i commentum et scholia, Lipsiae (Erscheinungsjahr unbekannt).
- Euripides Fabulae, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt, ed. DIGGLE, J. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Vol. 1-3, Oxford 1984-1994.
- Euripides, Fragmente, in: Euripides, sämtliche Tragödien und Fragmente, griech.-dt., SEEK, GUSTAV ADOLF (Hg.), Band VI, München 1981.
- FRAENKEL, PIERRE, Eine bisher unbekannte Pariser Ausgabe Johann Ecks 'Enchiridion Locorum Communium', in: Bibliothèque d'humanisme et Renaissance. Travaux et documents 27, Genf 1965.
- Große Konkordanz zur Lutherbibel, Stuttgart 1989.
- Horatius Flaccus, Quintus, Opera, BAILEY, SHAKLETON (Hg.), Stuttgart 1991.
- LULLE, RAYMOND, Christianisme, Judaïsme, Islam: Les actes de Colloque sur Lulle, Université de Fribourg 1984. Fribourg 1986.
- Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe und Briefwechsel [WA –WAB], 115 Bände in 4 Reihen, Weimar 1883-1970.
- Luther, Martin, Ein Buchlein für Laien und Kinder, Wittenberg 1525.
- Maximus, Valerius, [Facta et dicta memorabilia] Memorable Doings and Sayings, 2 Vol., edited and translated by SHAKLETON BAILEY, D. R., Cambridge, Massachusetts, London 2000.
- Melanchthon, Philipp, Opera omnia in: Corpus Reformatorum CR, hg. von BRETSCHNEIDER, CARL GOTTLIEB und BINDSEIL, HEINRICH ERNST (28 Bände), Halle – Braunschweig 1834-1860, Nachdruck Berlin – New York 1963 (in Kolumnen) und die Supplementa Melancthoniana (Suppl.), hg. vom Verein für Reformationsgeschichte (6 Bände), Frankfurt am Main 1910-1968.
- Melanchthon, Philipp, EVA. Mythologia Philippi Melanthonis redacta in Actionem ludicram (Sixt Birck), per Xystum Betuleium Augustam, Ex Epistola Philippi: Melanthonis ad generosum Comitem Ioannem de Vueda, in: Dramata: comoediae et tragoediae aliquot e Veteri Testamento desumpta, Johannes Opinorus, Band 1, Basel 1547, S. 67-92.
- Melanchthon, Philipp, Manlius Collectanea, Reprinted in Ludwig Koch, Philipp Melanths Schola Privata, Gotha 1859.
- Melanchthon, Philipp, De Simiis urbem condendis, 1550, in: ESCHENBROICH, ADALBERT (Hg.), Die deutsche und lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit 1, Ausgewählte Texte, Tübingen 1990.
- Melanchthon, Philipp, in: MÜLLER, JOHANNES, Vor- und frühreformatorische Schulordnungen (Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften 12), Zschopau 1885-86.

- Melanchthon, Philipp, Melanchthons Werke in Auswahl (Studienausgabe = StA), unter Mitwirkung von ENGELLAND, HANS u. a., STUPPERICH, ROBERT (Hg.), Bände 1-7, Gütersloh 1961-1983.
- Melanchthon, Philipp, Sophocles, Interpretatio tragoediarum, Sophoclis opera edita a Vito Winshemio, Frankfurt am Main 1549. (Diese Ausgabe ist bei der Rathausbibliothek Zwickau auf Mikrofiche erhältlich.)
- Melanchthon, Philippi Melanchthonis, De Rhetorica Libri Tres (Apud Ioannem Frobenium), Basileae 1519.
- Melanchthon, Philippi Melanchthonis Ferrago aliquot epigrammatum et aliorum quorundam Opusculum sane elegans ac novum, Hagenau 1528 (UB Heidelberg: Stamp. Pal. V. 14821).
- Oertel, Veit Interpretatio Tragoediarum [Sophoclis ad utilitatem iuventutis quae studiosa et graecae linguae], 2. Auflage, Frankfurt am Main 1549.
- Osiander, Andreas, d. Ä., Gesamtausgabe 9, Gütersloh 1994.
- Ovidius, Naso, Metamorphoses, edidit ANDERSON, W. S., Leipzig 1985.
- Platon, Der Staat. Platon, Werke in 8 Bänden, Griechisch und deutsch, 4. Band, hg. von EIGLER, GUNTHER, bearbeitet von KURZ, DIETRICH, Darmstadt 1971.
- Plauti Comoediae, Recensuit et emendavit Fridericus Leo, Volumina 1-7, Berlin 1958-1961.
- Plautus, Casina, NIXON, PAUL (Hg.), Lat.-Engl., o. O. 1917.
- Reuchlin, Joannis, Sergius uel Capitis caput cum commentario Georgij Symler, Pforzheim: Anhelm, Thomas 1507 [weitere Ausgaben 1507 und 1508].
- Reuchlin, Johannes, Clarorum virorum epistolae ad Johannem Reuchlinum, Tub. 1513.
- Reuchlin, Johannes, Komödie, Lateinisch und deutsch, SCHNUR, HARRY (Hg.), Stuttgart 1970.
- Reuchlin, Johannes, scaenica progymnasmata, Tubingiae 1512.
- SCHEIBLE, HEINZ (Hg.), Melanchthons Briefwechsel (MBW), Kritische und kommentierte Ausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Regesten, Bände 1-7 (1977-1993), ab Band 4 Mitarbeiter Walter Thüringer, Texte 1 (1514-1522), Texte 2 (1523-1526, hg. 1995), MBW T 1-2, bearbeitet von Richard Wetzels, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991.
- SCHÖNBERGER, ROLF, Thomas de Aquino. Über die Sittlichkeit der Handlung. Acta Humaniora. Sum. theol. I-IIq 18-21. Übersetzung und Kommentar, Weinheim 1990.
- SCHWAB, HANS-RÜDIGER (Übersetzung), Philipp Melanchthon – Der Lehrer Deutschlands, 2. Auflage, München 1997.
- Select Epigrams from the Greek Anthology, Edited with a revised Text, Translation, and Notes, by MACKAIL, J. W., London 1890.
- Seneca, Ad Lucilium epistulae morales, REYNOLDS, L. D. (ed.), 2 vols., Oxford, 1965.
- Sophoclis Fabulae, ed. LLOYD-JONES, HUGH und WILSON, NIGEL G., Oxford 1990.
- Sophokles, Dramen, Griechisch und deutsch, WILLIGE, WILHELM (Hg.), 1. Auflage, München 1966, 2. Auflage, München 1985.
- STEINGER, GERHARD (Übersetzung), Wittenberger Antrittsrede, in: BEYER, MICHAEL – RHEIN, STEFAN – WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), Melanchthon deutsch, Leipzig 1997.

- Terentius Afri Commoediae, ed. KAWER, ROBERT und LINDSAY, WALLACE M., Oxford 1976.
- Vergilius Maro, Publius, opera recognovit MYNORS, R. A. B. (Hg.), 2. Auflage, Oxford 1972.
- WESSNER, PAUL (Hg.), Aelius Donatus, Aeli Donati quod fertur commentum Terenti, Stuttgart 1964.
- WILLIGE, WILHELM, Sophokles. Dramen, Griechisch und Deutsch, überarbeitet von BAYER, KARL, 3. Auflage, Zürich 1995.
- Wimpfeling, Jakob, Stylpho. Lateinisch und deutsch, übers. und hg. von SCHNUR, HARRY C., Stuttgart 1971.

### 10.2.2. Sekundärliteratur

- ACKRILL, JOHN L., Aristotle on Eudaimonia (I, 1-3 und 5-6), in: HÖFFE, OTFRIED, Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 39-62.
- ADKINS, WILLIAM, Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic (Classical Philology 73), 1978, S. 297-313, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 427-443.
- ALAND, KURT, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, Gütersloh 1983.
- ARMONI, CHARIKLEIA, Liebestränke und Giftmord, die Gestalt der Deianeira in den Trachiniae des Sophokles, Göttingen 2001.
- ARMONI, GEOFFREY, Menander and Earlier Drama (Studies in Honour of T. B. L. Webster), Bristol 1986.
- ATRI, SHEILA, The Comedy of Anxiety. The Influence of Euripides on Menander, New Jersey 1987.
- AUBENQUE, PIERRE, Das aristotelische Modell der Gerechtigkeit und die Grenzen seiner Anwendbarkeit, in: DEMMERLING, CHRISTOPH und RENTSCH, THOMAS (Hgg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995.
- AUGUSTIJN, CORNELIUS, Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer, Leiden – New York – Köln 1996.
- BACON, THOMAS, Luther and the Drama, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, MINIS, COLA (Hg.), Band 25, Amsterdam 1976.
- BALDWIN, T. W. (Vorname passim nur als Initialen), Shakespeare's Five-Act Structure, Shakespeare's early plays on the background of Renaissance theories of five-act structure from 1470, Illinois 1947.
- BARGE, HERMANN, Der Dominikanermönch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient (Allgemeine Missionszeitschrift 43), 1916, S. 27-40.
- BARGE, HERMANN, Luthers Stellung zum Islam und seine Übersetzung der Confutatio des Ricoldus (Allgemeine Missionszeitschrift 43), 1916, S. 79-121.
- BARTSCH, EVA, Tragödie und Christentum, Bielefeld 2000.

- BAUER, BARBARA, Die Wahrheit wird euch frei machen – Die Wahrheit geht im Streit verloren. Formen des Streites um den wahren Glauben bei Erasmus, Luther, Melanchthon und Castello, in: FRIEDRICH, REINHOLD und VOGEL, KLAUS A. (Hgg.), 500 Jahre Melanchthon (1497-1560), Wiesbaden 1998, S. 73-122.
- BAUER, BARBARA, Jurisprudenz und Naturrecht, in: Melanchthon und die Marburger Professoren (1527-1627), Band 2, Marburg 1999.
- BAUER, CLEMENS, Melanchthons Naturrechtslehre (Archiv für Reformationsgeschichte 42), 1951, S. 64-100.
- BÄUMER, REMIGIUS, Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag, Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben, in: FRANZEN, AUGUST (Hg.), Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen“ bei Martin Luther, Münster 1968, S. 53-95.
- BAUMGART, PETER, Humanistische Bildungsreform an deutschen Universitäten des 16. Jahrhunderts, in: REINHARD, WOLFGANG (Hg.), Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 12), Weinheim 1984, S. 171-197.
- BAYER, OSWALD, Melanchthons Theologiebegriff, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 25-44.
- BAYER, OSWALD, Die Kirche braucht liberale Erudition. Das Theologieverständnis Melanchthons (Kerygma und Dogma 36), 1990, S. 218-244.
- BAYER, OSWALD, Freiheit? Das Verständnis des Menschen bei Luther und Melanchthon im Vergleich (Lutherjahrbuch 66), 1999, S. 135-150.
- BAYER, OSWALD, Melanchthons Theologiebegriff, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 25-47.
- BAYER, OSWALD, Scientia oder Sapientia? Wissenschaftstheorie und Gottesbegriff, in: Theologie (Handbuch Systematischer Theologie), Gütersloh 1994, S. 49-55
- BECKER, HANS-JÜRGEN, Recht, Billigkeit und Gnade in der europäischen Rechtsgeschichte, Recht und Gerechtigkeit (Humanistische Bildung Heft 13), Stuttgart 1989, S. 45-64.
- BELLUCCI, DINO, Science de la nature et Réformation: la physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon, Roma 1998.
- BENGSTON, HERMANN, Philipp und Alexander der Große – Der Begründer der hellenistischen Welt –, München 1985.
- BERNARD, WOLFGANG, Das Ende des Oidipus bei Sophokles, Untersuchungen zur Interpretation des „Oidipus auf Kolonos“ (Zetemata 107), München 2001, S. 48-58.
- BERNS, JÖRG JOCHEN, Maximilian und Luther. Ihre Rolle im Entstehungsprozeß einer deutschen National-Literatur, in: Nation und Literatur im Europa der frühen Neuzeit. Akten des 1. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, GARBER, KLAUS (Hg.), Tübingen 1989, S. 640-668.
- BERWALD, OLAF, Philipp Melanchthons Sicht der Rhetorik, Wiesbaden 1994.
- BEUMER, JOHANNES, Zwei „Vermittlungstheologen“ der Reformationszeit: Philipp Melanchthon und Georg Witzel (Theologie und Philosophie 43), 1968, S. 502-522.
- BEYER, MICHAEL, Martin Luther „bleibt ein Deutscher schryber“. Dialog und Drama als Mittel seines literarischen Gestaltens (Lutherjahrbuch 59), 1992, S. 79-140.

- BIEN, GÜNTHER, Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Band 2, Berlin 1995, S. 135-164.
- BINDER, GERHARD, Philipp Melanchthon, Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium 32), Trier 1998.
- BLEICKEN, JOCHEN, Die athenische Demokratie, 4. Auflage, Paderborn 1995.
- BÖHME, GÜNTHER, Wirkungsgeschichte des Humanismus im Zeitalter des Rationalismus, Darmstadt 1988.
- BOLLACK, JEAN, Le garde d'Antigone et son message, in: BIERL, ANTON und MOELLEN-DORFF, PETER VON (Hgg.) (Orchestra), Festschrift für H. Flashar, Stuttgart, Leipzig 1994, S. 119-128.
- BOLLACK, JEAN, Sophokles, König Ödipus 1 und 2, Frankfurt am Main 1994.
- BONA, GIACOMO, Note all' Elettra di Sofocle, La Polis e il suo teatro a cura di Corsini Eugenio, in: Saggi emateriali univ. VII, Serie antichita e tradizione class. VI, Padua, 1986, S. 75-102.
- BORNKAMM, GÜNTHER, Das Gottesgericht, in: Studien zu Antike und Urchristentum, 3. Auflage, München 1970.
- BORNKAMM, HEINRICH, Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1961.
- BORNKAMM, HEINRICH, Evangelium und Humanismus, in: Philipp Melanchthon 1560-1960, 's-Graveenzande 1961, S. 7-15.
- BORNKAMM, HEINRICH, Humanismus und Reformation im Menschenbilde Melanchthons, in: Das Jahrhundert der Reformation, Gestalten und Kräfte, Göttingen, 2. Auflage, 1966, S. 69-88.
- BORNKAMM, HEINRICH, Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther (Archiv für Reformationgeschichte 39), 1942, S. 1-46.
- BORNKAMM, HEINRICH, Melanchthons Menschenbild, in: ELLIGER, WALTER (Hg.), Philipp Melanchthon, Göttingen 1961, S. 76-90.
- BRAY, GERALD, Documents of the English Reformation (The Act of Supremacy 1534), Cambridge 1994.
- BREEN, QUIRINIUS, The Terms „Loci communes“ and „Loci“ in Melanchthon (Church History 16), 1947, S. 197-209.
- BREEN, QUIRINUS, The Subordination of Philosophie to Rhetoric in Melanchthon. A Study of his Reply to G. Pico della Mirandola (Archiv für Reformationgeschichte 43), 1952, S. 13-15.
- BRENNECKE, HANNS CHRISTOF, Philipp Melanchthon in seiner Zeit, in: ders. (Hg), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 11-32.
- BRIGDEN, SUSAN, London and the Reformation, Oxford 1991.
- BROCKMANN, CHRISTIAN, Aristophanes und die Freiheit der Komödie, München 2003.
- BROTHERS, ANTHONY JAMES, The construction of Terence's Heautontimorumenos (Classical Quarterly 30), 1980, S. 94-119.
- BRÜLS, ALFONS, Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518-1535, Bielefeld 1975.



- BUCCIONI, UMBERTO, Terenzio nel rinascimento (saggio), Roco es Casciano, Licinio Capelli 1911.
- BUCHWALD, GEORG, Zur Aufführung von Schulkomödien in Wittenberg (Archiv für Reformationgeschichte 21), 1924, S. 246-250.
- BURLANDO, ANNALaura, L'Euripide in latino di Filippo Melantone (Studi umanistici Sassoferato), 1997, S. 49-58.
- BURLANDO, ANNALaura, Melantone e le sue tradizioni latine di Aristofan' (Studi Umanistici Piceni 18), 1998, S. 31-38.
- BUTTNER, GOTTFRIED, Das Melanchthonbild der neueren Forschung (Monatsschrift für Pastoraltheologie 49), 1960, S. 129-137.
- BUXTON, RICHARD, Persuasion in Greek tragedy, A study of Peitho, Cambridge 1982.
- CALDER, WILLIAM, Sophokles' Political Tragedy, Antigone (Greek and Roman Drama Bibliography, University of Saskatchewan 9), 1968, S. 389-407.
- CALZIGNA, GIOVANNI ANTONIO, Fino a che punto i commediografi del Rinascimento abbiano imitato Plauto e Terenzio, Cappodistria 1899.
- CAMILLONI, MARIA TERESA, Note sulla 'contaminatio' nell'Heautontimorumenos. In *Sulle vestigia degli antichi padri*. Ancona 1985, S. 180-184.
- CERRI, GIOVANNI, Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull'Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripidi, Napoli 1979.
- CHORS, FERDINAND (Hg.), Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion 4, Berlin 1900.
- CLEMEN, OTTO, Studien zu Melanchthons Reden und Gedichten, Leipzig 1913.
- CROPP, MARTIN u. a. (Hgg.), Greek Tragedy and its Legacy, Calgary – Alberta – Canada 1986.
- CUPAIUOLO, GIOVANNI, Bibliografia terenziana (1470-1983), Napoli 1984.
- DAVIES, JOHN K., Das klassische Griechenland und die Demokratie, München 1983.
- DAVIES, JOHN K., Democracy and classical Greece. Fontana history of the ancient world, Fontana 1993 (1. Auflage 1978).
- DECKER-HAUF, HANS MARTIN, Bausteine zur Reuchlin-Biographie, in: Johannes Reuchlin und seine Bedeutung im Europäischen Humanismus, RUPPRICH, HANS (Hg.), Pforzheim 1955, S. 83-138.
- DECOT, ROLF, Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag, Melanchthon und die Confessio Augustana, in: FRIEDRICH, REINHOLD und VOGEL, KLAUS A. (Hgg.). 500 Jahre Melanchthon (1497-1560), Wiesbaden 1998, S. 48-72.
- DESLAURIERS, MARGUERITE, Aristotle on Andreia, Divine and Sub-Human Virtues, in: ROSEN, RALPH M. und SLUITER, INEKE (Hgg.), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Brill – Leiden – Boston 2003, S. 187-211.
- DIETER, THEODOR, Der junge Luther und Aristoteles (Habilitationsschrift), Tübingen 1997.
- DIETER, THEODOR, Il giovane Lutero e Aristotele (Protestantismus 51), 1996, S. 247-262.
- DILTHEY, WILHELM, Aufsätze zur Philosophie, MARQUARDT, MICHAEL (Hg.), Berlin 1986, S. 226-325.

- DILTHEY, WILHELM, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland (Gesammelte Schriften 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation), 8. Auflage, Stuttgart 1957, S. 162-203.
- DÜRING, INGMAR, Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.
- EBELING, GERHARD, Lutherstudien, Band II: Disputatio de Homine, 3 Teile, Tübingen 1977-1989.
- EBERT, THEODOR, Phronesis – Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 165-186.
- EBERT, THEODOR, Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung bei Aristoteles (Zeitschrift für philosophische Forschung 30), 1976, S. 12-30.
- EFFE, BERND, Das Bild der Frau in Sophokles' Trachinierinnen, in: BINDER, GERHARD und EHLICH, KONRAD (Hgg.), Kommunikation durch Zeichen und Wort, Trier 1995, S. 229-246.
- EFFE, BERND, Philipp Melanchthon. Ein humanistisches Plädoyer für den Bildungswert des Griechischen, in: BINDER, GERHARD (Hg.), Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus, Trier 1998, S. 47-102.
- EISNER, ROBERT, Euripides' use of Myth (Arethusa 12), 1979, S. 153-74.
- ELERT, WERNER, Gesetz und Evangelium, in: ders., Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948, S. 132-169.
- ENGELLAND, HANS, Der Ansatz der Theologie Melanchthons, in: ELLIGER, WALTER (Hg.), Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960, Göttingen 1961, S. 91-115.
- ERBSE, HARTMUT, Sophokles, Über die geistige Blindheit des Menschen, in: Festschrift Marcovich, Illinois (Classic Studies 18) 1993, S. 57-71.
- EUCKEN, CHRISTOPH, Die thematische Einheit des Sophokleischen Aias (Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 17), 1991, S. 119-133.
- EVANS, JAMES, A Reading of Sophocles' Ajax (Quaderni Urbinati di Cultura Classica 38), 1991, S. 69-85.
- FELLSCHES, JOSEF, Tugend, in: Enzyklopädie Philosophie 2, SANDKÜHLER, JÖRG (Hg.) Hamburg 1999, S. 1647.
- FIEDLER, RENATE, Zum Verhältnis Luthers und Melanchthons zu Platon (Altertum 13), 1967, S. 213-227.
- FINLEY, MOSES I., Democracy ancient and modern (1973) = Antike und moderne Demokratie, Stuttgart 1980.
- FITTON, JOHN W., Menander and Euripides: Themes and Treatment (Pegasus 20), 1977, S. 9-15.
- FLASHAR, HELLMUT (Hg.), Idee und Transformation, Stuttgart – Leipzig 1997.
- FLASHAR, HELLMUT (Hg.), Sophokles, Die Frauen von Trachis, Übersetzung von SCHADEWALDT, WOLFGANG, erklärende Bemerkungen und Zeugnisse der Rezeption von FLASHAR, HELLMUT und VOLLKOMMER, RAINER, Frankfurt am Main – Leipzig 2000.

- FLASHAR, HELLMUT, Die Kritik der Platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, S. 223-246, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 201-223.
- FLEISCHER, MANFRED, Melanchthon as Praeceptor of Late-Humanist Poetry (Sixteenth Century Journal XX, No. 4), University of California-Davis, 1989, S. 559-580.
- FLITNER, ANDREAS, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc, Tübingen 1952.
- FRAENKEL, PIERRE, Enchiridion of 1525 and Luther's earliest arguments against papal primacy, in: Studia theologica: Scandinavisk Journal of theology 21, Oslo 1967.
- FRAENKEL, PIERRE, Erste Studie zur Druckgeschichte von Johannes Ecks 'Enchiridion locorum communium', in: Bibliothèque d'humanisme et Renaissance. Travaux et documents 29, Genf 1967-68.
- FRAENKEL, PIERRE, Johann Eck und Sir Thomas More, 1525-26. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des 'Enchiridion locorum communium' und der vortridentinischen Kontroverstheologie, in: Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, hg. v. BÄUMER, REMIGIUS (1972).
- FRANK, CLAUDIA, „Weder Mensch noch Gebein“, Annäherung an eine „Erfindung“, die Antigone des Sophokles, in: Deutungs-Optionen, HAAS, JOCHEN und JAPPE, GEORG, Tübingen 1995, S. 344-380.
- FRANK, GÜNTER, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (Erfurter Theologische Studien 67), Hildesheim 1995.
- FRANK, GÜNTER, Die zweite Welle der Wiederaneignung des Corpus Aristotelicum in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition. Ein Forschungsbericht (Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 26), 2003.
- FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthon als Universalgelehrter des 16. Jahrhunderts. Bilanz und Perspektiven der Forschung, in: Dona Melanchthoniana. Festschrift für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, LOEHR, JOHANNA (Hg.), Stuttgart – Bad Cannstatt 2001, S. 103-116.
- FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons „Liber de anima“ und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, S. 313-326.
- FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext (Pirckheimer-Jahrbuch 8), 1993, S. 181-202.
- FRANK, GÜNTER, Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 67-82.
- FREDE, DOROTHEA, Aristoteles über Leib und Seele, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 85-108.
- FUQUA, CHARLES, Studies in the Use of Myth in Sophocles' Philoctetes and the Orestes of Euripides (Traditio 32), 1976, S. 29-95.
- FÜSSEL, STEFAN (Hg.), Philipp Melanchthon, in: Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk, Berlin 1993, S. 428-462.

- GARNER, RICHARD, *From Homer to Tragedy, The Art of Allusion in Greek Poetry*, London – New York 1990.
- GELHAUS, HERMANN, *Die Prologe des Terenz*, Heidelberg 1972.
- GEYER, HANS-GEORG (Hg.), *Melanchthon, Philipp: Von der Geburt des wahren Menschen*, Neukirchen 1965.
- GEYER, HANS-GEORG, *Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon*, Diss. Bonn 1959.
- GIGON, OLOF, *Aristoteles, Politik und Staat der Athener*, Zürich 1955.
- GIGON, OLOF, *Phronesis und Sophia in der Nicomachischen Ethik des Aristoteles*, in: Kephalaion, ed. by MANSFELD, JAAP u. a., Assen 1975, S. 91-104, wieder in: MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim 1988, S. 357-370.
- GOLDBERG, SANDER M., *Scholarship on Terence and the Fragments of Roman Comedy 1959-1980 (The Classical World 75)*, 1981-1982, S. 77-115.
- GOLZ, REINHARD, *The Reformation in German „Histories of Pedagogy“*, in: *Luther and Melanchthon in the Educational Thought in Central and Eastern Europe (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung)*, GOLZ, REINHARD und MAYRHOFER, WOLFGANG (Hgg.), Münster 1998, S. 194-209.
- GRANT, JOHN N., *Studies in the Textual Tradition of Terence*, Toronto 1986.
- GRATWICK, A. S. (Vornamen nur als Initiale in der Ausgabe und generell angegeben), *Adelphoe*, comm. and translated, Warminster (1987), 1999.
- GRESCHAT, MARTIN (Hg.), *Die Reformationszeit II, Gestalten der Kirchengeschichte 6*, Stuttgart 1981.
- GRESCHAT, MARTIN, *Philipp Melanchthon – ein Intellektueller, Pädagoge und Christ*, in: FRIEDRICH, REINHOLD und VOGEL, KLAUS A. (Hgg.), *500 Jahre Melanchthon (1497-1560)*, Wiesbaden 1998, S. 11-25.
- GRUBER, JOSEF, *Vergnügliche Humanistenlektüre*, in: NEUKAM, PETER (Hg.), *Von der Rezeption zur Motivation. Dialog Schule – Wissenschaft*, in: *Klassische Sprachen und Literaturen 32*, München 1998, S. 84-126.
- GUENTHER, ILSE, *Johannes Caesarius of Jülich*, in: BIETENHOLZ, PETER G. und DEUTSCHER, THOMAS B. (Hgg.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and the Reformation 1*, Toronto 1985, S. 237-239.
- HAENDLER, KLAUS, *Wort und Glaube bei Melanchthon, Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthon'schen Kirchenbegriffes*, Gütersloh 1968.
- HÄGGLUND, BENGT, *Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus*, in: BUCK, AUGUST (Hg.), *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten (Wolfenbütteler Arbeitskreis für Renaissanceforschung 5)*, Wiesbaden 1984, S. 181-195.
- HAIGH, CHRISTOPHER (Hg.), *The English Reformation, A premature birth, a difficult labour and a sickly child (Historical Journal 33)*, 1990, S. 449-459.
- HAIKOLA, LAURI, *Melanchthons Lehre von der Kirche*, in: ELLIGER, WALTER (Hg.), *Philipp Melanchthon*, Göttingen 1961, S. 91-115.
- HALLIWELL, STEPHEN, *Aristoteles und die Geschichte der Ästhetik*, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg 2003, S. 165-220.

- HAMM, BERNDT u. a. (Hgg.), Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 31-51.
- HANK-MORITZ, GABRIELE, Kursachsen und der Schmalkaldische Bund, in: ROLL, CHRISTIANE (Hg.), Recht und Reich im Zeitalter der Reformation, Festschrift für Horst Rabe, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1997, S. 507-524.
- HANNEMANN, KURT, Reuchlin und die Berufung Melanchthons nach Wittenberg, in: Johannes Reuchlin (1455-1522). Nachdruck der 1955 von Manfred Krebs herausgegebenen Festgabe. Neu herausgegeben und erweitert von KLING, HERMANN und RHEIN, STEFAN (Pforzheimer Reuchlinschriften 4), Sigmaringen 1994, S. 173-196.
- HANTZ, HAROLD DONOVAN, Justice and Equality in Aristotele's Nichomachean Ethics and Politics (Diotima 3), 1975, S. 83-94.
- HARRIOTT, ROSEMARY M., Aristophanes, Poet & Dramatist, Sydney 2001.
- HARTFELDER, KARL, Melanchthonia Paedagogica. Eine Ergänzung zu den Werken Melanchthons im Corpus Reformatorum, Leipzig 1892.
- HARTFELDER, KARL, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889.
- HAUSTEIN, JÖRG, Melanchthon und die katholische Kirche, in: HAUSTEIN, JÖRG (Hg.), Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 77-95.
- HAYEK, FRIEDRICH AUGUST von, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg am Lech 1981.
- HECKEL, JOHANNES, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, München 1953.
- HECKEL, MARTIN, Rechtstheologie Luthers (Evangelisches Staatslexikon), 3. Auflage, Stuttgart, S. 2818-2849.
- HEINRICH, KLAUS, Der Staub und das Denken, zur Faszination der Sophokleischen *Antigone* nach dem Krieg, in: Sophokles *Antigone*, GREVE, GISELA (Hg.), S. 25-52.
- HERMANN, JOHANNES, Theologische Selbstbehauptung und Politik: das Interim 1548 bis 1549, in: Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien, Tagungsband der Wissenschaftlichen Tagung aus Anlaß des 500. Geburtstages Philipp Melanchthons 16.-18.04.1997 (Themata Leucoreana), WARTENBURG, GÜNTHER und ZENTNER, MATTHIAS (Hgg.), Wittenberg 1998, S. 167-181.
- HERMS, EILERT, Die Bedeutung der „Psychologie“ für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher, in: MECKENSTOCK, GÜNTER und RINGLEBEN, JOACHIM (Hgg.), Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums (Theologische Bibliothek Toepelmann 51), Berlin – New York 1991, S. 369-401.
- HERMS, EILERT, Virtue. A Neglected Concept in Protestant Ethics, in: ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, S. 124-137;
- HESS, URSULA, Erfundene Wahrheit. Autobiographische und literarische Rolle bei Conrad Celtis, in: SCHÖNE, ALBRECHT (Hg.), Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. internationalen Germanistenkongresses, Göttingen 1985, 1986, S. 136-147.
- HESTER, DONALD, Law and Piety in the „Antigone“ (Wiener Studien 14), 1980, S. 5-9.
- HIGMAN, FRANCIS M., Erasmus (Modern language review 68), Cambridge 1973.
- HILPERT, KONRAD, Die Menschenrechte, Geschichte der Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991.

- HÖFFE, OTFRIED (Hg.), in: ders., Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 39-62.
- HÖFFE, OTFRIED, Aristoteles: Ethik und Politik, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 125-149.
- HÖFFE, OTFRIED, Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (EN I 1, 1094a22-1095a13), in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 13-38.
- HOFMANN, HEINZ, Melanchthon als Interpret antiker Dichtung, in: LAUREYS, MARC und NEUHAUSEN, KARL-AUGUST (Hgg.), Neulateinisches Jahrbuch (Journal of Neo-Latin Language and Literature 1), Hildesheim – Zürich – New York 1999, S. 99-128.
- HOLL, KARL, Der Neubau der Sittlichkeit, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1932, S. 155-287.
- HOLSTEIN, HUGO, Johann Reuchlins Komödien, Ein Beitrag zur Geschichte des lateinischen Schuldramas, Halle 1888.
- HONSELMANN, KLEMENS, Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung, Paderborn 1966.
- HOPPE, THEODOR, Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521 (Zeitschrift für systematische Theologie 6), 1929, S. 599-615.
- HUBIG, CHRISTOPH, Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 161-178.
- HUSCHKE, BERNHARD, Melanchthons Lehre vom *Ordo politicus*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon (Studien zur evangelischen Ethik 4), Gütersloh 1968.
- IJSEWIN, JOSEF, Die humanistische Biographie, in: BUCK, AUGUST (Hg.), Biographie und Autobiographie in der Renaissance (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissance 4), Wiesbaden 1983, S. 1-19.
- IRWIN, TERENCE H., Aristotle on Reason, Desire, and Virtue (Journal of Philosophy 72), 1975, S. 567-578.
- ISERLOH, ERWIN, Luther zwischen Reform und Reformation, Der Thesenanschlag fand nicht statt, 3. Auflage, Münster 1968.
- IWAND, HANS JOACHIM, Melanchthon oder: die Freiheit des Willens und die Ethik, in: ders., Nachgelassene Werke 4. Gesetz und Evangelium, München 1964, S. 309-359.
- JACOBI, RAINER, Die Kunst der Exegese im Terenzkommentar des Donat. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 47, Berlin – New York 1996.
- JAEGER, WOLFGANG, Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles (Zeitschrift für philosophische Forschung 13), 1959, S. 513-530, wieder in: MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 143-160.
- JANSS, HANS R., Aus alt mach neu? Tradition und Innovation in ästhetischer Erfahrung, in: KLUXEN, WOLFGANG (Hg.), Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie Bonn 24.-29.09.1984, Hamburg 1988, S. 393-413.

- JARDIN, LISA, Humanistic Logic – Criticism by Humanists, in: SCHMITT, CHARLES B. – SKINNER, QUENTIN – KESSLER, ECKHARD, Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge 1988, S. 173-198.
- JENS, WALTER (Hg.), Die Bauformen der griechischen Tragödie (Poetica Beihefte 6), München 1971.
- JENS, WALTER, Nachdenken über Antigone, in: Sophokles Antigone, GREVE, GISELA (Hg.), Tübingen 2002, S. 9-24.
- JUNG, MARTIN H., Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon, Tübingen 1998.
- JUNG, MARTIN H., Leidenserfahrungen und Leidenstheologie in Melanchthons Loci, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 259-290.
- JUNGHANS, HELMAR (Hg.), Martin Luther 1483-1983, Werk und Wirkung, Göttingen 1985 (Lutherjahrbuch 52), Oslo 1988.
- JUNGHANS, HELMAR, Luthers Theologie als Weltverantwortung, Absichten und Wirkungen – Responsibility for the World, Luther's Intentions and their Effects (Lutherjahrbuch 57), Göttingen 1990.
- KAHL, WILHELM, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches, in: Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Otto Gierke zum Doktorjubiläum 21.08.1910, Band 1, Breslau 1910, S. 305-354.
- KÄHLER, ERNST, Die 95 Thesen, Inhalt und Bedeutung (Luther 38), 1967, S. 114-124.
- KAHN, CHARLES H., Aristotle and Altruism (Mind 90), 1981, S. 20-40.
- KALKOFF, PAUL, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen, Gotha 1907.
- KAMERBEEK, JAN COENRAD, The Plays of Sophocles, Commentaries V, The Electra, Leiden 1974.
- KÄSEMANN, ERNST, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1973, S. 209-227.
- KÄSEMANN, ERNST, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Exegetische Versuche und Bestimmungen II, 3. Auflage Göttingen 1968, S. 181-193.
- KEEN, RALPH, Divine and Human Authority in Reformation Thought, German Theologians on Political Order 1520-1555 (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica V), Nieuwkoop 1997, S. 173-178.
- KEEN, RALPH, The Moral World of Philipp Melanchthon, Chicago 1990.
- KELLY, HENRY ANSGAR, Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle ages, Cambridge 1993.
- KERN, BERND-RÜDIGER, Philipp Melanchthon als Interpret des Naturrechts, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, Leipzig 1999, S. 147-160.
- KIRSCH, WOLFGANG, Der deutsche Protestantismus (Luther, Melanchthon, Sturm) (Ciceroniana – Nova Series 6), 1988, S. 131-149.
- KISCH, GUIDO, Melanchthons Rechts- und Soziallehre, Berlin 1967.

- KNAPE, JOACHIM, Melanchthon als Begründer der neueren Hermeneutik und theologischen Topik, in: *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert*, Leipzig 1999, S. 123-131.
- KÖHLER, MANFRED, Melanchthon und der Islam. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem Christentum und Fremdreigionen in der Reformationszeit, Leipzig 1938.
- KÖLTZSCH, FRANZ, Melanchthons Loci communes – die erste protestantisch-evangelische Ethik, in: *Festschrift für Gustav Adolf Fricke*, o. O. 1897, S. 155-168.
- KÖSSLING, RAINER, Philipp Melanchthon als Grammatiker der lateinischen Sprache, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert*, Leipzig 1999, S. 71-82.
- KRÄMER, PETER, Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition, in: *Recht nach Gottes Wort. Menschenrechte und Grundrechte in Gesellschaft und Kirche*, Neunkirchen 1989, S. 50-62.
- KRAUT, RICHARD, Aristotle on Choosing Virtue for Itself (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 58), 1976, S. 223-239.
- KRAYE, JILL, Melanchthons ethische Kommentare und Lehrbücher, in: LEONHARD, JÜRGEN (Hg.), *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts. Begleitband zur Ausstellung im kulturhistorischen Museum, Rostock 25.04.-13.07.1997*. Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft 1, Rostock 1997, S. 195-214.
- KRUMREICH, RALF und PECHSTEIN, NIKOLAUS u. a. (Hgg.), *Das griechische Satyrspiel*, Darmstadt 1999.
- KUCH, HEINRICH, Der Dichter und die Demokratie, Bemerkungen zu Aischylos, in: *Aischylos und Pindar, Studien zu Werk und Nachwirkung*, SCHMIDT, ERNST GÜNTHER (Hg.), *Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike* 19, Berlin 1981, S. 135-144.
- KUCH, HEINRICH, Zur Dialektik von Individuum und Gesellschaft in der griechischen Tragödie (*Philologus* 125), 1981, S. 168-177.
- KUHN, HELMUT, Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer*, Tübingen 1960, S. 123-140.
- KULLMANN, WOLFGANG, Die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaft, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg 2003, S. 63-81.
- KULLMANN, WOLFGANG, Die Reaktionen auf die Orakel und ihre Erfüllung im 'König Oidipus' des Sophokles, in: BIERL, ANTON und MÖLLENDORFF, PETER VON (Hgg.), *Drama – Mythos – Bühne (Orchestra)*, Festschrift FLASHAR, HELLMUT, Stuttgart – Leipzig 1994, S. 105-118.
- KULLMANN, WOLFGANG, Theoretische und politische Lebensformen X 6-9, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 253-276.
- KUSUKAWA, SACHIKO, Vinculum Concordiae, Lutheran Method by Philipp Melanchthon, in: DILISCIA, DANIEL u. a. (Hgg.), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature, The Aristotle Commentary Tradition*, Aldershof 1997, S. 337-354.
- KUSUKAWA, SACHIKO, Law and Gospel: The Importance of Philosophy at Reformation Wittenberg (*History of Universities* 11), 1992, S. 33-57.



- KUSUKAWA, SACHIKO, Dedicatory Letter to the Epitome of Moral Philosophy, in: KUSUKAWA, SACHIKO (Hg.), Philip Melanchthon, Orations on Philosophy and Education, Cambridge 1999, S. 139-143.
- LANDFESTER, MANFRED, Über Sinn und Sinnlosigkeit menschlichen Leids in den Tragödien des Sophokles. Zum Erkenntnisfortschritt in der neueren Sophoklesforschung (Antike und Abendland 36), 1990, S. 53-66.
- LARUSSO, DOMINIC A., Rhetoric in the Italian Renaissance, in: MURPHY, JAMES J. (Hg.), Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric, Berkeley 1983, S. 37-55.
- LAU, FRANZ, Melanchthon und die Ordnung der Kirche, in: Philipp Melanchthon, Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960, ELLINGER, WALTER (Hg.), Göttingen 1961, S. 110-115.
- LAUFER, SIEFRIED, Daten der griechischen und römischen Geschichte, München 1987.
- LEFÈVRE, ECKARD, Die Unfähigkeit, sich zu erkennen, Sophokles' Tragödien, Köln 2001.
- LEFÈVRE, ECKARD, Neue und alte Erkenntnisse zur Originalität der römischen Komödie. Plautus und Menander (Univ.-Blätter 18), 1979, S. 13-22.
- LEFÈVRE, ECKARD, Die Unfähigkeit, sich zu erkennen, Sophokles' Antigone (Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 18), 1992, S. 89-113.
- LEFÈVRE, ECKARD, Die Unfähigkeit, sich zu erkennen, Sophokles' Ajax (Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 17), 1991, S. 91-117.
- LEFKOWITZ, MARY R., The Lives of the Greek Poets, London 1981.
- LEHMANN, KARL (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Band 2, Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, LEHMANN, KARL (Hg.), Freiburg – Göttingen 1990.
- LEINER, MARTIN, Die Anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon: ein Kapitel zum Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik (Zeitschrift für Theologie und Kirche 94), 1997, S. 468-487.
- LIEDTKE, HELMUT, Theologie und Pädagogik der Deutschen Evangelischen Schule im 16. Jahrhundert, Wuppertal – Kastellaun – Düsseldorf 1970.
- LINES, DAVID A., Aristotele's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education, Leiden – Boston – Köln 2002.
- LINK, CHRISTIAN, Schöpfung (Handbuch der systematischen Theologie 7/1), Gütersloh 1991, S. 108-117.
- LLOYD, GEOFFREY ERNEST RICHARD, The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics (Phronesis 13), 1968, S. 68-83.
- LLOYD-JONES, HUGH und WILSON, NIGEL G. (Hgg.), Sophocles, Oxford 1990.
- LÜHRMANN, DIETER, Gerechtigkeit III, in: Theologische Realenzyklopädie 12, S. 414-420.
- MACDOWEL, DOUGLAS M., Aristophanes, Frogs, in: Aristophanes und die alte Komödie 265, NEWIGER, HANS-JOACHIM (Hg.), Darmstadt 1975, S. 364-375,

- MAGER, INGE, Melanchthons Impulse für das evangelische Theologiestudium. Verdeutlicht am Verlauf der Wittenberger Universitätsreform und am Beispiel der Helmstedter Universitätsstatuten, in: *Themata Leucoreana, Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposions zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie* (Wittenberg, 06.-08.12.1996), hg. von dem Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 105-126.
- MAHLMANN, THEODOR, Die Bezeichnung Melanchthons als Praeceptor Germaniae auf ihre Herkunft geprüft. Auch ein Beitrag zum Melanchthon-Jahr, in: *Themata Leucoreana, Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposions zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie* (Wittenberg, 06.-08.12.1996), hg. von dem Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 135-232.
- MAIER, HEINRICH, Melanchthon als Philosoph (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 11), 1898, S. 73-132.
- MANUWALD, BERND, Oidipus und Adrastos, Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' König Ödipus (*Rheinisches Museum* 135), 1992, S. 1-43.
- MARTI, HEINRICH, Terenz (*Lustrum* VI), 1961, S. 114-238.
- MARTIN, JOCHEN, Spätantike und Völkerwanderung, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, München 1995.
- MARTIN, VINCENT, Euripide et Ménandre face à leur public (*Entretiens Hardt* 6), 1960, S. 243-283.
- MASSEY, DAWN, Veritas filia Temporis, Apocalyptic Polemics in the Drama of the English Reformation 32 (1998), S. 146-206.
- MATHIAS, WALTER, Über die Lehre von der Willensfreiheit in der altlutherischen Theologie (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74), 1963, S. 109-133.
- MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch, Die Willenslehre in der Theologie Melanchthons (*Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 81), RITTER, MARTIN u. a. (Hgg.), Göttingen 2001, S. 24-38.
- MATZ, WOLFGANG, Streitpunkt: Willenslehre. Am Beispiel der Loci-Vorlesung Philipp Melanchthons (1533), in: LEXUTH, ATHINA und MATZ, WOLFGANG (Hgg.), *Relationen – Studien zum Übergang vom Mittelalter zur Reformationszeit* (*Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie* 1), Münster 2000, S. 235-247.
- MATZ, WOLFGANG, Zur theologischen Philosophie und Anthropologie sowie zum historischen und geographischen Umfeld Philipp Melanchthons (*Verkündigung und Forschung* 45), 2000, S. 46-60.
- MAURER, WILHELM, Über den Zusammenhang zwischen kirchlicher Ordnung und christlicher Erziehung in den Anfängen lutherischer Reformation (*Praxis Ecclesiae, Studien zur Praktischen Theologie* 9), München 1970, S. 60-85.
- MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Band 1: Der Humanist, Göttingen 1967. Band 2: Der Theologe, Göttingen 1969.
- MAURER, WILHELM, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Studienausgabe beider Teilbände, Göttingen 1996.
- MAURER, WILHELM, Die Kirche und ihr Recht, Tübingen 1976.

- MAURER, WILHELM, Geschichte und Tradition bei Melanchthon, in: CLARK, FRY FRANKLIN (Hg.), Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stuttgart 1967, S. 167-191.
- MAURER, WILHELM, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit (Lutherjahrbuch 27), 1960, S. 1-50.
- MAURER, WILHELM, Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521, Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther (Lutherjahrbuch 25), 1958, S. 146-180.
- MERKEL, HELMUT, Gericht Gottes, in: Theologische Realenzyklopädie 12, Berlin 1984, Sp. 483-492.
- METTE, HANS, Aischylos und das Problem des Krieges, in: Aischylos und Pindar, Studien zu Werk und Nachwirkung, SCHMIDT, ERNST (Hg.), Berlin 1981, S. 154-160.
- METZ, WILHELM, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin (International Journal of Philosophical Studies 8) 2000, S. 138-139.
- MEYER, CARL, Christian Humanism and the Reformation: Erasmus and Melanchthon (Concordia Theological Monthly 41), 1970, S. 637-647.
- MOELLENDORF, PETER VON, Die Konstruktion von Helden, Rezeptionslenkung durch Intertextualität im Aias des Sophokles, in: SCHMIDT, STEFAN und VON DEN HOFF, ROBERT (Hgg.), Konstruktion von Wirklichkeit, Bilder im 5. und 4. Jahrhundert, im Druck.
- MOELLER, BERND, Die letzten Ablaßkampagnen, Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: ders., Die Reformation und das Mittelalter, SCHILLING, JOHANNES (Hg.), Göttingen 1991, S. 53-72.
- MÜHLENBERG, EKKEHARD, Humanistisches Bildungsprogramm und reformatorische Lehre beim jungen Melanchthon (Zeitschrift für Theologie und Kirche 65), 1968, S. 431-444.
- MÜLLER, CARL WERNER, Die thebanische Trilogie des Sophokles und ihre Aufführung im Jahre 401 (Rheinisches Museum 139), 1996, S. 193-224. Der Neudruck ist erschienen in: ders., Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte, Stuttgart – Leipzig 1999, S. 215-248.
- MÜLLER, FRANÇOIS, Das Weiterleben der mittelalterlichen Logik bei Melanchthon und Jungius, in: HARMS, WOLFGANG (Hg.): Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit, Amsterdam 1993, S. 95-110.
- MÜLLER, GERHARD, Die Rechtfertigungslehre, Kirchen- und Dogmengeschichte, in Studienbücher Theologie, Gütersloh 1977.
- MÜLLER, GERHARD, Philipp Melanchthon zwischen Pädagogik und Theologie, in: REINHARD, WOLFGANG (Hg.), Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts, Weinheim 1984, S. 95-106.
- MÜLLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN, Untersuchungen zu den Phönissen des Euripides, 1998.
- NAUERT, CHARLES G., Humanist Infiltration into the Academic World: Some Studies of Northern Universities (Renaissance Quarterly 43), 1990, S. 799-824.
- NESSLRATH, HEINZ-GÜNTHER, Herakles als tragischer Held in und seit der Antike, in: FLASHAR, HELLMUT (Hg.), Tragödie – Idee und Transformation, Stuttgart – Leipzig 1997, S. 307-331.
- NEUMANN, UWE, Gegenwart und mythische Vergangenheit bei Euripides (Hermes Einzelschriften 69), Stuttgart 1995, S. 9-32.

- NEWALD, RICHARD, Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus, Berlin 1963.
- PANNENBERG, WOLFHART (Hg.), Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, Band 3, Freiburg – Göttingen 1990.
- PAVLENKO, VIKTOR, Réinterprétation de la tradition dans la dramaturgie de Ménandre (Classical Philology 2), 1982, S. 125-134.
- PEPLINSKI, CHRISTINA, Normatives und normwidriges Verhalten bei Aischylos, Sophokles und Euripides, dargestellt an ausgewählten Dramen, Erlangen – Jena 1994.
- PERELLI, LUCIANO, Rassegna di studi terenziani, 1968-1978, in: Bolletino di studi latini IX (1979), S. 281-315.
- PERTUSI, AGOSTINO, Menandro ed Euripide (Dioniso 16), 1953, S. 27-63.
- PETER, WALTER, Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte 110), 1999, S. 191-208.
- PETERS, CHRISTIAN, „Er hats immer wollen besser machen [...]“ Melanchthons fortgesetzte Arbeit am Text der lateinischen Apologie auf und nach dem Augsburger Reichstag von 1530, in: IMMENKÖTTER, HERBERT und WENZ, GUNTHER (Hgg.). Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, Münster 1997, S. 98-126.
- PETERSEN, PETER, Die Aristotelische Philosophie im protestantischen Deutschland, Hamburg 1921, erneuter Druck 1964.
- PFEIFFER, RUDOLF, Die klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen, München 1982.
- PFEIFFER-PETERSEN, SABINE, Konfliktstichomythien bei Sophokles. Funktion und Gestaltung, Wiesbaden 1996.
- PFISTER, HERMANN, Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern, Freiburg i. Br. 1968.
- PFROMMER, MICHAEL S., Alexander der Große, Auf den Spuren eines Mythos, Mainz am Rhein 2001.
- PIRSON, DIETRICH, Melanchthons Bedeutung für die reformatorische Kirchenordnung, in: BRENNECKE, HANNS und SPARN, WALTER (Hgg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 139-154.
- PLUTTA-MESSERSCHMIDT, ELKE, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Tübingen 1973.
- POHL, WALTER, Die Völkerwanderung, Eroberung und Integration, Stuttgart – Berlin – Köln 2002.
- PRICE, DAVID, Desiring the Barbarian: Latin, German and Women in the Poetry of Conrad Celtis (The German Quarterly 65), 1992, S. 159-167.
- PUNT, JOZEF, Die Idee der Menschenrechte, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn 1987.
- RADT, STEFAN (Hg.), Tragicorum Graecorum Fragmenta, Band 4: Sophocles, Göttingen 1977.
- RAPP, CHRISTOF, Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 109-133.
- REEVE, MICHAEL D., A Survey of the Latin Classics, in: Texts and Transmissions. Ed. REYNOLDS, L. D., Oxford 1983.
- RHEIN, STEFAN (Hg.), Melanchthon neu entdeckt, Stuttgart 1997.

- RHEIN, STEFAN, „Italia magistra orbis terrarum“. Melanchthon und der italienische Humanismus, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16.02.1997, Leipzig 1997, S. 367-388.
- RHEIN, STEFAN, Melanchthon and Greek Literature, in: Philipp Melanchthon and the Commentary, Sheffield 1997, S. 149-170.
- RHEIN, STEFAN, Philipp Melanchthon als Gräzist, in: WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert. Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 53-69.
- RHEIN, STEFAN, Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit (Pforzheimer Reuchlinschriften 5), Sigmaringen 1998.
- RICE, EUGENE FRAENKLIN, Erasmus (Journal of the History of Ideas 11), Lancaster, Pennsylvania 1950.
- RICE, EUGENE FRAENKLIN, The Renaissance Idea of Wisdom, Cambridge, Massachusetts 1958.
- RICKEN, FRIEDO, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976.
- RICKEN, FRIEDO, Wert und Wesen der Lust (EN VII 12-15 und X 1-5), in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 207-228.
- RIEMER, PETER, Die „ewige Deianeira“, in: BAGORDO, ANDREAS und ZIMMERMANN, BERNHARD (Hgg.), Bachylides, 100 Jahre nach seiner Wiederentdeckung (Zetemata 106), München 2000, S. 169-182.
- RIEMER, PETER, Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit, in: Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1991.
- RINGER, MARK, Electra and the Empty Urn, Chapel Hill 1998, S. 127-212.
- RISCHAR, KLAUS, Johannes Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (Diss. Bonn, 1965), überarb., Münster 1968.
- RITTER, JOACHIM, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks (Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32), 1956, S. 60-94, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 107-141.
- ROGGE, JOACHIM, Die Stimme Melanchthons zum Bildungsauftrag der Kirche heute, in: Reformation in Anhalt. Melanchthon – Fürst Georg III. Katalog zur Ausstellung der Anhaltischen Landesbibliothek Dessau sowie Veröffentlichung der wissenschaftlichen Beiträge des Kolloquiums vom 05.09.1997 in Dessau, hg. von der Evangelischen Landeskirche Anhalts, Dessau 1997, S. 37-46.
- ROLING, BERND, Exemplarische Erkenntnis: Erziehung durch Literatur im Werk Philipp Melanchthons, in: MEIER-STAUACH, CRISTEL – MEYER, HEINZ – SPANILY, CLAUDIA (Hgg.), Das Theater des Mittelalters und der frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation, Münster 2004 (im Druck).
- RORTY, AMELIE, Plato and Aristotle on Belief, Habit, and Akrasia (American Philosophical Quarterly 7), 1970, S. 50-61.

- RORTY, AMELIE, The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics* (*Mind* 87), 1978, S. 343-358, wieder in: MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim 1988, S. 445-460.
- RUMMEL, ERIKA, *The Humanistic-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (*History of the Human Sciences* 120), Cambridge (Mass.) 1995.
- RUPPRICH, HANS, *Johannes Reuchlin und seine Bedeutung im Europäischen Humanismus*, in: *Johannes Reuchlin (1455-1522)*. Nachdruck der 1955 von Manfred Krebs herausgegebenen Festgabe. Neu herausgegeben und erweitert von KLING, HERMANN und RHEIN, STEFAN (Hgg.), Sigmaringen 1994, S. 10-34.
- SAARINEN, RISTO, Die heroische Tugend als Grundlage der individualistischen Ethik im 14. Jahrhundert, in: AERTSEN, JOHN A. und SPEER, ANDREAS (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (*Miscellanea Mediaevalia* 24), Berlin – New York 1996, S. 450-463.
- SAARINEN, RISTO, Die heroische Tugend in der protestantischen Ethik. Von Melanchthon zu den Anfängen der finnischen Universität Turku, in: FRANK, GÜNTER und LOEHR, JOHANNA (Hgg.), *Melanchthon und Europa* (*Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten*, Band 6/1), Stuttgart 2001, S. 129-138.
- SAARINEN, RISTO, Melanchthons Ethik zwischen Tugend und Begabung, in: BRENNECKE, HANNS und SPARN, WALTER (Hgg.), *Melanchthon. Zehn Vorträge*, Erlangen 1998, S. 75-94.
- SALOMON, MAX, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937.
- SAUER, RALPH, *Charakter und tragische Schuld, Untersuchungen zur aristotelischen Poetik unter Berücksichtigung der philologischen Tragödien – Interpretation* (*Archiv der Geschichte für Philosophie* 46), 1964, S. 17-59.
- SCHADEWALDT, WOLFGANG, *Frankfurt am Main – Leipzig 1974-2000: Im Insel-Verlag sind in dieser Zeit zu sämtlichen Tragödien von Sophokles nebst Übersetzungen auch Aufsätze von Schadewaldt ediert worden. Daher keine Titelangabe.*
- SCHÄFER, BÄRBEL, *Mit den Waffen der Dichtkunst für die Reformation. Melanchthons Schüler Johann Stigel*, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16.02.1997*, Leipzig 1997, S. 389-408.
- SCHÄFER, ROLF, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci* (*Beiträge zur historischen Theologie* 29), Tübingen 1961.
- SCHÄFER, ROLF, *Melanchthon zwischen den Konfessionen*, in: HAUSTEIN, JÖRG (Hg.), *Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene*, Göttingen 1997, S. 142-159.
- SCHARFF, PHILIP, *Melanchthon's Theology* (*Reformed Quarterly Review* 34), 1887, S. 294-300.
- SCHIEBLE, HEINZ, *Melanchthon. Eine Biographie*, München 1997.
- SCHIEBLE, HEINZ *Melanchthons Bildungsprogramm*, in: BOOKMANN, HARTMUT – MOELLER, BERND – STACKMANN, KARL (Hgg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, 1989.
- SCHIEBLE, HEINZ, *Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen*, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16.02.1997*, Leipzig 1997, S. 123-144.

- SCHEIBLE, HEINZ, Luther und Melanchthon, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 139-152.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon als theologischer Gesprächspartner Luthers (Kungl Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 43), 1998, S. 67-92.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstages 1530, in: ders.: Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.) (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte: Abteilung abendländische Reformationgeschichte, Beiheft 41), Mainz 1996, S. 198-221.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: ders.: Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.) (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte: Abteilung abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 4), Mainz 1996, S. 198-221.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: BUCK, AUGUST (Hg.), Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten, Wiesbaden 1984, S. 155-180.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons Auseinandersetzung mit dem Reformkatholizismus, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 222-244.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons Bildungsprogramm (Ehrenberghefte 20), 1986, S. 181-195.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons *Bildungsprogramm*, in: BOOCKMANN, HARTMUT – MOELLER, BERND – STECKMANN, KARL (Hgg.), Lebenslehre und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie. Bericht über die Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 179), Göttingen 1989, S. 233-248.
- SCHEIBLE, HEINZ, Melanchthons Bildungsprogramm, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 99-114.
- SCHEIBLE, HEINZ, Reuchlins Einfluß auf Melanchthon, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, MAY, GERHARD und DECOT, ROLF (Hgg.), Mainz 1996, S. 71-98.
- SCHMIDT, GÜNTER R., Melanchthon als Moralpädagoge, in: BRENNECKE, HANNS CHRISTOF und SPARN, WALTER (Hgg.), Melanchthon. Zehn Vorträge, Erlangen 1998, S. 55-74.
- SCHMIDT, HANS WILHELM, Das Spätwerk des Sophokles, Eine Strukturanalyse des Oidipus auf Kolonos, Tübingen 1961.
- SCHMITT, ARBOGAST, Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der „Antigone“ (Antike und Abendland, Heft 1 34), 1998, S. 1-16.
- SCHMOLL, HEIKE, Freiheit durch Bildung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.10.1997, Leitartikel.
- SCHWAB, HANS-RÜDIGER, Philipp Melanchthon – Der Lehrer Deutschlands, 2. Auflage, München 1997.
- SCHWARZ, REINHARD, Wie weit reicht der Konsens zwischen Eck und Melanchthon in der theologischen Anthropologie?, in: IMMENKÖTTER, HERBERT und WENZ, GUNTHER (Hgg.). Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, Münster 1997, S. 169-184.

- SCRIBNER, ROBERT W. – TEICH, MIKULAS – PORTER, ROY (Hgg.), *The Reformation in National Context*, Cambridge, New York 1994.
- SEGAL, CHARLES, *Sophocles' Tragic World, Divinity, Nature, Society*, Cambridge (Massachusetts) – London 1995.
- SEGAL, ERICH, *Oxford Readings in Menander, Plautus, Terence*, Oxford 2002.
- SEIDEL, ROBERT, *Praeceptor comoedorum: Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen*, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert* (Herbergen der Christenheit, Sonderband 2), Leipzig 1999, S. 99-122.
- SELGE, KURT-VIKTOR u. a., *Philipp Melanchthon 1497-1997. Drei Reden, vorgetragen am Melanchthon-Dies der Theologischen Fakultät in der Humboldt-Universität zu Berlin*, Heft 87, MEYER, HANS (Hg.), 23. April 1997, S. 3-71.
- SHERMAN, NANCY, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997.
- SICK, HANSJÖRG, *Melanchthon als Ausleger des Alten Testamentes* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 2), Tübingen 1959.
- SIEBER, ARMIN, *Die Rezeption von Philipp Melanchthons Rhetorik und Dialektik in volkssprachlichen Quellen des 16. Jahrhunderts*, in: WARTENBERG, GÜNTER (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert*, Leipzig 1999, S. 133-146.
- SORABJI, RICHARD, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue* (Proceedings of the Aristotelian Society 74), 1973, S. 107-129.
- SORABJI, RICHARD, *Philosophy of Mind: Aristotle's Contribution in Relation to Other Schools*, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg 2003, S. 110-123.
- SOURVINOINWOOD, CHRISTIANE, *Assumptions and Creating of Meaning. Reading Sophocles' Antigone* (Journal of Hellenic Studies 109), 1989, S. 134-148.
- SPAEMANN, ROBERT, *Die Philosophenkönige*, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Klassiker Auslegen* 7, Platon Politeia, S. 161-177.
- SPERL, ADOLF, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Band 15), München 1959.
- STEINMETZ, DAVID C., *Luther and Staupitz, An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Durham 1980.
- STEBING, HANS, *Das reformatorische Verständnis der Heilsgewißheit. Untersucht im Anschluß an Melanchthons Loci* (Neue kirchliche Zeitschrift 38), 1927, S. 890-919.
- STOCK, KONRAD, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh 1995.
- STOLLEIS, MICHAEL, „*Konfessionalisierung*“ oder *Säkularisierung* bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: „*Ius commune*“ (Zeitschrift für europäische Rechtsgeschichte 20), 1993, S. 1-23.
- STRAUSS, BARRY S., *Athens after the Peloponnesian War*, London 1986.



- STROHM, CHRISTOPH, Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist, in: Philipp Melanchthon, Exemplarische Aspekte seines Humanismus (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium), BINDER, GERHARD (Hg.), Trier 1998, S. 9-46.
- STROHM, CHRISTOPH, Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.), Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 339-373.
- STROHM, CHRISTOPH, Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 339-356.
- STUPPERICH, ROBERT, Philipp Melanchthon. Gelehrter und Politiker, Göttingen 1996.
- SZLEZAK, THOMAS ALEXANDER, Bemerkungen zur Diskussion um Sophokles, Antigone 904-920 (Rheinisches Museum 124), 1981, S. 108-142.
- SZLEZAK, THOMAS ALEXANDER, Sophokles' Elektra und das Problem des ironischen Dramas (Museum Helveticum 38), 1981, S. 1-21.
- TANDA, NICOLA, Pandolfo Collenuccio: il drama della „saviezza“, Roma 1988.
- TAYLOR, CHRISTOPHER C. W., Aristoteles über den praktischen Intellekt, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 142-163.
- THEILER, WILLY, Zum Gefüge einiger plautinischer Komödien (Hermes 73), 1938, S. 289-296.
- THOMSEN, DIRKO, Techne als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles, Freiburg – München 1990.
- TRILLHAAS, WOLFGANG, Philipp Melanchthon als Ethiker der Reformation, in: Evangelische Theologie 1946-47, S. 389-403.
- TRUDE, PETER, Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1955.
- TURNER, ERIC GARDINER, Menander and the New Society of his Time (Communication Education 54), 1979, S. 106-122.
- TAYCKE, NICHOLAS, Englands Long Reformation 1500-1800, London 1998.
- UGOLINI, GHERARDO, L'immagine di Atene e Tebe nell' Edipo a Colono di Sophocle (Quaderni Urbinati di Cultura Classica 89, Nova Series 60), 1998, S. 35-53.
- VERNANT, JEAN-PIERRE, Oedipe entre deux cités, Essai sur l' Oedipe à Colone, in: VERNANT, JEAN-PIERRE u. a. (Hgg.), Mythe et tragédie en Grèce ancienne II, Paris 1986, S. 175-211.
- WACHINGER, BURGHART, Convivium fabulosum. Erzählen bei Tisch im 15. und 16. Jahrhundert, besonders in der „Mensaphilosophica“ und bei Erasmus und Luther, in: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. von HAUG, WALTER und WACHINGER, BURGHART, Tübingen 1993, S. 256-286.
- WALD, BERTHOLD, Moralische Verbindlichkeit und menschliches Richtigsein. Zur Rehabilitierung der Tugend (Theologie und Philosophie 72), 1997, S. 553-564.
- WALLMANN, JOHANNES, Das Melanchthonbild im kirchlichen und radikalen Pietismus, in: Themata Leucoreana, Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposions zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 06.-08.12.1996), hg. von dem Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 11-24.

- WALTER, PETER, Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte 110), 1999, S. 191-208.
- WARTENBERG, GÜNTHER, Melanchthon als Politiker, in: FRANK, GÜNTER (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 153-168.
- WARTENBERG, GÜNTHER, Philipp Melanchthon und die sächsisch-albertinische Interimspolitik (Lutherjahrbuch 55), 1988, S. 60-82.
- WEBER, GOTTFRIED, Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon (Theologische Existenz heute, Neue Folge Nr. 96), München 1962.
- WEHRLI, FRITZ, Ethik und Medizin (Museum Helveticum 8), 1951, S. 36-62, wieder in MUELLER-GOLDINGEN, CHRISTIAN (Hg.), Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim 1988, S. 79-106.
- WEHRLI, FRITZ, Menander und die Philosophie (Ménandre, Entretiens Hardt 16), 1970, S. 145-155.
- WEIJENBORG, REINHOLD, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise (Antonianum 32), 1957, S. 14-202.
- WENGERT, TIMOTHY J., Gesetz und Buße: Philipp Melanchthons erster Streit mit Johannes Agricola (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5), Der Theologe Melanchthon, hg. von FRANK, GÜNTER, Stuttgart 2000, S. 375-392.
- WENGERT, TIMOTHY J., Melanchthon and Luther – Luther and Melanchthon (Lutherjahrbuch 66), 1999, S. 55-88.
- WENGERT, TIMOTHY J., Wittenberg's First Catechism (Lutheran Quarterly 7), 1993, S. 247-260,
- WETZEL, RICHARD, Melanchthons Verdienste um Terenz unter besonderer Berücksichtigung „seiner“ Ausgaben des Dichters, in: Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators, RHEIN, STEPHAN u. a. (Hgg.), Karlsruhe 1997, S. 101-118.
- WHITFIELD WHITE, PAUL, Reforming Mysteries' End, A New Look at Protestant Intervention in English Provincial Drama (The Journal of Medieval and Early Modern Studies 29), The Cultural Work of Medieval Theater Ritual Practice in England, 1350-1600, North Carolina 1999, S. 121-148.
- WIEDENHOFER, SIEGFRIED, Der römische Katholizismus und Melanchthon, in: HAUSTEIN, JÖRG (Hg.), Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 62-76.
- WIEDENHOFER, SIEGFRIED, Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe. Für Joseph Ratzinger zum 70. Geburtstag, in: Der Theologe Melanchthon, FRANK, GÜNTER (Hg.) (Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5), Stuttgart 2000, S. 49-65.
- WIELAND, WOLFGANG, Poiesis: Das Aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens, in: BUCHHEIM, THOMAS u. a. (Hgg.), Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg 2003, S. 223-248.
- WILCKENS, ULRICH, Der Brief an die Römer I, 2, Auflage, Zürich (u. a.) – Neukirchen 1987.

- WINKLER, EBERHARD, Melanchthons Amtsverständnis in seiner Deutung für die lutherische Orthodoxie, in: *Themata Leucoreana, Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposiums zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 06.-08.10.1996)*, hg. von dem Vorstand der Stiftung Leucorea und von STRÄTER, UDO, Lutherstadt Wittenberg 1999, S. 39-48.
- WINNINGTON-INGRAM, REGINALD PEPYS, *Sophocles, An Interpretation*, Cambridge 1980.
- WISSE, JACOB, *Ethos und Pathos from Aristotele to Cicero*, Amsterdam 1989.
- WISSE, JACOB, *Affektenlehre*, Veding 1992.
- WOLF, ERNST, Zum protestantischen Rechtsdenken, in: WOLF, ERNST, *Peregrinatio II*, München 1965, S. 191-206.
- WOLF, URSULA, Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 83-108.
- WOLFRAM, HERWIG, *Die Goten, Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts, Entwurf einer historischen Ethographie*, 4. Auflage, München 2001.
- WOLFRAM, HERWIG, *Origo et religio (Ethnic traditions and literature in early medieval texts 3)*, 1994, S. 19-38.
- WOLGAST, EIKE, Melanchthon als politischer Berater, in: BRENNECKE, HANNS CHRISTOF (Hg.), *Melanchthon. Zehn Vorträge*, Erlangen 1998, S. 179-208.
- WÖRNER, MARKUS H., *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg – München 1990.
- WRIEDT, MARKUS, Die Autorität der Kirchenväter in der Debatte um die Bildungsreform zu Beginn der Reformation, in: GRANE, LEIF u. a. (Hgg.), *Auctoritas patrum II*, Mainz 1998, S. 261-279.
- WRIEDT, MARKUS, Die theologische Begründung der Bildungsreform bei Luther und Melanchthon, in: BEYER, MICHAEL – WARTENBERG, GÜNTHER – HASSE, KARL-PAUL (Hgg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation*, Leipzig 1996, S. 155-184.
- WRIEDT, MARKUS, Die theologische Begründung der Schul- und Universitätsreform bei Luther und Melanchthon, in: BEYER, MICHAEL und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16.02.1997*, Leipzig 1997, S. 155-184.
- WUTTKE, DIETER, *Conradus Celtis Protucius (1459-1508). Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der deutschen Renaissance*, in: GRENZMANN, LUDGER u. a. (Hgg.), *Philologie als Kulturwissenschaft*, in: *Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Karl Stackmann zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1987, S. 270-286.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Person und Eros*, Göttingen 1982.
- ZAHN, THEODOR, *Das Evangelium des Johannes*, Nachdruck, Band IV, 5. und 6., vielfach berichtigte und ergänzte Auflage, Leipzig – Erlangen 1921, Darmstadt 1983.
- ZANNER, MARKUS (Hg.), *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption [Texte imprimé]: ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn-Rusd*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2002.

- ZIEBRITZKI, HENNING, Tugend und Affekt, Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550, in: Der Theologe Melancthon, FRANK, GÜNTHER (Hg.), Reihe: Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5, Stuttgart 2000, S. 357-373.
- ZIERL, ANGELIKA, Erkenntnis und Handlung im Oidipus Tyrannus des Sophokles (Rheinisches Museum 142), 1999, S. 127-148.
- ZIERL, ANDREAS, Affekte in der Tragödie. Orestie, Oidipus Tyrannus und die Poetik des Aristoteles, Berlin 1994.
- ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ, Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521, in: BEYER, MARTIN und WARTENBERG, GÜNTHER (Hgg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, S. 327-336.

