

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00650753 7

Kirmss, Paul
Das Verhältniß der Moral zur
Religion bei Melanchthon

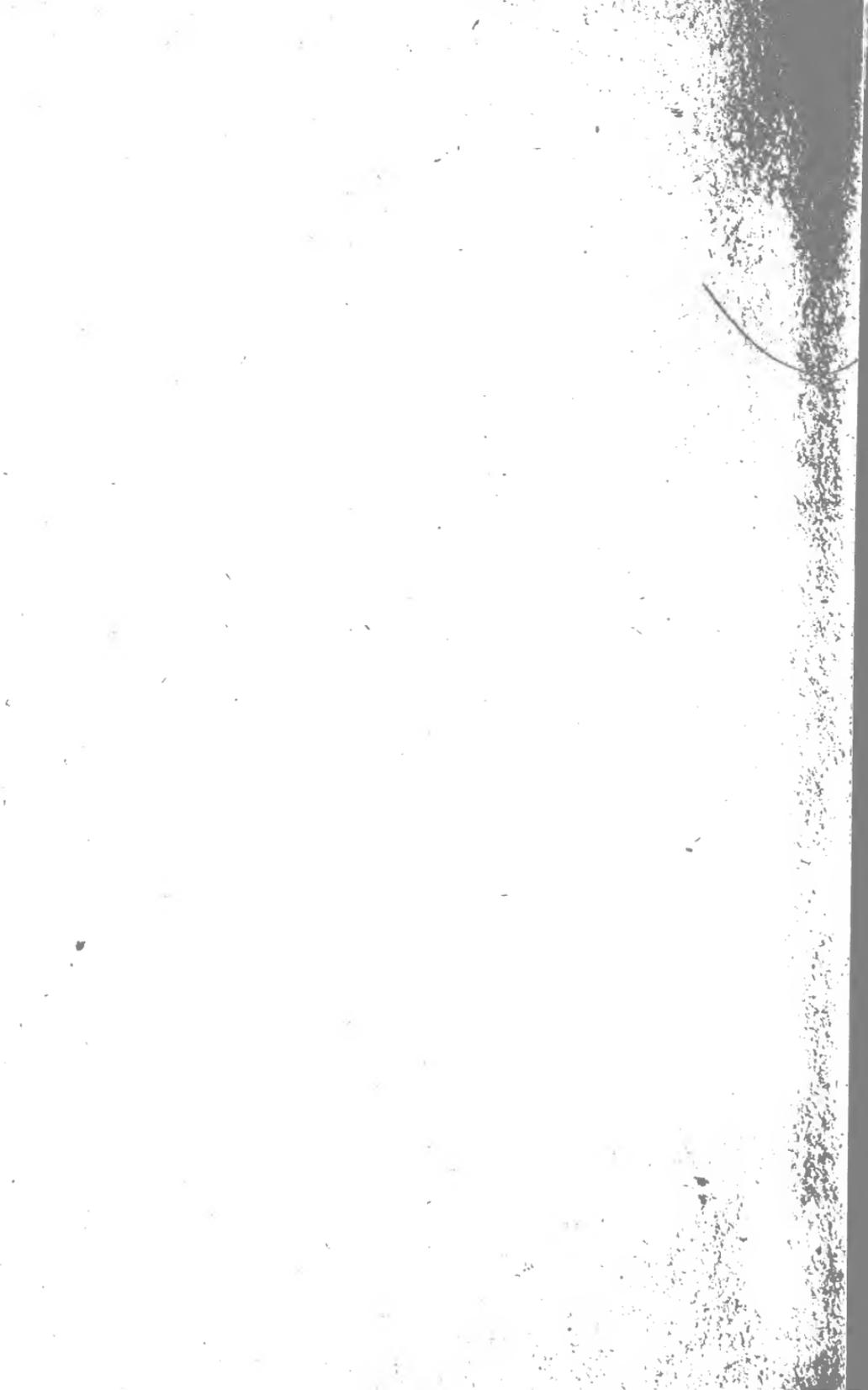
9

B

785

M44K5





Das

Verhältniss der Moral zur Religion

bei

Melanchthon.

INAUGURAL-DISSERTATION

der philosophischen Facultät zu Jena

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

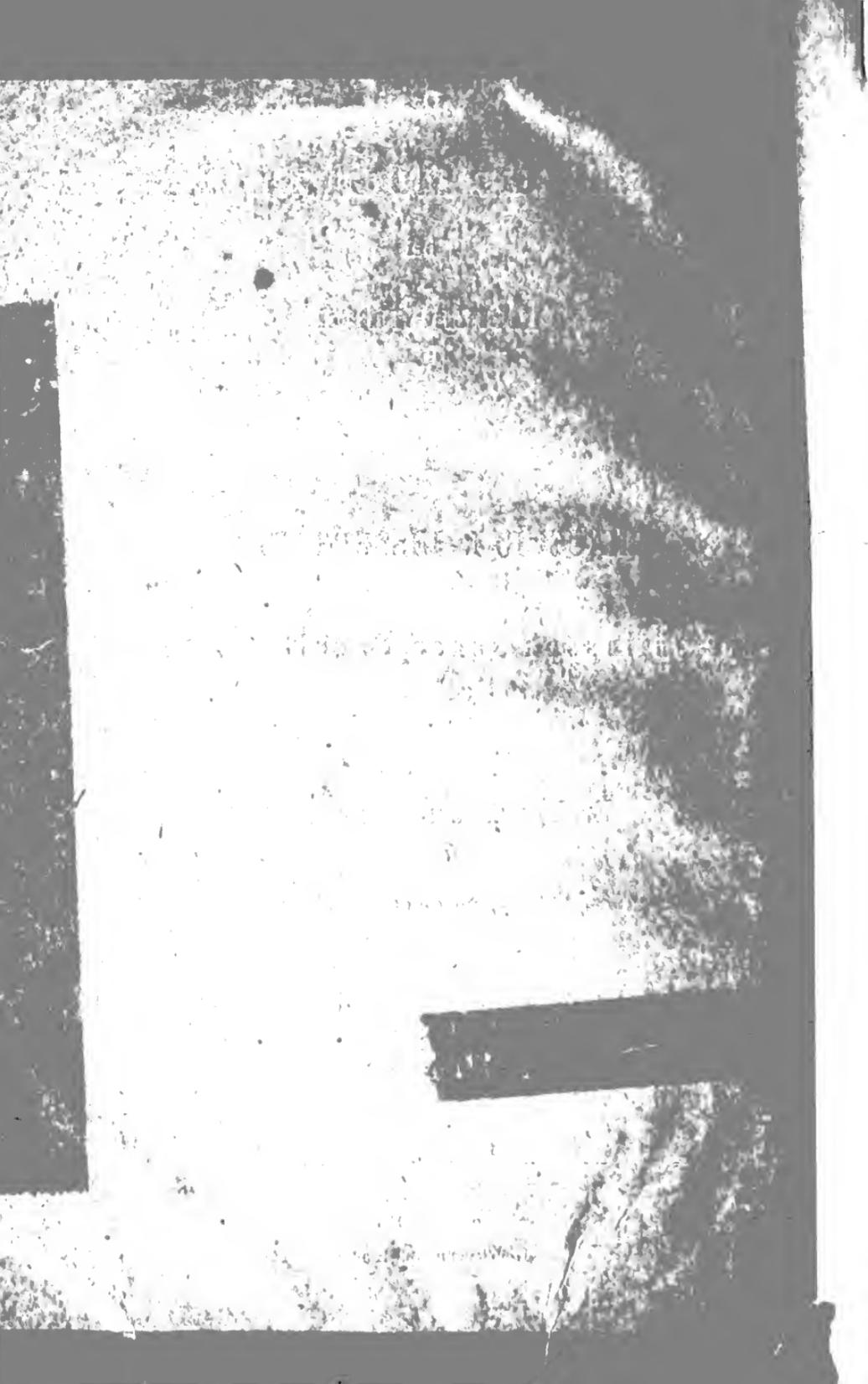
von

PAUL KIRMSS.



Jena 1874.

Druck von W. Ratz.



B
785
M44K5



Wenn die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts auf religiösem Gebiete hauptsächlich darin beruht, dass sie die Religion von ihrer Veräusserlichung in der katholischen Kirchlichkeit zurückführte zu ihrer reinen Quelle, der unmittelbaren innerlich - geistigen Beziehung des Menschen zu Gott, so war hiermit nothwendig zugleich eine totale Umgestaltung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit gegeben, da die Sittlichkeit, sofern sie vorzüglich der Sphäre des äusseren Lebens angehört, getrennt werden musste von dem Innenleben der Religion. Diese Umgestaltung concentrirt sich auf die Mittelpunkte jener beiden Gebiete, die Rechtfertigung und die Heiligung. War im Katholicismus die Rechtfertigung nicht ohne die Theilnahme an dem äusseren kirchlichen Leben möglich, war sie ferner vermöge einer magischen Einwirkung der kirchlichen Institute auf den Menschen zugleich mit einer wirklichen sittlichen Umgestaltung des letzteren verbunden, war sie also mit der Heiligung identisch; so wurde sie von den Reformatoren aus dem äusseren kirchlichen Leben in die Tiefen des religiösen Bewusstseins verlegt, von wo aus sie dann das Gesamtleben des Menschen sittlich erneuernd und heiligend durchdringen soll. Auf diese Weise wurde einerseits ein innerer organischer Zusammenhang zwischen diesen beiden Gebieten des geistigen Lebens hergestellt; andererseits wurden sie aus ihrer gegen-

seitigen unklaren Verquickung, welche beiden zum Schaden gereichen musste, erlöst, so dass sie, einander ergänzend und unterstützend, sich frei nach ihren beiderseitigen Eigenthümlichkeiten entwickeln konnten. Ihr gegenseitiges Verhältniss wurde demnach das der Einheit im Unterschied. — Beiläufig bemerkt wurde diese Scheidung auch in praktischer Beziehung durchgeführt, sofern von den Reformatoren Kirche und Staat, die concret-praktischen Formen jener geistigen Factoren wenigstens im Prinzip in jenes Verhältniss der Trennung zur gegenseitigen Ergänzung gestellt wurden, welches freilich nie zur vollen Verwirklichung gelangt ist.

Wurde somit die Religion überhaupt durch die kühne That der Reformation aus den Umstrickungen der katholischen Kirchlichkeit zu der ihr gebührenden Freiheit erhoben und ist gerade dies die grösste Errungenschaft der religiösen Umgestaltung jener Zeit, so wird man sich nicht wundern, wenn Manche unter den geistigen Führern des Protestantismus vor jeder Ansicht ängstlich zurückscheuten, welche jene wahre religiöse Freiheit der unheilvollen Gefangenschaft endlicher Mächte wieder zu verrathen schien. Hieraus haben wir es uns zu erklären, dass die lutherischen Dogmatiker mit Aufbietung eines bisweilen fast rigorösen Scharfsinnes jede allzunahe Berührung zwischen Rechtfertigung und Heiligung, Glauben und Werken zu verhüten suchten. Doch die lebenswarmen Formen, in welche die geniale Auffassung der Reformatoren das religiös-sittliche Leben eingekleidet hatte, mussten unter dem Lichte verstandesmässiger Betrachtung erkalten und zur Unnatur werden. Auf diese Weise kam es, dass, während Luther von seinem religiösen Takte geleitet das organische Verhältniss zwischen Glauben und Werken seinem wesentlichen Inhalt nach richtig erfasste, die lutherischen Dogmatiker von Interessen theologischer Speculation und Polemik stark beeinflusst Rechtfertigung und Heiligung ungebührlich von einander trennten, und an Stelle jener lebensvollen Verbindung, welche Luther zwischen beiden hergestellt hatte, ein doctrinär bestimmtes

ungenügend vermitteltes Nebeneinander treten liessen. Hierdurch wurden beide Gebiete ebenso in ihrem Rechte benachtheiligt, wie früher durch ihre unnatürliche Verbindung.

Glücklicher als von den Lutheranern wurde die Klippe des Extrems von den Reformirten vermieden, von denen man behaupten kann, dass sie die protestantische Ansicht von dem Verhältniss der Werke zum Glauben sowohl dem Katholicismus gegenüber correct-protestantisch als auch der Wirklichkeit des religiösen Lebens getreu dargestellt haben. Indem sie den rechtfertigenden Glauben als die reale Gemeinschaft des Gläubigen mit dem verherrlichten Christus fassten, mussten sie mit diesem religiösen Verhältniss ein demselben gemässes sittliches Leben verbunden denken. So ruhte die Moral der Reformirten durchaus auf religiöser Grundlage, während andererseits der Vorwurf unmöglich gemacht wurde, den sich die Lutheraner nicht ohne Grund von den Katholiken machen lassen mussten, nämlich dass sie die Heiligung hinter der Rechtfertigung allzu sehr zurücktreten liessen. Die Betonung der Sittlichkeit gegenüber der Religion steigerte sich bei den Reformirten sogar bis zu dem gewiss jedem Lutheraner höchst bedenklichen Satz, dass das Bewusstsein der Rechtfertigung, also die harmonische Seelentimmung, aus welcher nach Luthers ursprünglicher Ansicht erst jegliche sittliche Thätigkeit hervorgehen kann, in seiner ganzen Lebendigkeit erst dann eintreten könne, wenn der Gläubige in sich schon den kräftigen Antrieb zur Vollbringung guter Werke verspüre. Die Nöthigung zu dieser eigenthümlichen Fassung liegt in dem Centralpunkt des ganzen reformirten Systems, der Prädestination. Schliesst diese den transcendenten Act der Rechtfertigung in sich, und ist anzunehmen, dass jeder Prädestinirte einen gottgefälligen Lebenswandel führe, so folgt daraus, dass ein Rückschluss aus der Sittlichkeit auf die bereits geschehene Erwählung gestattet ist, dass daher die subjective psychologische Rechtfertigung erst eintreten kann, wenn die Sittlichkeit des Einzelnen jenen Schluss auf seine Erwählung zulässt.

Eine eigenthümliche Mittelstellung zwischen diesen klar und consequent durchgebildeten Anschauungen nimmt Melanchthon ein, eine Stellung, die um so unklarer und schwankender werden musste, als er, vom Prinzip des Protestantismus vollständig durchdrungen, einerseits vor der allzuengen Verbindung oder vielmehr Vereinerleung von Rechtfertigung und Heiligung im Katholicismus zurückscheute, andererseits doch auch die Vernachlässigung des Sittlichen von Seiten der lutherischen Orthodoxie nicht gut heissen konnte. Die meiste Anziehungskraft übte daher noch die reformirte Auffassung unseres Gegenstandes auf ihn aus, nur dass er auch hier die ganze systematische Consequenz und Klarheit sich nicht aneignen konnte, weil die Voraussetzung derselben, die Prädestination ihn zurückschreckte. Aber eben wegen der Verschiedenartigkeit der Elemente, welche sich hier theils mit einander berühren, theils von einander abstossen, wird es für das Verständniss der ganzen Frage nach dem Verhältniss der Moral zur Religion instructiv sein, die Ansichten Melanchthons hierüber näher zu erörtern *).

Wenn es zunächst unsere Aufgabe ist, darzustellen, inwiefern nach Melanchthon's Anschauung das Sittliche aus der Religion hervorgeht, so werden sich die hier zu entwickelnden Gedanken nicht wesentlich unterscheiden von den allgemein reformatorischen Grundsätzen, welche den eigentlichen Angelpunkt der religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts gebildet haben. Jedoch sind dieselben bei Melanchthon insofern von besonderer

*) Vgl. O. Pfeleiderer, Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert p. 123. — Der Verfasser gesteht dankbar, durch diese Schrift die hauptsächlichste Anregung zu nachfolgender Untersuchung empfangen zu haben.

Bedeutung, als sie unter dem Einfluss seiner eigenthümlichen wissenschaftlichen Entwicklung zu Consequenzen führen, die dem Gedankenkreis der übrigen Reformatoren mehr oder weniger fern liegen.

Das wesentliche Characteristicum der protestantisch-christlichen Moral der katholischen gegenüber ist zunächst im Allgemeinen darin zu suchen, dass nach ihr der Werth oder Unwerth der einzelnen sittlichen Handlungen davon abhängt, ob sie im Inneren, in der allgemeinen Gesinnung des Menschen ihren Ursprung haben oder nicht. Sie verlieren allen und jeden sittlichen Charakter, wo dies nicht der Fall ist. Die Opposition gegen den Katholicismus veranlasst Melancthon, diesen Gedanken besonders in Beziehung auf die kirchliche Sittlichkeit auszuführen. Während der Katholicismus die Beobachtung der kirchlichen Sitte rein an sich als sittlich weil verdienstlich bezeichnet, findet die protestantische Anschauungsweise den sittlichen Werth derselben lediglich darin, dass sie der Ausdruck innerer Vorgänge ist. Ohne dies hat sie so wenig sittlichen Werth, dass sie weil zur Selbstgerechtigkeit und Heuchelei verführend geradezu unsittlich wird. Es kommt daher auch für das ausserkirchliche Leben nicht auf das Handeln an sich an, nicht auf die Sittlichkeit in ihrer äusseren Erscheinung, sondern auf ihre Motive, auf ihre innere psychologische Quelle. Das Handeln des protestantischen Christen steht in wesentlicher Verbindung mit seinem Seelenleben, wodurch es immer mit einem bestimmten geistig-sittlichen Inhalt erfüllt wird. Zwischen den einzelnen sittlichen Handlungen und dem Centrum des geistigen Lebens besteht eine so lebendige Beziehung, dass jene mit der ganzen Kraft und sittlichen Energie der Persönlichkeit erfüllt werden und daher auch nicht bloss als etwas äusserlich Zufälliges erscheinen, das vielleicht ebensogut anders sein könnte, sondern als der nothwendige Ausdruck des inneren Lebens, gleichsam als die Selbstdarstellung der sittlichen Persönlichkeit. Hiermit ist aber das Wesen der protestantischen

Moral nur nach der Seite hin charakterisirt, welche gegen die judaisirenden Verirrungen des Katholicismus gerichtet ist. Ihre andere Seite wendet sich gegen die paganisirenden Elemente desselben. Melancthon geht sofort im Anfang des IV. Artikels der Apologie *) auf die nach dieser Richtung hin unterscheidenden Merkzeichen ein, indem er den Katholiken vorwirft, dass sie christliche und heidnisch-philosophische Moral mit einander vereinerleien. „Die Scholastiker, sagt er, lehren im Anschluss an die Philosophen nur die Gerechtigkeit der Vernunft, die bürgerlichen Werke, und meinen nun fälschlich, dass die Vernunft ohne den heiligen Geist Gott lieben könne über Alles. — Wir haben gehört, dass Manche mit Uebergelung des Evangeliums vor der Versammlung die Ethik des Aristoteles behandeln. Wenn das die christliche Gerechtigkeit ist, was ist denn dann für ein Unterschied zwischen der Philosophie und der Lehre Christi?“ Er findet nun den Unterschied darin, dass der Nichtchrist durchaus auf sich selbst gestellt das Ideal nie erreichen könne, während der Christ, indem er im Glauben die Gerechtigkeit Christi sich aneigne, eine Vollkommenheit erlange, welche auch vor Gottes Richterstuhl gelte. Dieser Glaube ist also abgesehen von allen seinen dogmatischen Elementen die Aufschliessung des Herzens gegenüber Gott, das Mit-Gott-in-Gemeinschaft-Treten. Der Segen dieser Gemeinschaft aber liegt nicht nur in dem Trost des Gewissens, welchen wir aus der Versöhnung mit Gott schöpfen, sondern auch in einer durchaus neuen Kraft und Energie, mit welcher wir für unser sittliches Handeln ausgerüstet werden. Kurz: Das specifische Merkmal der protestantisch-christlichen Moral ist darin zu suchen, dass das sittliche Subject immer in unmittelbarer Beziehung zu seinem geistigen objectiven Grund, der Gottheit gedacht wird. Diese Beziehung fehlt zwar im Katholicismus nicht ganz, verliert aber ihre Kraft und Lebendigkeit, da sie immer erst durch das endliche Mittelglied der

*) Libri symbolici ecclesiae Lutheranae ed. Fr. Francke p. 66.

äusseren Kirchenanstalt vermittelt ist. Dies ist der Kernpunkt der protestantisch-christlichen Moral, welcher von Melanchthon in seiner ganzen Tiefe und prinzipiellen Bedeutung erfasst worden ist.

Zur rechten Würdigung desselben wird es dienlich sein, alle dogmatische Einkleidung, in welcher er natürlich auch bei Melanchthon erscheint, unberücksichtigt zu lassen*). Das Wesen jener Beziehung des Menschen zu Gott lässt sich schon aus ihrer Genesis erkennen. „Der Glaube entsteht in der Busse“ dies ist der Grundsatz, von dem aus sich Alles überblicken lässt. Nur dadurch, dass der Mensch aus seinem sittlichen Indifferentismus erwacht, in seinem Gewissen den Zorn Gottes fühlt und seine Sünde verabscheut, entsteht der Glaube.**) Nun heisst es zwar:

*) Dass durch die dogmatische Auffassung der Rechtfertigungslehre die Moral ihres universellen Charakters entkleidet wird, gilt hier ebenso, wie es Pfleiderer, a. a. O. p. 75 in Beziehung auf das Verhältniss von Moral und Religion bei Paulus nachweist. — Zwar haben die Reformatoren, indem sie die Busse als den zwar durch Gottes Wort angeregten doch rein menschlich-sittlichen Kampf gegen die Sinnlichkeit bezeichnen (cf. p. 10), einen Anlauf zu derjenigen Auffassung der christlichen Vollkommenheit genommen, nach welcher dieselbe nichts Anderes ist, als die vollkommene Lebendigkeit der dem Menschen virtuel inwohnenden idealen Kräfte. (Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn Melanchthon die Identität der *leges naturales* und der *leges decalogi* behauptet. Vgl. E. Schwarz, Melanchthon und seine Schüler als Ethiker. Theol. Stud. u. Krit. 1853. p. 26. n. 6.). Wenn sie jedoch als den zweiten Theil der Busse den Glauben (NB. jenen dogmatisch versetzten) bezeichnen, so kommen sie doch wieder auf das beschränkte Gebiet der Dogmatik, über welches sie sich, wie sich geschichtlich leicht begreifen lässt, nicht wieder zu der rein geistigen und universellen Auffassung des Christenthums erheben können.

**) Libri symb. a. a. O. p. 165: In his terroribus sentit conscientia iram Dei adversus peccatum. Videt peccati turpitudinem, et serio dolet, se peccasse, etiam fugit interim horribilem iram Dei, quia non potest eam sustinere humana natura, nisi sustentetur verbo Dei. p. 166: Nos igitur addimus alteram partem poenitentiae de fide in Christum, quod in his terroribus debeat conscientis proponi evangelium de Christo, in quo promittitur gratis remissio peccatorum de Christo.

Dieser Glaube werde geweckt durch die im Worte Gottes enthaltene Verheissung [der Sündenvergebung. Jedoch würde dies unmöglich sein, wenn nicht in dem durch die Sünde erschreckten Gewissen die Potenz einer idealen Kraft vorhanden wäre, welche durch die] ihr gegenüber tretende Verheissung belebt wird. Hieraus geht hervor, dass die Busse ganz wesentlich derjenige Act ist, durch welchen der Mensch zu der idealen Seite seines Wesens, in die Tiefen seiner idealen Natur hindurchdringt. Indem er aber diese gottverwandte Seite seines Wesens der in Christo erschienenen Gnade Gottes zuwendet, wird die letztere eine Thatsache seines Bewusstseins: er fühlt sich mit Gott versöhnt. Hiermit tritt er in reale Geistesgemeinschaft mit Gott („Empfang des heiligen Geistes“). Hat aber dieser religiöse Versöhnungsprozess seinen Ausgangspunkt in der Busse, so ist damit schon gegeben, dass er eine prinzipielle Veränderung des sittlichen Zustandes in sich schliesst. Dieselbe wird so radical, dass der dem Gesetze früher heterogen gegenüberstehende Wille aus Dankbarkeit gegen die unverdienterweise erfahrene Gnade Gottes sich dasselbe als Inhalt aneignet. Dieser Gedanke liegt zu Grunde, wenn in der Apologie hie und da die Ausdrücke *justificatio* und *regeneratio* promiscue gebraucht werden*). Somit ist die Religion in ihrer innigsten Vertiefung als Rechtfertigung aus dem Glauben die Wurzel der protestantischen Sittlichkeit. Wir finden dies klar entwickelt in der *adhortatio ad christianae doctrinae per Paulum proditae studium*, und fassen die dortige Erörterung kurz zusammen: Die göttlichen Gesetze der heiligen Schrift haben darin einen Vorzug vor den menschlichen voraus, dass ihnen das Evangelium beigelegt ist, welches den heiligen Geist verleiht, durch den das menschliche Gemüth entflammt nur das Himmlische aus freiem Willen anstrebt. Denn es handelt sich nicht sowohl darum, aus den Gesetzen zu wissen, was wir thun sollen, sondern vor allen Dingen darum, wie wir zu einer Gesinnung gelangen, welche sich aus freier Neigung

*) Libr. symb. p. 75: *Justificari significat: ex injustis justos effici seu regenerari.*

dem Gesetze und der Liebe des Rechten zuwendet. Diese Gesinnung können wir uns aber nur dann aneignen, wenn wir uns mit der in Christi Person und Evangelium geschehenen unmittelbaren Offenbarung Gottes in lebendige Beziehung setzen*).

Aus dem vorwiegend religiösen Interesse, mit welchem Melanchthon hier unsere Frage behandelt, lässt es sich leicht erklären, dass er die Unabhängigkeit des religiösen Prinzips gegenüber der Sittlichkeit aufrecht zu erhalten sucht. Der absolute Werth der Religion liegt darin, dass sie dem wegen der Sünde geängsteten Gemüthe einen durchaus festen Grund des Vertrauens, der Ruhe, des Gewissenstrostes darbiete. Dies ist der Grundgedanke der protestantischen Rechtfertigungslehre. Der Katholicismus hat diesen Vertrauensgrund nicht in der Tiefe des religiösen Bewusstseins sondern in Dingen zu finden geglaubt, welche weil durchaus äusserer temporärer und localer Natur jenen absolute Sicherheit fordernden Trost schlechterdings nicht gewähren konnten. Er verwies das trostsuchende Gewissen auf die kirchliche werththätige Sittlichkeit, welche einestheils wenn auch kirchlich doch deshalb nicht nothwendig religiös ist, andererseits — was damit zusammenhängt — ohne allen objectiven sittlichen Werth sein kann. Denn während den rein kirchlichen Handlungen nur insofern ein Werth zuzusprechen ist, als sie inneren religiösen Vorgängen zum Ausdruck dienend einen rückwirkenden steigernden Einfluss auf das religiös-sittliche Leben ausüben, wurde ihnen nach jener katholischen Anschauung eine absolute Bedeutung zugeschrieben. Auf diese Weise wurde der Religion ihre eigentliche Domäne, die Aufrechterhaltung der von den Wechsellagen des Raumes und der Zeit unabhängigen Harmonie des geistigen Lebens, welche ja einzig und allein eine gesunde und kräftige Sittlichkeit erzeugen kann, entzogen, und ihrer äusseren Erscheinung schon als solcher angeeignet. Indem so endliche Formen gewaltsam mit einem unendlichen Inhalt erfüllt wurden, musste das eigentlich religiöse Leben eine Verbildung

*) C. R. XI, p. 35 ff.

erleiden, welche in unnatürlichen Erscheinungen wie der katholischen Werkgerechtigkeit zu Tage tritt. Da aber die katholische „Thätigkeit in guten Werken“ immer theils von individuellen Dispositionen theils von rein zeitlichen und örtlichen Verhältnissen abhängig ist, so wird jenes auf dieselbe angewiesene religiöse Bedürfniss, sofern es absolute Sicherheit verlangt, in seinem innersten Wesen alterirt. Daher wurde die Aufmerksamkeit der Reformation vor Allem darauf hingelenkt, die hierhergehörigen Rechte der Religion sicher zu stellen. Die ihr hieraus erwachsende Aufgabe löste sie so, dass sie den Trost des Gewissens, das Werk der Religion nicht allein von der sittlich-leeren kirchlichen Werkthätigkeit sondern auch von der wirklich sittlichen Zuständlichkeit des Individuums loslöste, und ihn auf seinen so natürlichen als wirklichen Ursprung im religiösen Bewusstsein zurückführte und demnach als das Ergebniss der unmittelbaren Beziehung des religiösen Gemüthes auf Gott bezeichnete. Dies der Sinn des bekannten Satzes, dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird durch Werke sondern allein durch den Glauben. Wir sagten, dass der Trost der Religion auch von dem wirklich sittlichen Werth der Persönlichkeit sauber geschieden wird. Denn auch dieser ist den Schwankungen der Endlichkeit unterworfen, und es kam den Reformatoren darauf an, die Religion in ihrer ganzen über alles Sinnliche erhebenden Kraft zu erfassen. So gefasst aber muss sie einen Frieden spenden, der gegründet im Boden der Ewigkeit allen Angriffen der Endlichkeit spottet, und nicht mit in die Schwankungen, denen der sittliche Zustand des Menschen unterworfen ist, hereingezogen werden kann. „Der Trost, schreibt Melanchthon zu 2 Tim. 1, ist wohl zu scheiden von unserer neuen sittlichen Beschaffenheit, weil unsere Gerechtigkeit an derselben keinen festen Grund haben würde“. Nicht darauf dürfen wir uns also verlassen, dass durch den uns innewohnenden heiligen Geist neue Tugenden in uns erzeugt werden, sondern allein auf die Gnade Gottes in Christo.

Das Verhältniss der Moral zur Religion wird hierdurch insofern geklärt, als der Ungedanke der katholischen Dogmatik, dass durch eine noch dazu sittlich leere Thätigkeit auf Gott bestimmend eingewirkt werden könne, entschieden zurückgewiesen wird. Demnach wird wenigstens negativ festgestellt: der Zweck des Sittlichen ist mit dem der Religion nicht identisch, was nach der katholischen Anschauung durchaus der Fall ist. Worin nun aber der Zweck des Sittlichen besteht, darüber erfahren wir hier noch nichts.

Jene Autonomie des religiösen Prinzips wird jedoch von Melanchthon nur insoweit aufrecht erhalten, als die Wirkungen desselben nicht über den Kreis des rein religiösen Lebens heraustreten. Jedoch sehen wir dasselbe sofort von den Schwankungen des sittlichen Lebens beeinflusst, sobald es als grundlegendes und belebendes Prinzip der sittlichen Thätigkeit aufgefasst wird. Gerade Melanchthon betont es mehr als die anderen Reformatoren und späterhin im Gegensatz zur lutherischen Orthodoxie, dass das sittliche Handeln einen belebenden und kräftigenden Einfluss auf die religiöse Gemüthsstimmung ausübt. Dabei ist aber wohl zu merken: das äussere sittliche Handeln nicht als solches, sondern nur sofern es Aeusserung des Glaubens ist, dient zur Uebung, Belebung und Kräftigung desselben. „Paulus schreibt (1 Cor. XIII) denjenigen, welche, da sie gerechtfertigt waren, ermahnt werden mussten, gute Früchte hervorzubringen, damit sie nicht den heiligen Geist verlören“ *). Ferner vermag die sittliche Thätigkeit keine materiale Steigerung des objectiven Verhältnisses des Menschen zu Gott zu bewirken, sondern nur eine Kräftigung und Belebung der subjectiven religiösen Gemüthsstimmung; mit anderen Worten: durch unsere sittliche Thätigkeit wird nicht unser Werth vor Gott gehoben, sondern nur der Glaube als das Organ unserer Versöhnung mit Gott gewinnt an Leben-

*) Libr. symb. p. 101.

digkeit, gleichwie durch fortwährende Uebung der Arm an Kraft und Gewandtheit zunimmt. „Bei den guten Werken, den Versuchungen und Gefahren, (welchen der Gläubige im Kampfe gegen die Sünde ausgesetzt ist) muss der Glaube gestärkt werden und wachsen, damit wir dann dessen um so gewisser seien, dass Gott um Christi willen uns berücksichtige“ *).

Diese nachdrückliche Beeinflussung des Rechtfertigungsbewusstseins durch die sittliche Thätigkeit tritt noch klarer in dem schon oben erwähnten Grundsatz hervor, dass der Glaube in der Busse entstehe. Während also die vom Glauben erzeugte positive Sittlichkeit der Gottes- und Nächstenliebe nur zur Erhaltung und Belebung des bereits vorhandenen Rechtfertigungsbewusstseins beiträgt, ist die negativ-asketische Sittlichkeit der Busse bereits bei der Erzeugung desselben thätig betheilig. Dieser Unterschied ist kein zufälliger, sondern findet seine Begründung darin, dass jene positive Sittlichkeit weil erst vom Glauben erzeugt, das Rechtfertigungsbewusstsein schon zur Voraussetzung hat, während umgekehrt die negativ-asketische Sittlichkeit eine nothwendige Voraussetzung des Rechtfertigungsbewusstseins ist, da sich letzteres nicht denken lässt, ohne vorhergegangene reumüthige Bekämpfung der Sünde. Denn es würde einen voreiligen und selbstgenügsamen nicht aber den demüthigen Glauben der Reformatoren voraussetzen, wollte man der Versöhnung mit Gott und daher auch der Vergebung der Sünden von Seiten Gottes gewiss sein, ohne vorher dieselben bereut und auch wirklich bekämpft zu haben. Es ist aber wohl zu beachten, dass nach der Ansicht Melanchthons die Busse nicht nur die *conditio sine qua non* sondern geradezu die Ursache des rechtfertigenden Glaubens ist. Denn dadurch, dass der bis dahin der Sünde ergebene Mensch durch die Folgen derselben erschreckt und von ihrem ganzen Wesen angewidert sich feindlich von ihr abwendet, erhält sein ganzes geistiges Leben die Richtung von

*) Libr. symb. p. 132.

der Sünde weg nach Gott hin; und angezogen von der Herrlichkeit des Heilsgutes, welches sich ihm hier in der sündenvergebenden Gnade Gottes darbietet, ergreift er dasselbe, um daraus den Trost des Gewissens zu schöpfen und hiermit zugleich den einmal eingeschlagenen Weg der sittlichen Umkehr um so sicherer zu verfolgen (vrgl. p. 10). „Dies, schreibt Melanchthon*), (nämlich die Gewissheit der Sündenvergebung um Christi willen) kann man nicht lernen ohne viele grosse Kämpfe. Wie oft sinkt das Gewissen wieder zurück, wie oft reizt es zur Verzweiflung, wenn es die vergangenen Sünden uns zeigt! Dieses Chirographum wird nicht ohne grossen Kampf getilgt, wo die Erfahrung bezeugt, welch schwierig Ding der Glaube sei. Während wir aber unter den Schrecken aufgerichtet werden und Trost empfangen, wachsen zugleich andere geistige Regungen, die Erkenntniss Gottes, die Furcht Gottes, die Liebe zu Gott, die Hoffnung und wir werden wiedergeboren.“ Hiernach liegt also das Prinzip der Rechtfertigung in der den Anfang unseres Heilslebens bildenden Bekämpfung unserer sinnlich-selbstischen Natur. Der Glaube will erkämpft sein, und zwar durch Werke; denn auch jene asketische Seite der Sittlichkeit ist unter diesen Begriff zu subsumiren.

Hat somit die sittliche Thätigkeit nicht nur auf die Erhaltung sondern auch auf die Entstehung des Rechtfertigungsbewusstseins einen entscheidenden Einfluss, so ist das Verhältniss zwischen beiden ein gegenseitiges; sie stehen in fortwährender Wechselwirkung auf einander. Hiermit tritt Melanchthon, wenigstens was die rückwirkende Kraft der Heiligung auf die Rechtfertigung anbelangt, in Gegensatz zu der lutherischen Orthodoxie, wie sie hauptsächlich in der Concordienformel repräsentirt ist. Nach ihr ist die Heiligung, mag sie sich in persönlicher Selbstzucht oder in Gottes- und Menschenliebe kundthun, eine naturnothwendige Folge der Rechtfertigung,

*) Libr. symb. p. 132.

ohne aber eine rückwirkende Kraft auf dieselbe auszuüben. Die Ursache dieses Lehrunterschiedes ist darin zu finden, dass Melanchthon die Rechtfertigung wesentlich als Thatsache des religiösen Bewusstseins auffasste, und daher trotz seines oben erwähnten Bestrebens, die absolute Autonomie derselben zu wahren, sich doch dem Zugeständniss nicht entziehen konnte, dass dieselbe irgendwie den Einflüssen des sonstigen geistigen Lebens ausgesetzt sein muss; die orthodoxen Lutheraner dagegen lassen die Rechtfertigung fast ganz in dem sogenannten *actus forensis* aufgehen, ohne zu bedenken, dass derselbe sich irgendwie im menschlichen Gemüthsleben reflectiren muss, dass also jenem transcendenten Act eine immanente Wirkung entsprechen muss; anstatt daher die psychologische Seite der Rechtfertigung in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen, betrachten sie dieselbe vorwiegend als eine unumstösslich feststehende abgeschlossene Thatsache, welche in transcendenten Regionen entrückt den Einflüssen dieses Lebens durchaus unzugänglich ist. Daher fehlt hier die Rückwirkung des sittlichen Lebens auf dieselbe, welche dort constatirt wird. — Ein noch bei Weitem wichtigerer Lehrunterschied ergibt sich hieraus von selbst. Wenn nämlich bei den Lutheranern die Sittlichkeit nur die naturnothwendige Folge jenes transcendenten Rechtfertigungsactes ist, ohne rückwirkende Kraft auf denselben zu haben, so folgt, dass die Sittlichkeit gegenüber der Religion nur eine unwesentliche accidentelle Stellung einnimmt. Es liegt im Wesen jener Betrachtungsweise, dass sich die Aufmerksamkeit fast ganz auf die religiöse Seite der Frage concentrirt. Die hieraus sich ergebenden Folgerungen mussten um so einseitiger werden, je mehr die obige Auffassung der Rechtfertigung als eines rein transcendenten Actes ohne immanente Abspiegelung überwog. Denn man musste hierbei sofort unsicher darüber werden, inwiefern die Heiligung nach der Rechtfertigung nothwendig und welcher Zweck ihr denn eigentlich gesetzt sei. Um jede Annäherung an den katholischen Lehrbegriff unmöglich zu machen, suchte man die Lehren vom

Glauben und den Werken reinlich von einander zu halten; daher musste die obige Ansicht der Apologie, dass die Werke zur Uebung des Glaubens dienten, schon deshalb bedenklich erscheinen, weil sie eine katholische Färbung zu tragen schien; es blieb daher bei der Behauptung, dass die Werke mit Nothwendigkeit aus dem Glauben hervorgehn, dass die Thätigkeit in guten Werken eine *obedientia debita* sei, welche der Gerechtfertigte *ex spiritu libero* zu erfüllen habe*). Im Grunde genommen ist daher die Heiligung nur insofern nothwendig, weil zwischen dem sittlichen Zustand eines Nichtwiedergeborenen und eines Wiedergeborenen doch ein Unterschied sein muss. Worin aber weiter die Bedeutung der Heiligung liege, bleibt unklar. Zwar ist nun auch Melanchthon's Betrachtungsweise eine wesentlich religiöse; da er jedoch der sittlichen Thätigkeit einen geradezu entscheidenden Einfluss auf das Rechtfertigungsbewusstsein einräumt, weil ohne sie letzteres verkümmern würde, so erhält hiermit die Sittlichkeit eine Bedeutung, durch welche sie der Religion als selbständiger Factor coordinirt wird; zwar nicht insofern, als sie einen von der Religion getrennten eigenen Zweck verfolgt; denn die Bewegung der sittlichen Thätigkeit geht ja immer nur rückwärts nicht vorwärts auf selbstbestimmte Ziele; wohl aber insofern, als das Sittliche aus jenem toden zwecklosen Indifferentismus, der es nach orthodox-lutherischer Lehre niederhält, zu einer lebendigen auf ein Ziel gerichteten Thätigkeit erweckt wird. Denn hier hat das Sittliche einen bestimmten Zweck, nämlich die Belebung der religiösen Gemüthsstimmung, der dort vollständig fehlt. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, die Zwecke, welche nach Melanchthon unser sittliches Handeln hat, näher ins Auge zu fassen. Hier sei nur erwähnt, dass zum Theil mit aus diesem Lehrunterschied sich die Thatsache erklärt, dass von der lutherischen Theologie die Ethik auffallend vernachlässigt

*) Libr. symb. III, 36.

wurde, während Melanchthon's Schüler, wie schon er selbst, sie frühzeitig ausbildeten.

Unverkennbar ist das Verhältniss des Sittlichen zum Religiösen, wie es sich nach unserer bisherigen Darstellung gestaltet, mit der psychologischen Wirklichkeit übereinstimmend aufgefasst. Die organische Beziehung der sittlichen Thätigkeit auf ihr religiöses Prinzip wird scharf im Auge behalten; der Rechtfertigung, wenn sie auch als psychologischer Prozess aufgefasst den Einflüssen des sittlichen Lebens nicht ganz entzogen werden konnte, bleibt doch im Wesentlichen ihre autonome Festigkeit gesichert; während andererseits das Sittliche, so weit das vorwiegend religiöse Interesse es zulässt, zu einer wenigstens relativ selbständigen Stellung erhoben wird. Ist aus alledem das Bestreben ersichtlich, unbeschadet des Rechtes der Religion auch die selbständige Berechtigung des Sittlichen zu wahren, so ist doch ebenso klar, dass dies noch nicht vollständig gelungen ist, da ohne Zweifel die einzige Abzweckung des Sittlichen auf die Belebung seines religiösen Prinzips als eine dürftige zu bezeichnen ist. Dies Gefühl mag Melanchthon wohl zu einigen Andeutungen veranlasst haben, in welchen er den Werth des Sittlichen so sehr betont, dass er dasselbe geradezu als den Zweck der Rechtfertigung bezeichnet, so dass also nicht nur die Beziehung des Sittlichen auf die Religion sondern auch umgekehrt die Beziehung dieser auf jenes eine finale ist. So schreibt er *): „wir werden gerechtfertigt, damit wir als Gerechte gut zu handeln und dem Gesetze Gottes zu gehorchen anfangen. Ebenso werden wir wiedergeboren und empfangen den heiligen Geist, damit unser neues

*) Libr. symb. p. 132. : *Justificamur, ut justi bene operari et obedire legi Dei incipiamus. Ideo regeneramur et spiritum sanctum accipimus, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus, timorem, dilectionem Dei, odium concupiscentiae.* — Die Uebersetzung von *ut* in consecutivem Sinne mit „so dass“ ist unmöglich.

Leben neue Werke habe, neue Regungen, Furcht und Liebe zu Gott, Hass der sündlichen Begierde etc. — Christus ist uns zu dem Zwecke gegeben, dass uns um seinetwillen Vergebung der Sünden und der heilige Geist gegeben werde, damit derselbe (*qui*) in uns ewiges Leben und ewige Gerechtigkeit erzeuge, dann auch andere Gaben uns bringe. Liebe, Dankbarkeit, Keuschheit, Geduld *).“ Melanchthon steht mit diesem Gedanken durchaus nicht allein unter den Reformatoren. Auch Brenz schreibt **): die Menschen werden durch den Glauben gerechtfertigt, weil wir im Glauben den heiligen Geist empfangen, so dass wir dann gerecht sein können durch die Erfüllung des Gesetzes, welche der heilige Geist bewirkt.“ Dem hat zwar Melanchthon widersprochen ***), indem er darauf aufmerksam machte, dass dann die Ruhe des Gewissens von der Erfüllung des Gesetzes und unserer Vollkommenheit abhinge. Allein der Unterschied beider Auffassungen besteht lediglich darin, dass Brenz nach dem oben angeführten Ausspruch die rechtfertigende Kraft des Glaubens fast ganz auf dessen operative Seite beschränkte, während Melanchthon dieselbe auch und zwar vorzüglich auf die receptive ausgedehnt wissen wollte. Darin aber stimmen beide vollständig überein, dass sie die reale sittliche Umgestaltung als den Zweck der Rechtfertigung bezeichnen. Auch Luther hat diese Anschauungsweise getheilt †), sofern er sich „dem katholischen Schema der Rechtfertigungslehre accomodirend darstellt, wie der Sünder gerecht wird.“ Diese Ansicht würde unbedenklich zu billigen sein, wenn die Werke als solche d. h. in ihrer Beziehung zur sittlichen Welt als Zweck der Rechtfertigung

*) Vrgl. auch Apol. p. 84.: At Christus ad hoc datus est — p. 85 sine spiritu sancto fieri.

***) H. Heppel, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert III, p. 386.

***) A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung in der christlichen Kirche p. 180.

†) Ebendas. p. 177.

tigung bezeichnet würden, da ja diese Abzweckung der Religion sich recht wohl mit ihrer absoluten Bedeutung für unsere Versöhnung mit Gott vereinigen lässt. Dies ist aber gerade nicht der Fall. Vielmehr gelten diese durch die Rechtfertigung erzeugten Werke nur als Mittel, welches uns tüchtig machen soll zur Erlangung der ewigen Seligkeit *). So greift das Sittliche hier auf dasjenige Gebiet über, welches der Religion allein eigen ist und die versöhnende Kraft derselben wird in ihrer Unbedingtheit geleugnet. Ja die Rechtfertigung wird sogar degradirt zum dienenden Mittel der Wiedergeburt und hat nur die Aufgabe, den Boden zu bereiten, auf dem allein die zur Seligkeit berechtigende sittliche Beschaffenheit sich gestalten kann — ein Gedanke, der sich mit dem oben entwickelten von der schlechthinigen Selbständigkeit der Religion und ihrem absoluten Werth an sich nicht wohl zusammenreimen lässt. Gewiss würde Melanchthon vor dieser Folgerung, dass der Werth der Religion in ihrer Abzweckung auf die Sittlichkeit beruhe, dass also im Gegensatz zu dem reformatorischen Grundsatz die Heiligung der Rechtfertigung übergeordnet würde, zurückschrecken; und ohne sich derselben bewusst zu sein, gelangt er zu dieser einseitigen Anschauung. Um so mehr liegt es in unserer Aufgabe, die systematischen Ursachen derselben in's Auge zu fassen.

Ehe wir dies aber thun, haben wir ein Gegenstück zu dem eben entwickelten Gedanken aufzustellen. Ist nämlich nach dem Vorigen der Sittlichkeit mindestens eine coordinirte selbständige Stellung angewiesen, so können wir füglich erwarten, dass das Ziel des sittlichen Handelns von dem der Religion wesentlich verschieden ist. Der Zweck der Rechtfertigung ist nämlich der Trost und die Ruhe des Gewissens; der der Werke und der

*) Apol. im Zusammenhang mit den p. 18 u. 19 angeführten Stellen: *hic iterum clamitabant adversarii, nihil opus esse bonis operibus. Imovere necesse est, bene operari. Justificatis dicimus promissam esse vitam aeternam.*

Heiligung dagegen ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes*). Für den ersten Blick scheint dies ein neuer Beweis dafür zu sein, dass Melanchthon die Selbständigkeit der sittlichen Welt der religiösen gegenüber durchaus gesichert wissen will. Denn hiernach sind die Werke nicht nur eine für das eigentliche Wesen des Glaubens unwichtige Folge, bei deren Ausbleiben derselbe ebensogut seine Bestimmung erfüllen würde; sondern sie sind trotz ihres engen Zusammenhangs mit demselben ein selbständiges Moment neben ihm, und haben eine von der des Glaubens verschiedene Bestimmung, nämlich: den Willen Gottes zu erfüllen. Aber eben diese Zweckbestimmung macht jene Selbständigkeit der sittlichen Welt rein illusorisch. Denn einmal sucht ja Melanchthon den Zweck des sittlichen Lebens doch immer wieder in dem Gebiete, welches allein der Religion angehört, nämlich der Beziehung des Menschen zu Gott; er lässt so den sittlichen Wirkungen des Glaubens nie ihren freien Lauf, sondern giebt ihnen immer wieder die rückgängige Richtung nach ihrem Ursprung hin, um ihnen einen religiösen Charakter aufzuprägen. Da es aber dem Prinzip des Protestantismus direct widersprechen würde, wenn dem sittlichen Leben eine materiale Steigerung unseres objectiven Verhältnisses zu Gott zugeschrieben würde, so findet er naturgemäss keine andere als die doch sehr allgemeine Bestimmung: die Werke seien nothwendig, weil Gott sie fordere. Eine einfache Schlussfolgerung lässt aber diese Begründung als unvermittelt und unmotivirt erscheinen. Denn er verfällt in denselben Fehler, den wir oben bei den Lutheranern constatiren mussten; man kann mit Recht fragen: wenn Gott uns schon in der Religion den rechten Weg zeigt, uns mit ihm in das rechte Verhältniss zu setzen, weshalb fordert er daneben noch Werke, welche doch auch nur auf jenes Ziel gehn? Auf diese Frage finden wir bei Melanchthon keine passende Antwort. Durch diese Zweckbestimmung des sittlichen

*) Libr. symb. p. 95.: Sunt facienda bona opera propter mandatum Dei.

Lebens ist also für die Selbständigkeit desselben nichts gewonnen. Ferner aber wird dieselbe auch dadurch stark geschädigt, dass jener Zweck des sittlichen Lebens ein lediglich formaler ist. Denn weil er jenem keine freie selbständige Entwicklung gestattet, und es die Sphäre der Religion nicht überschreiten lässt, gelangt er nur zu dem Begriff der formalen Pflichten gegen Gott, ohne aber in das eigentliche spezifische Wesen des sittlichen Lebens einzudringen und den Zweck desselben in den selbständigen concreten Zwecken der sittlichen Welt zu suchen. Den absoluten, objectiven Werth, welchen jede sittliche Handlung ganz abgesehen von ihrer göttlichen Anordnung schon darin besitzt, dass sie auf die vernünftige und sittliche Gestaltung der Welt gerichtet ist, kennt er nicht, ganz ebenso, wie er auch da, wo er die Rechtfertigung auf die Heiligung abzweckte, den Zweck der letzteren nicht in den sittlichen Zielen des Diesseits sondern immer in der Erlangung der jenseitigen Seligkeit dachte. Nun können wir zwar von religiösem Gesichtspunkt aus alle unsere Pflichten als Pflichten gegen Gott ansehen, mit demselben Rechte, mit welchem wir von rein ethischem Standpunkt aus überhaupt das Dasein von Pflichten gegen Gott leugnen können. Es wäre daher möglich, dass Melanchthon ganz absichtlich gerade die rein religiöse Betrachtungsweise gewählt habe, dass somit diese alleinige Berücksichtigung der Pflichten gegen Gott ganz berechtigt sei. Dass er jedoch diesen begrifflichen Unterschied nicht gemacht hat, geht daraus hervor, dass er hie und da einen Anlauf nimmt, die Nothwendigkeit der guten Werke durch Gründe zu stützen, welche nicht unmittelbar in jener allgemeinen Motivirung derselben durch die göttliche Anordnung mit eingeschlossen, sondern der concreten sittlichen Welt entnommen sind. So wenn er z. B. die Nothwendigkeit der guten Werke damit begründet, dass er sagt: sie seien nöthig, damit dadurch unser Glaube Anderen gezeigt werde, und so durch unser Bekenntniss Andere eingeladen werden zur Fröm-

migkeit. *) Wenn er ferner die Theilnahme an politischer Thätigkeit weit über das Mönchsleben stellt, weil der Staat eine göttliche Ordnung, letzteres aber keine sei**), so liegt doch auch hier das *punctum saliens* des Unterschiedes darin, dass er in der politischen Thätigkeit eine Bethätigung erkennt, welche reale Zwecke in der sittlichen Welt anstrebt, während sich demgegenüber das Mönchsleben nach der Erfahrung der damaligen Zeit als sittlich leer und todt erwies. Warum beschränkt sich aber Melanchthon auf diese vereinzeltten Angaben, und lässt nicht unser ganzes sittliches Leben in gleicher Weise sich aus der Religion frei entfalten? Weil er eben die sittliche Welt nicht in ihrer ganzen selbständigen Bedeutung erfasst, sondern sie immer nur in unklarer Verbindung mit der Religion betrachtet. Nur bisweilen bricht die richtige Anschauung durch, dass ihre wahre Selbständigkeit nur durch ihre Abzweckung auf die sittliche Gestaltung des Menschenlebens gesichert werden kann. Auf jene unbestimmte Behauptung: die Werke seien nothwendig, weil Gott sie fordere, hätte die Frage folgen müssen: zu welchem Zwecke fordert er sie? Von hier aus würde sich dann von selbst die richtige Anschauung ergeben haben. Diese Frage ist aber übergangen; und somit bleibt Melanchthon bei jener rein formalen Zweckbestimmung stehn, durch welche die Sittlichkeit

*) Libr. symb. p. 97 ff.

**) Libr. symb. p. 219. — vrgl. Schwarz a. a. O. p. 32. — Ähnlich auch in der *oratio de dignitate legum* vom Jahre 1543 (C. R. XI, p. 630. ff. 635), wo es am Schlusse heisst: *Intelligetis, leges (sc. civiles) Dei esse vocem, et hunc politicum ordinem a Deo institutum esse, et aliqua ex parte conservari, ut in societate humana innotescat ipse et nos copulati mutuis officiis testimonia nostrae sententiae de Deo et de filio Dei et mutuam benevolentiam ostendamus nosque mutuis exemplis ad virtutem accendamus.* — Hauptsächlich in den Declamationen begegnen wir noch öfter einer derartigen scharfen Hervorhebung des Staates als einer göttlichen Ordnung und Offenbarung; so in der Einleitung der *oratio de stricto jure et aequitate* (C. R. XI, p. 669). Ist aber der Staat eine göttliche Ordnung, so ist er auch ein Feld ächt sittlicher Thätigkeit.

gegenüber der Frömmigkeit benachtheiligt wird; und zwar formell, sofern sie ihrer selbständigen Bedeutung beraubt ihren Werth erst von jener zu Lehn empfängt; sachlich, sofern ein bedeutendes Stück ihres Gebietes abgeschnitten, ja eigentlich die ganze Sphäre ihrer freien Bethätigung ihr genommen wird. Aus der Religion hervorgegangen und noch fortwährend mit ihr verbunden, aber ausgerüstet mit der Fähigkeit der freien selbständigen Entfaltung, vermag sie doch die Eigenthümlichkeiten, welche ihr Ursprung ihr verliehen, nie vollständig abzulegen.

Einen bedeutenden Einfluss auf die derartige Gestaltung des Verhältnisses des Sittlichen zum Religiösen hat der Begriff der „Gerechtigkeit“, dessen specifisch reformatorischer Inhalt von Melanchthon in seiner ganzen Tiefe aufgefasst worden ist. Das durch den ganzen protestantischen Lehrbegriff sich hindurchziehende Prinzip, nach welchem die Ideale des Christenthums, welche im Katholicismus zum grossen Theil auf das Niveau der erfahrungsmässig vollkommensten Wirklichkeit herabgezogen sind, wieder zu ihrer begrifflichen idealen Vollkommenheit emporgehoben werden, tritt auch darin zu Tage, dass das dem Christen vorschwebende Ideal der sittlichen Vollkommenheit vom Protestantismus in seiner ganzen begrifflichen Reinheit aufgefasst wird. Da aber hiernach eine factische Erreichung desselben sich nicht denken lässt, dieselbe aber dennoch gefordert werden muss, so wird die wirkliche sittliche Beschaffenheit des evangelischen Christen immer im Reflex der göttlichen Gnade betrachtet. Während daher für den Menschen „unter dem Gesetz“ die Kluft zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit immer unausfüllbar bleibt, findet der evangelische Christ im Glauben als dem für die Gnade empfänglichen Organ des menschlichen Geisteslebens die Brücke, auf welcher er jene Kluft zu überschreiten im Stande ist. Das Wesentliche der evangelischen Gerechtigkeit liegt also nicht darin, dass sie einen realen sittlichen Inhalt hat, sondern darin, dass sie von Gott als Gerech-

tigkeit angenommen wird, dass sie „vor Gott gilt“ *). Erst auf diese Weise kann auch dieser Gedanke dem Grundbedürfniss des evangelischen Glaubens, der Beruhigung des von den Schrecken der Sünde geängsteten Gemüthes, dienstbar gemacht werden. Von diesem Standpunkt aus ist eine Betonung der wirklichen sittlichen Beschaffenheit des Menschen um so weniger nöthig, als ja die nach Versöhnung mit Gott strebende Sehnsucht des religiösen Gemüthes gerade in der immer mangelhaften sittlichen Beschaffenheit ihren Anstoss findet, und erst dadurch befriedigt werden kann, dass ihr Blick von der unvollkommenen menschlichen Tugend hingelenkt wird zur sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo. Hierdurch aber wird abermals die Sittlichkeit gegenüber der Religion in ihrer Bedeutung herabgesetzt und in ihrer Selbständigkeit geschädigt. Denn sie verliert unter der Botmässigkeit der Religion so sehr an eigenem Werthe, dass sie von derselben erst ihre eigentliche Bedeutung empfängt, an sich aber als unwesentlich betrachtet wird. Freilich soll hiermit durchaus nicht die Behauptung Möhlers**) unterstützt werden, derzufolge nach protestantischem Lehrbegriff in sittlicher Beziehung eigentlich gar kein Unterschied stattfindet zwischen einem Bekehrten und einem Unbekehrten. Denn Melanchthon betont ganz angelegentlich die Realität der aus dem Glauben hervorgehenden sittlichen Umwandlung. „Wir bekennen, dass das Gesetz in uns angefangen und dann mehr und mehr erfüllt werden müsse; und wir fassen zugleich Beides zusammen, nämlich die geistlichen Regungen und die äusseren guten Werke“ ***). Es wird hiermit also festgestellt; dass der religiösen Erneuerung eine wirkliche auch im äusseren Leben

*) Libri symb. p. 100: Loquimur de justitia, per quam agimus cum Deo non cum hominibus.

***) Symbolik p. 137 f.

****) Libr. symb. p. 85.

sichtbare sittliche Umgestaltung folgen müsse*). Letztere könnte aber doch nur dann zu ihrem vollen Rechte kommen, wenn sie Gelegenheit hätte, ihren praktischen Gehalt in ihrer unabhängigen und autonomen Beziehung auf die Gestaltung der sittlichen Welt zu bewähren. Dies ist aber deshalb unmöglich, weil sie ja nur unter dem Reflex der göttlichen Gnade angesehen wird, während ihre praktisch-ethische Bedeutung vollständig unbeachtet bleibt; denn der Gläubige ist ja nicht insofern gerecht, als seine Gerechtigkeit sich in bestimmten Einwirkungen auf die sittliche Welt bewährt, sondern nur, sofern er von Gott mit Nichtberücksichtigung seines Werthes und trotz seiner sittlichen Unvollkommenheit als gerecht anerkannt wird. Somit muss also der immanent-sittliche Inhalt der Gerechtigkeit verkümmern unter der Herrschaft ihrer transcendent-imputativen Bedeutung. Hieraus folgt mit Nothwendigkeit, dass nun auch auf der subjectiven, psychologischen Seite der Gerechtigkeit das Organ, durch welches jene transcendent Gerechtsprechung dem religiösen Bewusstsein vermittelt wird, der Glaube vorwiegend als passive Empfänglichkeit aufgefasst wird, während der active Impuls zum Guthandeln, welcher in demselben erfahrungsmässig immer auch enthalten ist, zu einer unwesentlichen, untergeordneten Stellung gegenüber jener religiösen Erneuerung der Gewissensberuhigung herabgedrückt wird. — Ganz dasselbe Bestreben, in derartigen Begriffen, welche ein religiöses Moment (als Ursache) und ein sittliches Moment (als Wirkung) in sich vereinigen, das letztere im ersteren untergehn zu lassen, tritt vorzüglich zu Tage bei der Behandlung des Begriffs der „Erneuerung“.

*) Dass Melanchthon die factische Gerechtigkeit unter den Begriff der „justitia“ mit eingeschlossen wissen will, lässt sich z. B. schliessen aus Apol. p. 87: Sed quaerat aliquis: cum et nos fateamur, dilectionem esse opus spiritus sancti, quumque sit justitia. quia est impletio legis, cur non doceamus etc.

Während wir früher (p. 11 f.) den Gedanken scharf ausgesprochen fanden, dass die religiöse Beruhigung des Gewissens nicht abhängig gemacht werden dürfe von der an uns geschehenen sittlichen Erneuerung, finden wir hier plötzlich beides identificirt: — „Jener Trost ist ein neues geistliches Leben“*) — d. h. mit anderen Worten: der Gewissenstrost schon an und für sich ist ein neues Leben, ganz abgesehen davon, dass er sich in realen sittlichen Wirkungen äussert. Die sittliche Erneuerung geht in der aufschäumenden religiösen Erregung unter, ohne irgendwie zu ihrem Rechte zu kommen. Sie ist in die durch die Erfahrung der göttlichen Gnade hervorgerufene religiöse Gemüthsstimmung dergestalt mit einbegriffen, dass der Unterschied zwischen beiden gänzlich verwischt und die sittliche Seite der Erneuerung über der religiösen vollständig übersehn wird, zum Wenigsten als etwas ganz Unwesentliches erscheint. Auf dasselbe kommt auch die von Möhler**) angegriffene Anschauung hinaus, nach welcher unter *mortificatio* und *vivificatio* nicht sowohl die reale energische Umgestaltung der sittlichen Lebensrichtung als vielmehr die im inneren Gemüthsleben eintretenden Schrecken über die Sünde und darauf folgende Tröstung durch die göttliche Gnade verstanden wird. Weitere hieraus nothwendig sich ergebende Folgerungen werden weiter unten gezogen werden.

Alle diese eigenthümlichen Begriffsbestimmungen sind nur verschiedene Erscheinungen des einen Bestrebens, die sittlichen Wirkungen des Glaubens unter die Herrschaft der religiösen Begriffe zu stellen, und ihre Bedeutung von denselben abhängig zu machen. Wie oben (p. 21 f.) das Sittliche den eigenthümlichen Charakter, den ihm seine religiöse Entstehung aufgeprägt hatte, nie verleugnen konnte, wie dort seine Selbständigkeit immer nur durch seine rein formale göttliche Anordnung be-

*) Libr. symb. p. 74.

**) a. a. O. p. 226. vrgl. Libr. symb. p. 168.

gründet wurde, und sich hieraus nur der Begriff der Pflichten gegen Gott ergab, so wird auch hier die „Gerechtigkeit“ nicht *per se* sondern nur in Rücksicht auf ihre göttliche Anerkennung betrachtet, wobei ihr ächt sittlicher realer Inhalt für das sittliche Leben so gut wie verloren geht. Hiermit verliert das Sittliche seine Absolutheit und wird zu einer unselbständigen Bedingtheit herabgedrückt. Demgegenüber sahen wir vorher das entgegengesetzte Bestreben vorwalten, die Selbständigkeit des sittlichen Lebens trotz dessen innigsten Zusammenhangs mit seinem religiösen Prinzip zu wahren. Dieselbe wurde wenn auch nicht in bestimmter begrifflicher Formulirung ausgesprochen so doch wenigstens klar genug angedeutet, wo von der Einwirkung des sittlichen Lebens sowohl auf Entstehung als auf Belebung des Rechtfertigungsbewusstseins die Rede war; hiermit wurde die Sittlichkeit als coordinirter Factor neben die Religion gestellt, und zugleich die Nothwendigkeit der Werke neben dem Glauben motivirt (p. 13 ff.). Diese Selbständigkeit wird fast zu einer dominirenden Stellung erhoben, wo die Beziehung der Religion zur Sittlichkeit als eine finale bezeichnet wird, wo somit das Sittliche als Zweck erscheint, das Religiöse zum Rang eines dienenden Mittels höchstens einer *conditio sine qua non* herabgesetzt wird (p. 18 ff.). Woraus haben wir uns diese Vermischung verschiedenartiger, ja geradezu einander widerstrebender Ansichten zu erklären? Zur Lösung dieser Frage die Chronologie zuzuziehn, und diese Schwankung der Ansichten mit der wissenschaftlichen Entwicklung Melanchthons in Verbindung zu bringen, geht deshalb nicht an, weil sich schon in der Apologie diese nach ganz verschiedenen Richtungen auseinandergehenden Lehrmeinungen friedlich neben einander finden. Daher müssen wir zu unserem schon früher angedeuteten Vorhaben zurückkehren, und diese Erscheinung aus systematischen Ursachen zu erklären suchen.

Wenn Melanchthon die selbständige Berechtigung der Sittlichkeit damit motivirt, dass er dieselbe für nöthig erklärt zur

Lebendigerhaltung des religiösen Lebens, so werden wir diese Ansicht als durchaus richtig bezeichnen müssen, da hier von einem unbefangenen Standpunkt aus die Rechte beider gewahrt sind. Wird dagegen weiter das Sittliche als Zweck des Glaubens — wenn auch nicht als einziger und letzter — angesehen, so muss dagegen zu Gunsten des Glaubens Einsprache erhoben werden. Diese Anschauung lässt sich nur vom Standpunkt eines einseitigen Moralismus aus rechtfertigen. Wenn es auch auffallend erscheinen muss, dass der vom Materialprinzip der Reformation durchdrungene Melanchthon hier wenn auch nur vorübergehend die durchaus selbständige Aufgabe der Religion, nämlich die Versöhnung mit Gott und Beruhigung des Gewissens aus dem Auge lässt, so ist diese Einseitigkeit doch geschichtlich zu erklären. Er tritt nämlich damit dem Vorwurf der Katholiken entgegen, dass die Protestanten die Werke für unnöthig oder doch wenigstens gleichgiltig ansähen, und lässt sich bewegen, die Werke einseitig zu betonen, um dadurch jenen Vorwurf zurückzuweisen. Trotzdem bleibt diese Ansicht, wenn auch geschichtlich gerechtfertigt, doch an sich unrichtig, und eben diese sachliche Unrichtigkeit ist aus der Einseitigkeit der Betrachtungsweise zu erklären. Wenn er nun aber andererseits in directem Gegensatz hiezu die Selbständigkeit der Moral der Religion aufopfert, so kann die Schuld daran wiederum nur an der Befangenheit der religiösen Betrachtungsweise liegen; denn nur so können wir es uns erklären, dass die Richtung der aus dem Glauben hervorgegangenen Werke von der eingeschlagenen selbständigen Bahn wieder zurücklenkt in die Sphäre ihres Ursprungs und die Bestimmung des sittlichen Lebens in der Erfüllung des göttlichen Willens gesehn wird. Jedoch ist hier der religiöse Gesichtspunkt nicht in seiner ganzen Reinheit vertreten, da sich Melanchthon gestehn muss, dass auch den Werken eine in der gesammten Ordnung der Dinge begründete Nothwendigkeit zuzusprechen sei. Hiermit lässt er sich offenbar verleiten, der Moral wieder Zugeständnisse zu machen, freilich

nur vorsichtig und ohne die volle Bedeutung der guten Werke in den anzustrebenden Zielen der sittlichen Welt entschieden anzuerkennen. Wir sehen hier beide Betrachtungsweisen in unklarer Vermischung. Soll einmal diese Frage rein religiös betrachtet werden, so liegt das logische und systematische Recht durchaus auf Seiten der lutherischen Orthodoxie, welche Melanchthon gegenüber mit vollständiger Nichtberücksichtigung der sittlichen Seite unserer Frage die Nothwendigkeit der guten Werke insofern leugnet, als dieselben keinesfalls zur Vertiefung unseres objectiven Verhältnisses zu Gott beitragen können. Was endlich den Umstand anbelangt, dass Melanchthon in dem Begriff der Gerechtigkeit den realen sittlichen Inhalt derselben über ihrer imputativen Bedeutung vernachlässigt, so lässt sich dies wiederum aus dem vorwiegend religiösen Interesse erklären, mit welchem er diesen Kernpunkt des reformatorischen Lehrbegriffs behandelt. Natürlich sind wir weit entfernt, seine Lehre hier einer sachlichen Kritik zu unterziehen; dies wäre durchaus unhistorisch, da es ja vollständig ausserhalb seiner Aufgabe lag, auf den realen sittlichen Inhalt der Gerechtigkeit besonderes Gewicht zu legen, vielmehr sein Interesse sich auf das, wodurch sich der evangelische Begriff der Gerechtigkeit von dem katholischen unterscheidet, also auf ihre forensische Bedeutung concentrirte. Doch wird hierdurch nichts an dem Thatbestande geändert, dass eben wegen des Ueberwiegens des religiösen Interesses der sittliche Inhalt der Gerechtigkeit gleichsam absorbirt wird von ihrer religiös-imputativen Bedeutung, daher hier sowohl wie in den religiös-sittlichen Begriffen der Erneuerung, der *mortificatio* und *vivificatio*, die Selbständigkeit des Sittlichen der übermächtigen Religion geopfert wird.

Die Behandlungsweise, welche also Melanchthon in diesen Ausführungen über die Selbständigkeit des sittlichen Lebens befolgt, charakterisirt sich als ein fortwährendes Schwanken zwischen einseitigen Standpunkten. Bald steht er auf einseitig religiösem, bald auf einseitig ethischem Standpunkte; die noth-

wendige Folge davon ist, dass je eines der beiden Gebiete, entweder die Religion oder die Sittlichkeit, ungebührlich beschränkt wird. Er vermag nicht von diesen einseitigen coordinirten Standpunkten sich zu der höheren übergeordneten Einheit beider zu erheben, von wo aus sich sowohl die selbständige Bedeutung der Religion für die Normirung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, als auch die selbständige Bedeutung der Ethik für die Regelung des Verhältnisses des Menschen zur Welt ergeben hätte. So aber ist sein Gesichtskreis immer beschränkt; es fehlt der freie Ueberblick; daher das Verhältniss der Moral zur Religion nie zu einheitlicher Klarheit gelangt.

Gewiss hat eben diese Unklarheit in der prinzipiellen Auffassung unserer Frage die heftige Polemik der lutherischen Orthodoxie hervorgerufen. Natürlich war dieselbe hauptsächlich gegen diejenige Seite des melanchthonischen Lehrbegriffs gerichtet, welche die selbständige Bedeutung des sittlichen Lebens betonte, ja demselben sogar einen Einfluss auf die Belebung der religiösen Gemüthsstimmung beilegte. Da das religiöse und dogmatische Interesse der lutherischen Orthodoxie vor Allem auf die strenge Scheidung des Glaubens und der Werke gerichtet war, so musste sie consequenterweise die Auffassung Melanchthons verwerfen, ohne aber dabei zu erkennen, dass auch sie eine relative Berechtigung habe. Beide Parteien haben je eine Seite der Wahrheit richtig erkannt, sowohl der vom Interesse der Ethik geleitete Melanchthon, wenn er den Werken eine rückwirkende Kraft auf den Glauben beilegte, als auch die von rein religiösen und dogmatischen Beweggründen bestimmte Orthodoxie, wenn sie die Integrität der Rechtfertigung (NB. der forensischen) gegenüber allen Beeinträchtigungen und Einflüssen von Seiten der Werke zu schützen suchte. Aber sie haben einander falsch oder gar nicht verstanden; und gerade aus dieser Unklarheit folgte die Heftigkeit des Streites.

Wir haben bei unserer bisherigen Untersuchung nur diejenigen Schriften Melanchthons berücksichtigt, welche wesentlich

religiösen Inhalts sind. Wir waren dazu gezwungen, weil hier das organische Verhältniss des Sittlichen zum Religiösen schärfer hervortritt, als in seinen Schriften rein ethischen Inhalts, wo, wie wir sogleich sehen werden, das religiöse Element im Ganzen seine prinzipielle Stellung verliert. Doch müssen wir auch hierauf noch einen Blick werfen, weil sich erst hier einige Gedanken, deren wir schon oben Erwähnung thun mussten, in ihrer ganzen Tragweite entfalten.

Die Vielseitigkeit Melanchthons, durch welche er einen wirksamen Einfluss auf mehrere Gebiete der Wissenschaft zugleich gewann, ist die Ursache davon, dass in ihm ganz verschiedenartige Elemente ohne harmonische Verbindung und gegenseitige Durchdringung unvermittelt neben einander liegen. Seiner einflussreichen Thätigkeit auf religiösem und kirchenpolitischem Gebiete gehen die regen und mit reichem Erfolge gekrönten Bestrebungen zur Seite, welche er der Förderung und Belebung des philosophischen Studiums gewidmet hat. Er betont hauptsächlich die Wichtigkeit desselben für Theologie und Kirche. In der *oratio de philosophia**) nennt er eine Theologie, welche der philosophischen Bildung entbehrt, eine *doctrina confusanea*, in welcher wichtige Dinge unklar behandelt würden, in welcher das, was auseinander gehalten werden müsse, untereinander geworfen, und andererseits das, was naturgemäss verbunden sein sollte, getrennt wird. Ja er geht sogar so weit, zu behaupten, dass durch eine derartige Wissenschaft nur unendliche Irrthümer erzeugt werden könnten, weil Alles von Verschiedenen verschieden verstanden würde; und während ein Jeder sein eigenes Hirngespinnst vertheidige, entständen Kämpfe und Meinungsverschiedenheiten. Daher müsse bei einer gründlichen Behandlung der christlichen Lehre Vieles wie aus anderen Disciplinen so vorzüglich aus der Moralphilosophie seine Anwendung finden. Diese angelegentliche Empfehlung der philo-

*) C. R. XI, p. 280 ff.

sophischen Studien hat lediglich das Wohl der Kirche im Auge. Melanchthon will die Philosophie nicht deshalb angebaut wissen, weil er ihr an sich einen besonderen Werth zuschreibt, sondern nur zu dem Zweck, damit Kirche und Theologie die Früchte jener Studien pflücken. Daher sollen auch die „sophistischen“ philosophischen Systeme, wie das Epikurs etc. von aller Berücksichtigung ausgeschlossen sein, und ein weniger auf die Lösung von verwickelten spitzfindigen Fragen als vielmehr auf die unbefangene Erforschung der Wahrheit gerichtetes Studium des Aristoteles der Mittelpunkt aller philosophischen Untersuchungen sein. Hierdurch allein könne der Zweck der Philosophie, nämlich die Verherrlichung der Ehre Gottes und die Förderung des Heiles der Kirche, welches letztere uns am Meisten am Herzen liegen müsse, erreicht werden. Denn zur Kirche müssten wir mit einer solchen Begeisterung emporsehn, dass wir es für unsere grösste Freude erachteten, sie ruhig blühend zu sehn, da sie ja in höherem Sinn unser Vaterland sei, als der Boden und die Penaten, welche uns bei unserer Geburt empfangen.

Obwohl also auch hier das Interesse für Theologie und Kirche immer noch eine bedeutende Stimme hat, ja obwohl wir sogar in der ersten Declamation eine Philippica gegen alle und jegliche Philosophie lesen*), welche sich neben jenen Anpreisungen wunderlich genug ausnimmt, so wendet sich doch Melanchthon unverkennbar in den späteren Jahren seines Lebens einer Richtung zu, welche ihn von Theologie und Kirche mehr und mehr abzieht. Er hat vielleicht niemals die bewusste Absicht gehabt, in seiner Beschäftigung mit nichttheologischen Dingen sein Interesse für Kirche und Theologie erkalten zu lassen. Allein auch ohne dessen sich bewusst zu sein, vergisst er mit letzteren Gebieten Fühlung zu behalten, je mehr er sich in das Studium der Philosophie vertieft. Der Zusammenhang welcher auch hier noch die beiden neben einander herlaufenden

*) C. R. XI, p. 36 „philosophia — regnum ungarum etc.“

Linien zu verbinden scheint, ist ein rein äusserlicher, und entbehrt aller Tiefe, ohne dass wir damit behaupten wollen, dass jene begeisterten Auslassungen über die Kirche blosser Redensarten seien. Vielmehr hat er sich von der einseitig philosophischen Richtung, welche er eingeschlagen, so beherrschen lassen, dass er unwillkürlich jene protestantische Tiefe der religiösen Anschauung, von welcher seine Schriften religiösen Inhalts Zeugnis ablegen, mehr und mehr einer philosophisch reflectirenden Anschauungsweise opferte. Unter dem Einfluss dieser wissenschaftlichen Richtung nun stehen diejenigen Schriften Melanchthons, welche die Ethik in ihrer freien Entfaltung in der sittlichen Welt behandeln. Wir haben hier Gelegenheit, zu erkennen, wie durchaus verschieden die Richtung, welche er hier verfolgt, von derjenigen ist, welcher er früher als religiöser Reformator und Mitarbeiter Luthers angehörte. Denn während er dort den Cardinalgedanken der christlichen Moral ausspricht, dass durch das Hinzutreten des Evangeliums das Gesetz zum Inhalt des menschlichen Willens wird, vermag er sich hier nicht über die Anschauungsweise einer pelagianisirenden Philosophie zu erheben; während er damals, wie aus der p. 8 von uns angeführten Stelle der Apologie hervorgeht, tadelnd von denen spricht, welche mit Uebergang des Evangeliums die Ethik des Aristoteles vertragen *), schreibt er jetzt selbst eine *epitome philosophiae moralis*, welche durchaus auf aristotelischen Prinzipien aufgebaut ist**), wie er auch in jener bereits citirten *oratio de utilitate philosophiae* den Theologen nicht nur einen methodisch formalen sondern auch einen materialen Gebrauch der Philosophie empfiehlt***). Ganz diesem

*) vgl. auch libr. symb. p. 140: Theologos constat plura ex philosophia admiscuisse doctrinae christianae, quam satis erat.

**) C. R. XVI, p. 21. vgl. Schwarz a. a. O. p. 24.

***) — adjuvatur non solum ordine ac methodo in philosophia sed etiam rebus diligenter perceptis. C. R. XI. p. 278 ff.

Standpunkt entsprechend definirt er die Tugend als ein reflectirendes Handeln, welches zu jener aristotelischen *mediocritas* führt*). Aus derselben Ursache ist wohl auch der Umstand zu erklären, dass er sich mehr und mehr dem Synergismus zuwendet, bis er sogar die Definition des Erasmus vom freien Willen adoptirt.***) Besonders wichtig aber ist die Ansicht, welche er hier in Betreff der Nothwendigkeit der guten Werke vertritt. Letztere motivirt er nämlich damit: die guten Werke seien die *conditio sine qua non* der Seligkeit***). Die Angriffe, welche die lutherische Orthodoxie hauptsächlich hiergegen richtete, scheinen hier nicht so unberechtigt zu sein, wie sie es wohl sonst sein mochten. Zwar sucht Melanchthon das Anstössige dieses Gedankens dadurch zu beseitigen, dass er ausdrücklich unter der *conditio sine qua non* nicht die constituirende Ursache einer Wirkung verstanden wissen will, sondern nur dasjenige, dessen Nichtvorhandensein das Eintreten der Wirkung verhindern würde. Hiernach wären denn die Werke insofern nothwendig, als durch dieselben erst die Tiefe der Rechtfertigung bewährt würde, was schliesslich auf dasselbe herauskommt, als wenn er die Werke als die nothwendige Folge der Rechtfertigung bezeichnet, oder wenn die Concordienformel die Werke *testimonia fidei* nennt. Somit wäre durch obige Wendung nur die von Melanchthon schon früher vertretene durchaus evangelische Ansicht ausgedrückt, und ein Grund zum Streite wäre nicht vorhanden gewesen. Aber der Kernpunkt der Frage, der auch die Angriffe der Lutheraner rechtfertigt, scheint tiefer zu liegen. Entschieden versteht Melanchthon unter der Nothwendigkeit nicht nur jene Naturnothwendigkeit der göttlichen Ordnung, nach welcher die Werke dem Glauben folgen müssen; sondern der Gedanke ist der, dass sich die Nothwendigkeit dem Bewusstsein des sittlichen Subjects als solche

*) vgl. Schwarz a. a. O. p. 22.

***) ebendas. p. 22.

****) ebendas p. 23. N. d.

aufdrängt. So stehen das objective göttliche Gesetz und die subjective Freiheit nicht mehr als durchaus homogene Elemente einander gegenüber und die Werke sind losgelöst vom Boden der realen Freiheit. Der Ausgangspunkt des Sittlichen liegt sonach nicht mehr in dem durch die Versöhnung hergestellten neuen Gemüthszustand, sondern schwebt in der Luft. Nur so lassen sich die Angriffe der Lutheraner erklären. Ueberdies hat jene entschuldigende Definition des Begriffs der *conditio sine qua non* so viel Aehnlichkeit mit einem halben zögernden Zugeständniss, dass sie das böse Gewissen nur allzudeutlich verrieth. — Hiermit hat Melanchthon, wenn wir auch absehn von dem fast rein pelagianischen Standpunkt, auf welchem er in jener aristotelisirenden *optome philosophiae moralis* steht, in der That das christliche Prinzip für die Ethik aufgegeben. Das Sittliche ist von dem Religiösen getrennt*), und zwar in ganz anderer Weise, als wenn Luther auf die methodische Trennung beider dringt. Denn bei letzterem ist dieselbe immer nur von dem Bestreben veranlasst, das evangelische Prinzip in seiner ganzen Tiefe und Reinheit zu erfassen; daher auch bei ihm die Trennung beider immer zu Gunsten des religiösen Elementes und zu Ungunsten des ethischen ausfällt; Melanchthon dagegen lässt sich durch das Interesse der Selbständigkeit der Moral dazu verleiten, das religiöse Prinzip derselben zu ignoriren. So ist jene Selbständigkeit des Sittlichen, welche er in seinen theologischen Schriften unbeschadet des Zusammenhangs desselben mit dem Glauben herzustellen sucht, derartig auf die Spitze getrieben, dass jener Zusammenhang vollständig gelöst wird, und hier auch von den Rückwirkungen der Werke

*) Die Anfangsworte wurde schon gemacht, wo Melanchthon die Nothwendigkeit der guten Werke einzelnig damit begründete, dass er dieselben als von Gott gefordert bezeichnete (p. 21). Hiermit wird die göttliche Autorität als solche betont, während dagegen der durch die Rechtfertigung erzeugte freie Trieb zur sittlichen Thätigkeit ignoriert wird.

auf das Rechtfertigungsbewusstsein (p. 13 f.) keine Rede mehr sein kann.

Vergegenwärtigen wir uns demgegenüber noch einmal jene vorzüglich in der Apologie von Melanchthon vertretene Ansicht, nach welcher die sittlichen Wirkungen des Glaubens unter der Botmässigkeit der Religion der Fähigkeit, sich in der sittlichen Welt frei zu entfalten, verlustig gehn, (p. 21 ff.) so werden wir es erklärlich finden, weshalb er es nie dahin gebracht hat, die Ethik zusammenhängend aus dem christlich-religiösen Prinzip zu entwickeln. Dort, wo das Sittliche sein Prinzip in der Religion hat, kann es sich nie zu einer eigenen freien Stellung emporarbeiten, sondern bleibt immer auf den engen Kreis des religiösen Subjects beschränkt; hier hat es denselben zwar überschritten, und wir sehen eine selbständig ausgebildete Ethik vor uns; dieselbe hat aber ihr Prinzip in der Religion verloren. Hiermit fallen die Quellpunkte beider auseinander, und das innige Verhältniss, welches wir oben entwickelten, ist getrennt. Melanchthon verliert in seinem Streben nach einer selbständigen Ausbildung der Ethik den Boden der Religion unter den Füßen, und vergisst seine philosophisch-ethischen Forschungen an die in der Augustana und Apologie sowie den anderen Schriften religiösen Inhalts niedergelegten Resultate seiner religiösen und dogmatischen Untersuchungen anzuknüpfen. (Dies wäre nur dann möglich gewesen, wenn er einerseits das christliche Prinzip für die Ethik festhielt, und andererseits aus demselben dann die Ethik sich nach allen Richtungen ihres äusseren Bereiches frei entwickeln liess. Aber er hat immer nur eine dieser beiden Seiten aufgefasst, und von diesen einseitigen Standpunkten aus immer nur einen Theil seiner Aufgabe erkannt, während er nicht im Stande war, beide Gebiete zugleich zu beherrschen, — hier in etwas veränderter Gestalt dieselbe Erscheinung, die wir schon oben als die Ursache der mannigfaltigsten Unentschiedenheiten und Unklarheiten in Beziehung auf

das Verhältniss der Moral zur Religion hervorhoben (p. 31.) Freilich hat er eine Vermittlung angestrebt; Schwarz *) bezeichnet es als die Absicht Melanchthons bei der Abfassung jener *epitome philosophiae moralis*, „auf der einen Seite philosophische und christliche Ethik auseinander zu halten, auf der anderen die Punkte anzudeuten, wo sich jene von dieser müsse durchdringen lassen;“ in einer späteren Ausgabe vom Jahre 1550 tritt das Bestreben immer deutlicher hervor, Philosophie und Humanismus mit dem Christenthum zu einer theologischen Ethik zu verarbeiten. „Es fehlte nur noch ein kühner Griff dazu **).“ Dass aber derselbe nicht gethan wurde, lag nicht nur an äusseren Hindernissen, auf welche Schwarz alle Schuld schiebt, sondern gewiss auch an jenen systematischen Schwierigkeiten; diese hätten erst beseitigt werden müssen, wenn es gelingen sollte. Denn durch Melanchthons eigenthümliche Auffassung werden die beiden Gebiete gerade auf den Seiten beschränkt, wo sie sich berühren könnten; und so sind die Punkte gar nicht zu erkennen, in welchen eine gegenseitige Berührung des Sittlichen und Religiösen möglich wäre. Auf diese Weise ist es gekommen, dass sich bei Melanchthon Christenthum und Humanismus, Philosophie und Theologie, philosophische und christliche Moral nie gegenseitig durchdrungen haben, dass er in Folge dessen auch nicht im Stande war, bei der selbständigen Behandlung der Moral das christlich-religiöse Prinzip in seiner prinzipiellen Bedeutung im Auge zu behalten ***).

Erst einem Schüler gelang es, diese beide Richtungen, welche bei dem Meister wie zwei divergirende Linien sich immer weiter von einander entfernten, wieder zu inniger Vereinigung zusam-

*) a. a. O. p. 27.

***) ebendas. p. 29.

****) vrgl. Pfeifferer a. a. O. S. 123.

menzulenken. Nicolaus Hemming*) erörtert zuerst die grundlegende Bedeutung des christlichen Prinzips für die Moral, und entwickelt dann hieraus das sittliche Leben, wie es sich frei entfaltet in der sittlichen Welt. Hiermit löste er die Aufgabe, an deren Lösung Melanchthon wegen der innerlich unzusammenhängenden Verschiedenartigkeit seiner wissenschaftlichen Bestrebungen vergeblich gearbeitet hatte.

Zum Schluss fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung in folgende Sätze zusammen:

1) Melanchthon hat das Wesen der protestantisch-christlichen Moral richtig erfasst, indem er als den Ausgangspunkt der sittlichen Thätigkeit das Rechtfertigungsbewusstsein bezeichnet, in welchem das belebende Prinzip aller Moral, nämlich der geistige Zusammenhang des sittlichen Subjects mit Gott, seinen reinsten und lebendigsten Ausdruck gefunden hat.

2) Das Verlangen nach einem absolut gewissen Trost, welches eine im Wesen des religiösen Gemüthes begründete, daher berechtigte Forderung und der eigentliche Quellpunkt der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist, sucht Melanchthon dadurch zu befriedigen, dass er die von allen endlichen Schwankungen des sittlichen Lebens unabhängige Selbständigkeit des religiösen Prinzips nachdrücklich betont. Dieselbe wird aber beeinträchtigt, sobald die Wirkungen jenes religiösen Prinzips aus dem Kreis des rein religiösen Lebens auf das Gebiet des sittlichen hinaustreten; und zwar insofern, als dem letzteren eine steigernde Rückwirkung auf das Rechtfertigungsbewusstsein beigelegt wird.

3) Nimmt man noch den von Melanchthon ganz besonders betonten allgemein reformatorischen Grundsatz hinzu, dass die Entstehung des religiösen Prinzips in den Prozess der Busse

*) Schwarz a. a. O. p. 38.

gelegt wird, so folgt daraus, dass das Sittliche nicht nur als eine aus der Religion hervorgehende und derselben untergeordnete Wirkung sondern als ein ihr beigeordneter selbständiger Factor angesehen wird.

4) Diese Selbständigkeit des Sittlichen culminirt in den allerdings nur spärlich zu findenden Andeutungen Melanchthons, nach welchen die Beziehung der Religion auf das sittliche Leben eine finale ist.

5) Ihre Ursache hat diese Einseitigkeit darin, dass Melanchthon das Verhältniss von Glauben und Werken von einseitig ethischem Standpunkt aus ansieht.

6) Dieser einseitig ethischen geht die ebenso einseitig religiöse Betrachtungsweise zur Seite, nach welcher die sittlichen Wirkungen des Glaubens formell und sachlich von der Religion beherrscht nicht zur freien selbständigen Entfaltung kommen; ersteres, sofern der Zweck des sittlichen Lebens anstatt in der sittlichen Gestaltung der Welt nur in der Erfüllung des göttlichen Willens gesehn, letzteres, sofern der reale Inhalt der Sittlichkeit („Gerechtigkeit, Erneuerung“) durch die zu grosse Betonung ihrer religiösen Bedeutung verkümmert wird.

7) Während bisher trotz mancher Schwankungen und Unklarheiten doch immer das Bestreben hervortritt, mit dem causaln Zusammenhang der Religion und Sittlichkeit Ernst zu machen, gestaltet sich das Verhältniss beider zu einander vollständig anders in denjenigen Schriften Melanchthons, die einer ausschliesslichen Behandlung der Ethik gewidmet sind. Hier steigert er von einer wesentlich philosophischen Richtung beherrscht die Selbständigkeit des Sittlichen zu einer solchen Höhe, dass es vom Grunde seines christlich-religiösen Prinzips losgelöst wird.

8) Verlor oben (These 6) das Sittliche in seiner been-

genden religiösen Hülle die Fähigkeit, sich in seinem speci-
fischen Wesen zu entfalten, so ist es hier nicht im Stande,
Fühlung mit der Religion zu hehalten.

9) Aus diesen inneren Gründen ist es zu erklären, dass
Melanchthon es nie zu einer innigen Verschmelzung der christ-
lichen und philosophischen Moral gebracht hat.



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B Kirmss, Paul
785 Das Verhaltnis der Moral zur
M44K5 Religion bei Melanchthon

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 10 08 05 013 8