

Walter Sparn

Altes Reich

Es gibt noch keine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Rezeption und der Nachwirkung Melanchthons. Eine solche Darstellung müsste der Tatsache gerecht werden, dass Melanchthon ein Universalgelehrter war, insbesondere Philosoph und Theologe, und dass dies im Kontext der Reformation keineswegs eine harmonische Konstellation war, auch wenn der Christ Melanchthon dafür arbeitete. Während seine theologische Autorität schon zu Lebzeiten im *Corpus Evangelicorum* strittig wurde, blieb seine philosophische Autorität in den protestantischen Schulen und Universitäten des Reiches über Jahrzehnte weithin in Geltung. *Praeceptor Germaniae* (Dingel/Kohnle 2011; zur Herkunft des Titels vgl. Mahlmann: Sträter 1999, 135–222) wurde er schon aufgrund seiner Beteiligung an der Neugestaltung (Wittenberg, Tübingen, Heidelberg, Frankfurt/Oder, Rostock, Leipzig) und Neugründung (Marburg, Königsberg, Jena) von Universitäten (Scheible: TRE 22, 374–400; für Wittenberg und Helmstedt vgl. Mager: Sträter 1999, 105–126; für Rostock: Kaufmann 1997; für Marburg: Bauer ²2000). Allerdings unterschied Melanchthon selbst das theologische, nach Maßgabe des Schriftprinzips begründete Wissen vom philosophischen, auf Vernunft und Erfahrung basierten Wissen und dessen Wahrheitsansprüchen (vgl. dazu die Beiträge Günter Franks zum Wissenschaftsverständnis [C II.] und Philosophiebegriff [C III.] Melanchthons). Die Formeln dafür, „Theologie und Philosophie“, „Vernunft und Offenbarung“ und, am prägnantesten, „Gesetz und Evangelium“, benannten jedoch nicht lineare, sondern komplexe Korrelationen. Es war Melanchthons Umgang damit, der nach seinem Tode die Personalunion des Philosophen und des Theologen Melanchthon ins Zwielficht rückte und die Anknüpfung an sein Denken, aber auch dessen Umformung und seine Verabschiedung veranlasste.

Die Kritik an Melanchthon betraf in der religionspolitischen Situation nach 1546 vor allem den Theologen Melanchthon. Langfristig betraf sie auch den Philosophen, sowohl als solchen als auch im Blick darauf, dass er die an protestantischen Hohen Schulen gelehrte Philosophie auf reformatorische Kriterien von Wissenserwerb und praktischer Orientierung zu beziehen hatte. Die neuere Forschung trennt den philosophischen Aspekt nicht mehr ab vom theologiehistorischen Kontext, umgekehrt kontextualisiert sie die früher oft abgetrennte theologische Arbeit Melanchthons wissenschafts- und kulturhistorisch. Besonders wichtig ist das im Blick auf den Rückgang der Nachwirkung Melanchthons, der sich zeitgleich mit dem Übergang der reformatorischen Theologien in eine konfessionalistische Phase und mit dem Übergang der renaissancehumanistischen Philosophie in einen methodologisch neuen Reformaristotelismus einerseits, in hermetisch-frommen Spekulationen andererseits vollzog (um 1600: vgl. Schmidt-Biggemann/Vollhardt 2016). Vor diesem Hintergrund wird (1) dargestellt, wie die universalwissenschaftliche Philosophie Melanchthons in protestantischen Hohen Schulen (Seifert: Hammerstein/Buck 1996, 197–279; Hammerstein: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 295–301) nach gegenwärtiger Kenntnis

präsent war. Dann wird (2) dargestellt, welche Rolle Melanchthon in den protestantischen Theologien der Frühen Neuzeit in Rezeption und Kritik gespielt hat.

1 Philosophie

Die Forschungslage hat sich in den letzten Dezennien erheblich verbessert, nachdem erste Initiativen (Troeltsch 1891, vgl. auch Rieger 2003; Weber 1907; Althaus 1914; Petersen 1921; Heesch: Frank/Köpf 2003, 201–213) fast folgenlos geblieben waren. Petersen durchmaß in seiner *Geschichte des protestantischen Aristotelismus* das „Flachland der Melanchthonschen Philosophie“ und würdigte, dass sie das Interesse auf Aristoteles und die Kommentatoren konzentriert, diesen „Aristotelismus“ im Verbund mit reformatorischer Theologie didaktisch klug vermittelt und in der philosophischen Fakultät institutionell auf Dauer gestellt, also in neuerliche „Scholastik“ transformiert habe (Petersen 1921, X, 19–108). Das ist bis heute unstrittig, nur dass „Scholastik“ nicht mehr pejorativ gebraucht wird. Von den zahlreichen Hinweisen auf philosophische Nachwirkungen (Petersen 1921, 109–218) sind inzwischen eine größere Zahl in ihren historischen Kontexten, die Universitäten und Gymnasien der lutherischen und reformierten Territorien, bibliographisch und zum Teil doxographisch verifiziert worden (Schmidt-Biggemann: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 392–474; Sparr: ebd. 475–606; Mühling: Selderhuis et al. 2013, 177–193). Das Jubiläum 1997 hat die Aufmerksamkeit auf Melanchthons Philosophie deutlich verstärkt und die Diskussion über ihre Nachwirkungen ermöglicht. Einzelstudien und interdisziplinäre Tagungen im Umkreis der Internationalen Melanchthon-Akademie Bretten haben auf allen Feldern der Philosophie neue Erkenntnisse erbracht. Sie betreffen a) die artes liberales, wie sie seit Melanchthons Reform gepflegt wurden: Philologie, Rhetorik, Poetik, Dialektik, Historie; b) die Naturphilosophie, vor allem Physik mit Psychologie, Astronomie mit höherer Mathematik und Astrologie; c) die Moralphilosophie mit Ethik und Politik; d) die von Melanchthon ausgeschiedene, aber gegen 1600 wieder eingeführte Metaphysik.

a) Artes liberales

Die Anerkennung der philosophischen Autorität Melanchthons verbürgten im Bereich des wissenschaftlichen Instrumentariums und seiner Didaktik über einige Jahrzehnte die vielen Schüler, die an Universitäten und Gymnasien tätig wurden. Weit verbreitet waren auch seine Lehrbücher, oft aufgelegt, anonym auch außerhalb protestantischer Gebiete; Studienführer hatten geradezu die Aufgabe, diese Lehrbücher zu empfehlen, zum Beispiel David Chytraeus' *De ratione discendi et ordine studiorum in singulis artibus recte instituendo* (1562, ¹¹1596). Im Reich wurden in allen Hohen Schulen, die reorganisiert oder neu gegründet wurden, die Grammatiken Melanchthons eingeführt, seine Rhetorik (1542) und seine humanistische, als *ars disserendi* konzipierte und als

„Dialektik“ firmierende Logik (1547); dazu die Quellentexte Aristoteles, Ciceros und Quintilians. Bis ins 17. Jahrhundert wurden danach *declamationes* und *orationes* für die verschiedenen Rede-Genera, auch Predigt und Lehrvortrag im (neuen) *genus didascalikon* eingeübt. Zwei Neuerungen der rhetorisch-dialektischen Methode, die der Schüler Georg Major auch in Frageform fasste (1537, ¹³1574), waren folgenreich.

Zum einen wurde die humanistisch erneuerte Topik, die begründende Lehre in der Abfolge von *Loci*, die ihre Leitbegriffe nun den jeweiligen Quellen entnahm, nun bewusst in der Theologie, aber auch in der Geschichtsschreibung und der Jurisprudenz angewandt; es handelte sich um eine neue Methode historischer Wissensordnungen (Schmidt-Biggemann 2007, 229–246; Frank 2017b, 159–177). Zum anderen wurde die aristotelische Hermeneutik auf das Verstehen von Rede und Text *anderer* Autoren erweitert. Das erforderte, die philologisch und theologisch tradierten Regeln der Auslegung zu revidieren: „Lehre“ war nun zu messen an der richtigen Interpretation der Heiligen Schrift. Die nächsten Schritte gingen Martin Chemnitz im Traktat über die Heilige Schrift im *Examen Concilii Tridentini* (1565, dt. 1576) (Kaufmann: Scheible 1997b, 183–254) sowie Matthias Flacius Illyricus, der Freund auch Melanchthons, im *Clavis Scripturae Sacrae* (1567). Letzteres Werk wurde bis ins frühe 18. Jahrhundert aufgelegt und auch als Fundus biblischer Rhetorik benutzt (Diebner: Scheible 1997b, 157–182). Auch Melanchthons Bemühungen um die (lateinische) Poesie, nachdem er die *artes* erweitert hatte um die alten Sprachen, Poetik und Historie, wirkten stark nach, prominent im Schüler Johannes Stigel, dem „Wittenberger Homer“ (Rhein: Scheible 1997b, 31–50; Schäfer: ebd. 51–68; Wels: Frank/Lalla 2003, 81–104), Hermann Kirchner und pädagogisch wirksam durch Georg Major, seit 1561 Poetikprofessor und Exeget (Wengert: Scheible 1997b, 129–156). Die reiche Produktion von Epigrammen, Epicedien, Carmina etc. stand bis ins späte 17. Jahrhundert in der Nachfolge von „PhiloMela“. Auch das protestantische Schultheater entwickelte sich unter seinem und Majors Einfluss weiter (Kühlmann: Hammerstein/Buck 1996, 139–168).

Die universale Philosophiekonzeption Melanchthons (Frank: Frank/Mundt 2012, 1–10) wurde durch die Studienordnungen nach Wittenberger und Marburger Vorbild auch in der praktischen Philosophie wirksam, die in Ethik, Politik (darin das Naturrecht) und (oft deutsche) Ökonomik gegliedert wurde. Sie verstärkte auch die Naturphilosophie, die als Physik, höhere Mathematik und Astronomie ausgelegt war; sie wurde aus den Quellen (Aristoteles, Galen, Ptolemaios, Cicero) erklärt und um zeitgenössische Autoren ergänzt. Dieser Fächerkanon blieb im 16. Jahrhundert die Regel; ihre Professuren wurden teils auf zwölf aufgestockt (für Wittenberg vgl. Scheible: Asche et al. 2015, 191–206). Melanchthons philosophischer Einfluss erstreckte sich nachhaltig auf die erneuerten und die neuen „illustren“ Gymnasien. Die Kombination seiner Lateinschule mit dem Straßburger Modell Johann Sturms (Schindling 1977; Seifert: Hammerstein/Buck 1996, 301–312) eröffnete seinen Kompendien reichsweite Wirksamkeit. Noch im 1605 gegründeten Gymnasium im lutherischen Coburg wurden sie benutzt – jetzt jedoch ramistisch modifiziert, wie die dort benutzte *Dialectica emendata* oder die *Grammatica latina philippo-ramea* im reformierten Herborn (1598), die *Harmonia logica philipporamea* Heizo Buschers in Hannover oder die *Institutiones*

logicae Rudolph Goclenius‘in Marburg (Bauer ²2000, 77–122) belegen. Das indiziert die Krise der Akzeptanz Melanchthons, die durch den Ramismus hervorgerufen wurde. Die *Dialecticae institutiones* (1572) des Reformierten Pierre de la Ramée (1569 sollte er als Nachfolger Viktorin Strigels nach Heidelberg berufen werden) votierten wie Melanchthon antischolastisch, radikalisierten aber die humanistische Dialektik im Sinne der platonischen Ideenlehre. Sie überschritten die epistemische Grenze der *ars disserendi* Melanchthons, der stets unterstellte, dass dialektisch gebrauchte Begriffe auf externe Sachverhalte referieren. Ramus ordnete begriffliches Wissen durch Findung von definiblen Oberbegriffen und deren logische Divisionen in übersichtliche, auf alle Wissenschaften anwendbare dichotomische Begriffstabellen (Schmidt-Biggemann 1983, 31–66; Feingold 2001).

Das schien didaktisch so überlegen, dass etwa Altdorf 1576 im Interesse vor allem seiner (renommierten) Juristen die Kompendien Melanchthons durch ramistische ersetzte (Mährle: Brennecke et al. 2011, 29–49). Ähnliches gilt für Heidelberg (Freedman: Strohm et al. 2006, 93–126). Ohnehin setzte sich in der Jurisprudenz Melanchthons Lokalmethode nicht durch, obwohl gerade Wittenberg in der Rechtspflege weit ausstrahlte und auch Marburg über bedeutende Naturrechtslehrer wie Johannes Oldendorp verfügte (Rockmann: Asche et al. 2015, 379–395; Bauer ²2000, 551–597). Konrad Lagus versuchte, seine *Traditio methodica juris civilis* (1543) an Melanchthon zu orientieren, um nach seiner Begegnung mit Ramus doch auf dessen Methode zu wechseln; der dezidierte Ramist Johann Thomas Freigius brachte das Werk 1571/1582 in Tabellenform (Troje: Scheible 1997b, 255–283). Von Melanchthon zu Ramus bewegte sich auch die Bildungspolitik des Kasseler Landgrafen Moritz des Gelehrten, der 1605 das reformierte Bekenntnis annahm (Menk: Schilling 1986, 154–183; Friedrich 2000).

Man kann in dieser Zeit von einer strittigen Präsenz Melanchthons sprechen, etwa wenn im Hamburger Johanneum Jakob Werenberg den dortigen Philippo-Ramismus 1615 durch eine zabarellistische Revision der Dialektik Melanchthons auszuhebeln versuchte (Sparr: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 585–587). In der pädagogischen Reform, die Wolfgang Ratke seit 1612 propagierte, waren Ziele im Blick, die Melanchthon und Ramus gemeinsam waren, wie sprachliche Kompetenz, enzyklopädische Orientierung und sittliche Praxis (Kordes 1999). Sie wurden jedoch in ein pansophisches Gesamtkonzept eingefügt, das in dieser Zeit nicht wenige Philosophen teilten, das aber die Grenzen der Philosophie Melanchthons überschritt; die Schulreformer in Weimar (Johannes Kromayer) und Gotha (Sigismund Evenius) setzten Ratkes Didaktik eher technisch ein. Aber auch Daniel Stahl, Jenaer Professor für Logik und Metaphysik (!), wurde 1628 Ratkes Mitarbeiter; was sich immerhin in der Konzentration auf axiomatische Regeln und tabellarische Formen sowie in der Schätzung der Dialektik neben der demonstrativen Logik niederschlug (Kühlmann: Hammerstein/Buck 1996, 165–196; Sparr: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 524–525. 529–531).

In der Schulphilosophie trat an die Stelle des Ramismus und des Semiramismus die wissenschaftliche Methodik, die im Paduaner Reformaristotelismus ausgearbeitet wurde, programmatisch von Jacopo Zabarella (*De methodis: Opera logica* 1578, ⁴1617). Diese Methodologie (Leinsle 1985, 42–53; Cohen 1994, 279–285) ersetzte die für si-

cheres Wissen ungenügende Dialektik durch die *demonstratio propter quid* gemäß den Zweiten Analytiken Aristoteles'. Damit wurde eine kategoriale Unterscheidung zwischen bloß logischen, sachlich neutralen Begriffen von primären, das heißt auf Sachverhalte referierenden Begriffen verbunden; das bedeutete das Ende der dialektischen Vermischung von „Instrumentaldisziplinen“ und „Realdisziplinen“. Über bloße Organisation von Wissen hinaus auf begründetes und neues Wissen zu zielen, war zunächst das Anliegen von Naturphilosophen, es wurde aber in der übrigen Philosophie aus Gründen eines klaren „wissenschaftlichen“ Aristotelismus weithin übernommen. Diese quellennahe reformaristotelische Methodenlehre war attraktiv auch für Theologen, die in der Folge der Konfessionalisierung der pragmatisch-persuasiven Topik den demonstrativen Beweis vorordnen wollten.

Es ist nicht ganz klar, wieso Schulen, die Melanchthon näher standen als andere, die neue Methodologie (und die von ihr nahegelegte Metaphysik) so energisch einführten und noch vor 1600 den Ramismus verboten. Altdorf und Helmstedt – hier galt das Luthertum der Konkordienformel von 1577 nicht – waren theologisch und philosophisch melanchthonisch geprägt. Die Helmstedter Statuten (1576) verfasste David Chytraeus, die Logik wurde mit einem weiteren Melanchthon-Schüler, Owen Günther, die Ethik 1590 wurde mit Johannes Caselius besetzt, einem weiteren Schüler. Der Logiker wollte zwar Melanchthons Dialektik mit der paduanischen Methodologie verbinden (Leinsle 1985, 53–62), aber das wurde von Cornelius Martini, einem Rostocker Schüler Chytraeus' und Caselius', zugunsten der aristotelischen Logik der Zweiten Analytiken überholt (1596). Es scheint, dass die Rückkehr zu den Quellen – ein zentrales Anliegen Melanchthons, auf das auch Chytraeus' Statuten verpflichteten – den Abschied von seinen Kompendien mit herbeiführte. Auch der Reformierte Bartholomäus Keckermann, ein erklärter Freund Melanchthons, zog die neue Methodologie der ramistischen vor und ergänzte folgerichtig seine mit Melanchthon gegen Ramus konzipierte Logik (1599) durch ein *Scientiae metaphysicae systema* (1609; Meerhoff: Strohm et al. 2006, 169–205).

Eher kontinuierlich entwickelte sich das Verhältnis zu Melanchthons Kompendium der Rhetorik, etwa bei Viktorin Strigel. *Eloquentia, utilitas* blieben fraglose Standards, deren stilistische und materielle Realisierung sich bald den Darstellungs- und Überzeugungsbedürfnissen im Barockzeitalter anpassten (Wels: Frank/Lalla 2003, 229–237). Melanchthons besondere Liebe zur Historiographie in ihrer ethischen Bedeutung wurde produktiv mit Kalenderwerken, die eine evangelische *memoria* der Heiligen neu begründeten (Jung, in: Sträter 199, 40–80), vor allem mit der universalgeschichtlichen *Chronica Carionis* (1558/1560, 1566 vom Schüler Caspar Peucer fertiggestellt), die mindestens bis 1621 oft aufgelegt und vom Schüler Christoph Pezel als *Scholae historicae* (1586) auch in seiner reformierten Phase präsentiert wurde (Neddermeyer: Scheible 1997b, 69–101). Noch länger wirksam waren die von Matthias Flacius initiierten *Centuriae Magdeburgenses* (1559–1574), die zusammen mit dem *Catalogus testium veritatis* (1556; im *Konkordienbuch* 1580) das protestantische Geschichtsbewusstsein bis ins frühe 18. Jahrhundert prägen sollten. Im Unterschied zum moralischen *historia vitae magistra* diente Geschichtsschreibung nun auch der

kirchlichen Identitätsstiftung, nicht zuletzt dadurch, dass sie methodisch auf Findung und philologischer Analyse von Quellen beruhte und den Stoff nach der topischen Methode Melanchthons ordnete (Pohlig 2007; Bollbuck: Frank/Meier-Oeser 2011, 123–146). Die starke Erweiterung des geographischen Horizonts, die Vermehrung der Quellen und die Verfeinerung ihrer kritischen Prüfung führten zur Etablierung der Geschichtswissenschaft als eigenem Fach. Die Universalgeschichte im Gefolge Melanchthons blieb das Muster für die Platzierung der Gegenwart in der 6000-jährigen (Heils-)Geschichte der Vier Monarchien und ihrer letzten Gestalt vor dem Weltende, des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation. Obwohl schon Flacius die Theorie der *translatio imperii* widerlegt hatte, verzögerte dieses Muster im lutherischen Deutschland den Erfolg der religiös indifferenten Historiographie, die seit Jean Bodin (1566) diskutierbar war (Seifert 1990).

b) Naturphilosophie

Die naturphilosophischen Leistungen Melanchthons, die erst neuerdings wirklich beachtet werden (Frank/Rhein 1998; für Marburg: Bauer ²2000, 345–399; siehe auch den Beitrag zur „Naturphilosophie“ in C III.) wirkten zunächst erfolgreich nach. Dafür sorgten auch die Freunde und Schüler, die seine Werke zum Druck gaben, Physik-Kommentare schrieben oder Professuren für Mathematik, Physik, Astronomie oder Medizin übernahmen, wie Jakob Milichius, Nikolaus Selnecker, Paul Eber (Thüringer: Scheible 1997b, 285–321), Caspar Peucer (Neddermayer: ebd. 69–101) und Bartholomäus Schönborn (Koch: ebd. 343–340). Die Rezeption der Physik Melanchthons wurde durch ihre Kritik an der Heliozentrik Kopernikus' (den er als Mathematiker ja hoch achtete) nicht wirklich behindert; die These wurde in den *Prutenischen Tafeln* (1551) verwendet, Schüler vertraten die neue Lehre von der ersten Bewegung ausdrücklich (Caspar Peucer 1551; Viktorin Strigel 1563). Allerdings wurde sie auch nicht propagiert, sodass die moderat kritische zweite Auflage der *Initia doctrinae physicae* (1550) an die 20 Auflagen erleben konnte; sie wurde noch von Cornelius Martini 1599 in Helmstedt benutzt. Die Förderung der Astronomie durch Melanchthon, der astronomische Gedichte verfasste, wurde akademisch überaus wirksam (Bauer: Frank/Rhein 1998, 137–181; Lindgren: ebd. 239–252). Das gilt auch für die (als Schulfach etablierte) Geographie und die Kosmographie, die Astronomie und Astrologie sowie Weltchronologie umfasste. So projektierte es Gerhard Mercator 1568, den Melanchthon stark beeinflusst hatte (Knobloch: Frank/Rhein 1998, 253–272). Speziell geographische Anregungen reichen von Caspar Peucer (*De dimensione terrae*, 1554) bis in die Enzyklopädien reformierter Philosophen, z.B. bei Bartholomäus Keckermann (*Systema geographicum*, 1612). Melanchthons Einfluss im aufblühenden Naturalia-Unterricht zwischen 1560 und 1600/1610 ist noch nicht zu überblicken (Pozzo: Frank/Rhein 1998, 279–284).

Weithin rezipiert wurde Melanchthon auch im psychologischen Teil der Physik, den er als *Commentarius de anima* (1540) und *Liber de anima* (1553) publizierte. Diese

Werke begründeten die frühneuzeitliche Anthropologie wesentlich mit, zumal sie auch die Anatomie und Physiologie des Menschen enthielten. Der *Liber*, der die neue Anatomie Andreas Vesalius' (1543) inkorporierte (Koch: Frank/Rhein 1998, 203–218; Wels: Greyertz et al. 2010, 51–85), avancierte trotz seiner physikotheologischen Intention und seiner Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele zum medizinisch-anatomischen Lehrbuch (zu Medizin und Chemie vgl. Bauer ²2000, 474–549). Die Wittenberger Statuten von 1572 schrieben es auch formal vor; noch 1606 legte das Coburger Gymnasium den anatomischen und physiologischen Teil dem Unterricht zugrunde. Der psychologische Teil wurde nun aber kritisiert, auch von Rudolph Goclenius. Die Kommentare von Viktorin Strigel (1590) und Johannes Magirus (1603, *Anthropologia* 1613) mussten sich mit Melanchthons Unklarheit im Blick auf den Ursprung der individuellen Vernunftseele (und auf die Einheit der Seelenteile) auseinandersetzen (De Angelis 2010, 31–63; Stiening: Bauer ²2000, 315–343). Denn die nicht „platonisch“ gesinnten, gegen dualistische Anthropologien argumentierenden Lutheraner votierten mit FC Art. 1 und Aristoteles gegen die kreationistischen Katholiken und Calvinisten für den Traduzianismus (Salatowsky 2006a, 104–106. 323–329; Friedrich: Mulsow 2009, 211–249). Noch zwischen 1640 und 1670 stritten Daniel Sennert und Johannes Sperling in Wittenberg gegen den Jenenser Johannes Zeisold, der zur Begründung der Unsterblichkeit der Seele zur kreationistischen These gewechselt war und sich noch 1666 auf Melanchthon berief (Roling: Frank/Mundt 2012, 173–199); dieser Streit war noch nach Gottfried Wilhelm Leibniz erinnerlich (Walch, *Philosophisches Lexicon* [1733], 2345–2348).

Melanchthon und seine Schüler hatten allerdings kein naturphilosophisches Monopol inne. So orientierte sich der Tübinger Philosoph und Mediziner Jakob Schegk, wie in der Logik, so auch in der Physik und der Anthropologie (1538, 1550, postum 1590) genauer an Aristoteles. An Melanchthon kritisierte auch er, dass seine Interpretation sich methodisch unklar auch von platonischen, ciceronianischen und galenischen Theoremen bestimmen lasse. Eine jetzt rezipierte, auch im 17. Jahrhundert und auch von Theologen konsultierte aristotelische Autorität war der italienische Poet, Mediziner und antiramistische Aristoteliker Julius Caesar Scaliger mit *Exotericæ exercitationes de subtilitate* (1557). Gerichtet gegen den hermetisch-platonischen Philosophen, Mediziner und Astrologen Girolamo Cardano (*De subtilitate*, 1550) präsentierte Scaliger aristotelische Physik und Psychologie, einschließlich des Votums für den Traduzianismus; noch 1656 publizierte Johannes Sperling einen Kommentar zu Scaliger. Außer von (wenigen) averroistischen Aristotelikern und von materialistischen oder empiristischen Neuerern wurde allerdings Melanchthons philosophisch und theologisch unentwegt eingeschränkte Annahme nirgendwo bestritten, dass die ersten Erkenntnis- und Handlungsprinzipien (*ideae innatae, notitiae naturales, notiones communes*) der Geistseele natürlich und also unverlierbar angeboren sind. Dieser ciceronianisch-neuplatonische „Innatismus“ (Frank 2003, 52–78) wurde psychologisch expliziert, bibeltheologisch unterlegt und anthropologisch mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen gekoppelt. Als erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt der „natürlichen Gotteserkenntnis“, das heißt des philosophischen Gottesbegriffs, war er

die Basis der praktischen Philosophie und der darin ethisch und politisch artikulierten Begriffe von Gesetz und Recht. Es ist strittig, ob man diesen Innatismus als Korrektiv zu Luthers Sündenlehre und auch in Einzelelementen auf die optimistische Anthropologie der Neuzeit hinweisen sieht (Frank 1995, 140 – 158; Ders.: Beyer/Wartenberg 1996, 313 – 326; Groh 2003, 599 – 639). Ebenso ist unklar, ob man ihn als Schritt zur Abtrennung des natürlichen Rechts vom göttlichen Gesetz und frühe Subjektivierung des Naturrechtsgedanken einschätzen oder spätmittelalterlichen Prämissen zurechnen darf (Kern: Wartenberg 1999, 147 – 160; Strohm: Frank 2000, 339 – 356; Stiening: Frank/Mundt 2012, 115 – 146).

Melanchthons Psychologie als solche wurde nach 1600 aus dem Unterricht und aus den Leseempfehlungen herausgenommen; in Wittenberg schon 1606. Ein Grund dafür war, dass Kompendien den aktuellen Erwartungen an methodische und philologische Präzision nicht mehr genügten; auch wurden humanistisch-platonische oder pythagoräische Muster als nicht-aristotelisch abgewiesen. Speziell Melanchthons Begriff einer „Endelechie“ der Seele und sein Konzept der Einheit des Intellekts wurden jetzt als in sich widersprüchlich und der darauf gebaute Beweis der Unsterblichkeit der Seele als unhaltbar angesehen – wenngleich dies zunächst nur wenige gegen den Präzeptor selbst wandten (Salatowsky 2006a, 69 – 131. 283 – 372). Im Übrigen begann sich die Naturphilosophie von metaphysischen Kategorien wie der Form- und der Zielursache von Dingen zu trennen und neue Begriffe von Materie und Bewegung zu bilden. In der Diskussion über Korpuskulartheorie und Atomismus, die an protestantischen Schulen geführt wurde (Hamburg: Joachim Jungius 1629; Wittenberg: Daniel Sennert 1633) stand der durchaus noch physikotheologische Zweck der Rede vom „Buch der Natur“ in keiner sachlichen Beziehung mehr zu Melanchthon (Wollgast 1988, 423 – 470; Meinel: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 920 – 935). Die zeitweise wichtige Alternative zur neuen Naturwissenschaft, die „mosaische“ oder „christliche Physik“, verstand die Schöpfung im Licht platonisch-hermetischen Urwissens und paracelsischer *magia naturalis* (Meier-Oeser: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 1 – 18); sie rückte mit Chaostheorie und Weltseele weit von Melanchthon ab. Der mit jener Alternative sympathisierende reformerische Spiritualismus seit Valentin Weigel und seinen Rezipienten (Johann Arndt, Rosenkreuzer, Jakob Böhme) wollte vom „Scholastiker“ Melanchthon ohnedies nichts wissen (Wollgast 1988, 499 – 740).

Länger blieb der Rückbezug auf Melanchthon in der physikaffinen Astrologie erhalten. Die qualitative Deutung astronomischer Messungen wurde von allen Renaissance-Humanisten Europas betrieben, zum Beispiel von Cardano, aber auch von Scaliger (Grafton 1999; Oestmann et al. 2005). Auch Melanchthon, der eine astrologische Schrift des Ptolemaios ins Lateinische übersetzte, feierte die Astrologie in Rede oder Poem und stellte Horoskope auf der Basis der (alten) These, dass die Sterne nicht determinieren, sondern nur geneigt machen (können). Trotz der (nicht konsequenten) Astrologiekritik Luthers gehörten Melanchthon und Schüler wie Martin Chemnitz (1548), Caspar Peucer (1553, 1591) und Christoph Pezel (*Praecepta genethliaca, Sive de prognosticandis hominum natiuitatibus Commentarius*, postum 1607), zum europa-

weiten Netz der Astrologie. In oft gut bezahlten Horoskopen wurden familiäre und dynastische Entscheidungshilfen, Ratschläge für die Zeitwahl einer Medikation und in Jahreskalendern meteorologische Orientierung angeboten (Brosseder 2004; Grell 2014). Die Anfälligkeit der Astrologie für Aberglauben und Betrug veranlasste Reformversuche, prominent die von Johannes Kepler (1602, 1610). Weil Kepler, wie Galileo Galilei, die kopernikanische Kosmologie mit der Astrologie besser verbinden konnte als mit der ptolemäischen, versuchte der Altdorfer Mathematiker, Physiker und Astronom Abdias Trew noch 1643 und 1651, sie ohne Keplers platonisch-pythagoräische Annahmen, ohne geometrisch-harmonische Himmelskausalität also, vielmehr im Sinne Melanchthons und Galileis strikt an die physikalische Astronomie zu binden (Gaab 2011, 251–343).

c) Moralphilosophie

Wegen ihrer engen Korrelation mit der Theologie ist es schwierig, die Nachwirkungen der philosophischen Ethik Melanchthons säuberlich von denen seiner theologischen Ethik zu trennen. Zwar stand die Autorität der theologischen Lehre von den „guten Werken“ oder vom „neuen Gehorsam“ über der philosophischen Lehre vom „guten Leben“, aber die Emphase des „Ethikers der Reformation“ galt der Konvergenz von allem, was dazu diente, „das Leben zu bessern“ (Frank: Frank/Mundt 2012, 45–77). Die Konvergenz bestand fort, solange auf beiden Seiten die Voraussetzung der *notitiae innatae* beziehungsweise *lex naturae* in Geltung stand. Die theologische Grundlage dafür war die Annahme eines *tertius usus legis in renatis*, das heißt die belehrende Notwendigkeit des göttlichen Gesetzes auch bei Christen sowie die politisch wie biblisch-theologisch begründete Dreiständelehre, wonach alle Gesellschaften notwendigerweise im politischen, ökonomischen und geistlichen Stand verfasst sind. Auch dies markierte definitiv die Grenzen menschlicher Handlungsfreiheit; Melanchthon wurde nicht müde, individuelle Willkür und sittliche Passivität, „epikureischen“ Indeterminismus und „stoischen“ Fatalismus, philosophisch und theologisch zu ächten. In Statuten waren dementsprechend die Lektüre von Ciceros *De officiis* und Aristoteles' *Ethica Nicomachea* und *Politica* und die der *Loci theologici* aufeinander bezogen. Wie diese wurden Melanchthons Kommentare und die *Ethicae doctrinae elementa* (1550) bis 1600 reichsweit aufgelegt. Auch seine Schüler schrieben Kommentare, wie Joachim Camerarius d.J. (1578) oder Ethiken wie zuerst David Chytraeus (*Regulae vitae*, 1555, ⁴1587). Die Ethiken Chytraeus', Christoph Pezels, Viktorin Strigels, Niels Hemmingsens, Paul von Eitzens sind im Blick auf ihre Grundlage in der natürlichen Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes zum Teil untersucht worden (Scattola 1999). In der Ethik der frühen Reformierten wurde Melanchthon besonders intensiv rezipiert, beginnend mit *Ethices Christianae libri tres* (1577) des Genfer Lambert Daneau (Strohm: Frank/Selderhuis 2005, 135–157). An Strigels Paraphrasen zu Melanchthon (1564, publiziert 1580) und an Abraham Scultetus (1593) ist gezeigt worden, dass hier die Methode bekräftigt wurde, die Systematik Aristoteles' topisch zu fragmentieren und unter

theologisch basierten Begriffen neu zu ordnen (Frank: Strohm et al. 2006, 153–167). Hier gab es auch Verbindungen zur Jurisprudenz, wie bei dem Heidelberger Johann Kahl (Calvus), dessen *Themis Hebraeo-Romana* (1595), mit Rekurs auf das naturrechtliche „Licht der Vernunft“ Melanchthons, eine rationale Rechtsbegründung (noch) parallel zum mosaischen Recht anbot (Strohm: Strohm et al. 2006, 325–358, hier 348–355).

Neuere Forschungen haben die späthumanistische Entwicklung der philosophischen Ethik „von Melanchthon zu Pufendorf“ in drei (nicht ganz trennscharfe) Varianten gegliedert (Seifert: Hammerstein/Buck 1996, 226–229; Dreitzel: Mulsow 2009, 321–398). Das sind der „anthropozentrische Aristotelismus“, der eine ganz auf die irdischen Aufgaben beschränkte philosophische Ethik ausbildete, vor allem in lutherischen Schulen; dann die als „theonomes Naturrecht“ auf selektiv-ciceronianscher Grundlage aufgebaute Ethik, vertreten zumal von reformierten Philosophen; der am wenigsten schulmäßige „christliche Platonismus“, zu dem man ramistisch oder hermetisch beeinflusste Denker beider Konfessionen zählen kann. Am häufigsten wurde Melanchthons Ethik in der mittleren Variante rezipiert, ihre innatistische Fundierung schien ja natürlich- und offenbarungstheologisch plausibel. Weniger klar ist der Bezug auf Melanchthon bei den Reformaristotelikern; doch auch hier blieb es bei der engen Verknüpfung von Moral und Recht aufgrund der Verbürgung der göttlichen Verbindlichkeit des Naturgesetzes durch die angeborenen Ideen. In der dritten Variante wurde die Annahme natürlich-praktischen Wissens im Rekurs auf den platonischen Geistbegriff philosophisch verselbständigt. Übrigens erlaubte schon allein die Annahme einer naturrechtlichen Basis der Ethik, sich auf Melanchthon zu berufen. Das tat der Reformierte Johann Heinrich Alsted in der *Ethica* seiner lullistisch inspirierten *Encyclopaedia* (1630), und noch 1660 lehrte der Philosoph und Jurist Samuel Rachel in Helmstedt (wo beide Fächer von Reformaristotelikern angeführt wurden) die Nikomachische Ethik als Naturrechtslehre unter Berufung auf die Annahme von *notiones communes* bei Cicero und Melanchthon. Früher konnte die fraglose psychologische und rechtslogische Plausibilität dieses Konzepts noch platonisch fundiert werden, wie in den *Exercitationes et disquisitiones ethicae et politicae* (1601) des vielseitigen Marburger Reformierten Rudolf Goclenius. Er hatte in Wittenberg studiert und suchte nun mithilfe der *notitiae naturales* Melanchthons die platonische Ethik stark zu machen (Stiening: Bauer ²2000, 757–787). Dagegen lehnten Lutheraner wie Balthasar Meisner (*Dissertatio de legibus*, 1616, Pars I) oder Johann Gerhard (*Loci theologici*, loc. XII) die platonische und katholische Interpretation der *lex aeterna*, das heißt einen materiellen Überschuss des Naturrechts über das im Dekalog offenbarte Gesetz ab.

Die Rezeption der Ethik Melanchthons brach aber gerade in lutherischen Schulen um 1600 weitgehend ab, wie die Lektüre-Empfehlungen der Lehrbücher zeigen. In Balthasar Meisners *Dissertatio de summo bono* (1614) wird unter anderen auch das *Kompendium Philippi* als nützliche Einführung genannt und das Studium von Aristoteles' Text stark gemacht. Als ältere Kommentatoren sind Averroes und Thomas Aquinas genannt, als neuere Joachim Camerarius und Johannes Magirus. Auch

empfiehlt Meisner solche Ethiker, die „einer besonderen Ordnung folgen“: die Calvinisten Lambert Daneau (*Ethices Christianae libri tres*, 1577) und Bartholomäus Keckermann (*Systema ethicae*, 1607, ³1619) sowie den Katholiken Francesco Piccolomini (*Universa philosophia de moribus*, 1583, ⁷1627) (Strohm 1996). Von Melanchthon wird also nur wenig erwartet, mehr von Ethikern anderer Konfessionen, selbst wenn sie den Schritt zur neuen Methodologie noch nicht wie Keckermann gegangen waren. Auch Meisner verstand Ethik als praktische (mit kontingenten Dingen befasste) Disziplin, die zuerst das Ziel des Handelns bestimmt („Eudämonologie“), dann seine Prinzipien und endlich die Mittel, es zu erreichen („Aretologie“). Er folgte damit dem analytischen *ordo resolutivus* (im Unterschied zum synthetischen *ordo compositivus* theoretischer Disziplinen), sodass Ethik nur sekundär *doctrina* ist, wesentlich aber *prudencia*: ein praktisch-intellektueller *habitus*, den jedermann einüben kann und muss (Salatowsky 2006b). Die Ethik wurde damit deutlicher aristotelischer, das heißt auf das äußere Handeln im Diesseits beschränkt; auch dass Meisner Tugendhaftigkeit nicht wie Aristoteles als „mittleres Maß“, sondern als normenkonforme „Richtigkeit“ bestimmt, diente der klareren Unterscheidung der philosophischen von den theologischen Tugenden. Immerhin tadelte auch der calvinistische Antonius Walaeus (*Compendium ethicae Aristotelicae ad normam christianae veritatis redactum*, 1620) nicht nur an Lambert Daneau, sondern auch an Melanchthon eine biblische Überlagerung der philosophischen Ethik.

Ähnliches gilt für die Politiktheorie, die um die Jahrhundertwende von Juristen und Ethikern angesichts der Labilisierung der (religions-)politischen Lage als analytische Disziplin verselbständigt wurde. Obwohl Melanchthon eine naturrechtliche Begründung des Staats gegeben und auch das Staatsziel von der aristotelischen *felicitas* zur irdischen *utilitas* verschoben hatte, schienen ihre aristotelischen und ciceronianischen Grundlagen nicht mehr ausreichend (Dreitzel: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 609 – 611. 639 – 672; Frank: Frank/Speer 2007, 325 – 352, hier 343 – 350). Die erste calvinistische Politik-Konzeption entwarf der ramistische Herborner Johannes Althusius (*Politica methodice digesta*, 1603, ³1614). Nur beim Recht der „Ephoren“ auf Widerstand gegen tyrannische Oberherrschaft schloss sie an Melanchthon (locker) an, nicht dagegen beim föderaltheologischen Hintergrund und bei Annahmen wie der Volkssouveränität und des Herrschaftsvertrags; die Begründung der Lebensgemeinschaft analog zu der des Alten Testaments aus dem (biblisch präjudizierten) Naturrecht unterlief die Unterscheidung des Gesetzes vom Evangelium. Dem widersprach ebenfalls stilbildend der reformaristotelische Lutheraner Henning Arnisaeus (*Doctrina politica*, 1606; *De republica*, 1615). In Helmstedt hatte er die Moralphilosophie Melanchthons präsent, aber gegen sie entflocht er Staat und Gesellschaft programmatisch und begrenzte die politische Aufgabe auf den Erhalt von Gerechtigkeit und Frieden. Mit seiner antimachiavellistischen aber zugleich auch antikonfessionalistischen Politiktheorie war Arnisaeus mehr Schüler Bodins als Schüler Melanchthons.

Die protestantischen Politik- und Rechtsdoktrinen des weiteren Jahrhunderts zitierten Melanchthons Definitionen, diskutierten aber Jean Bodin, Petrus Gregorius Tolosanus, Justus Lipsius und Francisco Suarez (*De legibus ac Deo legislatore*, 1612).

Seit 1625 wurde Hugo Grotius wichtig, dem man zuschrieb, das ciceronianische und melanchthonische Konzept des Naturrechts fortzuentwickeln (so noch Samuel Rachelius, *De jure naturae et gentium*, 1676); man konnte ihn aber auch neben spanische Rechtstheoretiker wie Francisco Suarez (Stiening; Schmidt-Biggemann/Vollhardt 2016, 83–112) stellen. Die nicht christlich präjudizierte Konzeption des Naturrechts als „säkulare“ philosophische Ethik, die methodische Ablösung der *lex naturalis* von der *lex divina* durch Samuel Pufendorf (1672) also, berief sich zwar auch auf Melanchthons innatistischen Begriff des Gesetzes, löste diesen aber aus der Korrelation mit der *imago Dei* und dem Dekalog. Damit war, wie der Lutheraner Valentin Alberti feststellte, Melanchthon verabschiedet; die Jurisprudenz rückte zum Paradigma von Wissenschaft auf (Dreitzel: Mulsow 2009, 386–398; De Angelis 2010, 338–342). In dieser Situation wurde die biblisch-theologische Begründung des Naturrechts durch Melanchthon, ähnlich wie in der Debatte über die Unsterblichkeit der Seele, zum *einzigsten* Argument; so in den seit 1650 verfassten politischen Trauerspielen Andreas Gryphius‘ (Bach 2014, 139–142, 259–322). Ob die vom politischen Aristotelismus abgelehnte, weil die Differenz von Gesetz und Evangelium nivellierende *Ethica christiana*, zum Beispiel die *Biblische Policy* Dietrich Reinkingks (1653), sich mit Melanchthon auseinandersetzte, bleibt zu untersuchen (Dreitzel: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 673–693; Ders.: Mulsow 2009, 331–334). Auch ist unbekannt, ob neuplatonisch-hermetische Politiktheoretiker, die bei ihren naturrechtlichen, aber zugleich utopischen Staatskonstruktionen *ideae innatae* voraussetzten (Dreitzel: ebd. 688–693), Melanchthon der Diskussion für wert befanden. Ähnlich verhält es sich mit der politischen Theologie im Übergang von der Apokalyptik zum Chiasmus (Schmidt-Biggemann 2007, 141–228).

d) Wissenschaftslehre

Die beiden Schritte des definitiven Abschieds vom Philosophiekonzept Melanchthons um 1600 waren der Wechsel von der rhetorisch-dialektischen Logik zur reformaristotelischen Wissenschaftslehre sowie die Wiedereinführung der Metaphysik. Deren aristotelische Quelle, 1596 neu ediert, wurde 1597 erstmals in Helmstedt, gleich danach in Wittenberg und Jena, bald überall kommentiert und in eine allgemeine Ontologie transformiert. Darin kamen zur Geltung humanistische Initiativen, die in der Logik auf die aristotelische Quelle zurückgingen, die zabarellistische Methodologie, auch sprachlogische Überlegungen wie die Julius Cäsar Scaligers, aber auch Anregungen der jesuitischen Spätscholastik, vor allem bei Benito Pereira, Pedro da Fonseca und Francisco Suarez (Lewalter 1935; Wundt 1939; Leinsle 1985; Darge: Frank/Speer 2007, 17–42). So nahm der in Marburg anfänglich philippo-ramistisch lehrende Rudolf Goclenius nicht nur Initiativen Zabarellas und Scaligers auf, sondern ließ sich seit 1598 von Pereira anregen, die „Ontologie“ von anderen Aspekten der aristotelischen Metaphysik auch terminologisch zu unterscheiden (Leinsle 1985, 87–96, 175–196; Lammana 2013).

Im Blick auf Melanchthon sind besonders interessant die vorangehenden Versuche des Tübingers Jakob Schegk und seines Schülers Nikolaus Taurellus, die Metaphysik zu restituieren (Frank 2003, 89–175). Da sie eine humanistisch-platonische Geistmetaphysik entwickelten, spielte auch für sie der Innatismus eine konstitutive Rolle, jedoch korrelierten sie philosophische Theologie und Ontologie so, dass Melanchthons christlich-theologische Konstellation von Philosophie und Theologie gesprengt wurde. Obwohl Lutheraner, legte Schegk der Ersten Philosophie das thomatische Konzept der *analogia entis* zugrunde. Taurellus sah die Harmonie philosophischer und theologischer Wahrheit – mit Melanchthon und Viktorin Strigel – in der Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen Geist begründet, verstand dies jedoch als Möglichkeit, *philosophisch* die Kompatibilität der Allmacht Gottes mit der menschlichen Freiheit darzulegen und einen trinitarischen Gottesbegriff zu entwickeln. Weil Taurellus überdies „Theologie“ auf die christliche Heilslehre beschränkte, konnte er Philosophie als Fundament auch der Theologie ansehen (*Philosophiae triumphus*, 1573, ⁸1617). Damit war der (offenbarungs-)theologische Vorbehalt Melanchthons aufgehoben.

Die schulphilosophisch sich durchsetzende Metaphysik wandte sich dezidiert gegen eine solche *methexis platonica* und erklärte zu ihrem Gegenstand das Sein alles Seienden als solches (*ens quatenus ens*); die philosophische Theologie wurde in die systematische Ontologie integriert, die in ihrem speziellen Teil als *species entis* zuerst Gott thematisierte. Dieses Programm wurde in Helmstedt (Cornelius Martini) und Wittenberg (Jakob Martini) realisiert (Wundt 1939, 34–69; Leinsle 1985, 206–239; Sparr: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 554–562. 501–507). Seine humanistische Wurzel blieb in der Altdorfer Schule so stark, dass sie bei der Form von Kommentaren blieb, systematische Ontologie und ramistische Einheitswissenschaft dagegen ablehnte; so etwa der Enkelschüler Melanchthons Michael Piccart (*Isagoge in lectionem Aristotelis*, 1605, ³1665). Die philosophische Theologie blieb hier näher bei Melanchthon, auch die Rückbindung der Metaphysik auf Physik und Logik, die dann mit Christian Dreier in Königsberg auftrat (*Sapientia seu prima philosophia*, 1644). Diese Gruppe trennte sich von Melanchthon jedoch mit der Bestreitung angeborener (propositioneller) Ideen, also mit der Annahme der *tabula rasa* (Leinsle 1985, 196–205; Leinsle 1988, 127–139; Sparr: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 565–574). Diese Wendung kennzeichnet auch die Erkenntnistheorie, die in den 1620er Jahren in Wittenberg der Metaphysik an die Seite gestellt wurde. Die epistemische Erklärung des Entstehens der *intelligentia*, das heißt des Habitus der Ersten Erkenntnisprinzipien übernahm die Funktion, die bei Melanchthon *ideae innatae* hatten (Wundt 227–263; Sparr: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 504–507. 582–585).

Allerdings schaffte die systematische Ontologie das Problem nicht aus der Welt, das Melanchthon zum Verzicht auf die Metaphysik bewegt hatte: die philosophische Theologie in ihrem Verhältnis zur offenbarungsbasierten Theologie. Darüber entwickelte sich auch die Metaphysik an lutherischen und an reformierten Hohen Schulen ein Stück weit auseinander, dort zur *theoria transcendentalis*, hier zur *sapientia*. Bei den Reformierten blieb das stets mit Melanchthon und Ramus benannte

christlich-neuplatonische Wissenschaftsmodell attraktiv (Schmidt-Biggemann: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 392–397). Ein Bartholomäus Keckermann trennte die philosophische Theologie von der allgemeinen Metaphysik als „Theosophie“ (1609) – und berief sich dabei auf die „Philosophen“ Luther, Zwingli und vor allem Melanchthon[!] (Frank 2003, 159–169. 180–192). Auf lutherischer Seite gab die weitere Entwicklung Melanchthon auf eine paradoxe Weise doch Recht. Der univoke Seinsbegriff führte zur Reduktion der Metaphysik auf bloße Begriffswissenschaft, also auf topische Logik; das machte sie unspezifisch, wie das *Vade mecum sive Manuale philosophicum* (1654, ⁵1704) des Leipziger Johann Adam Schertzer belegt, das protestantische, vorreformatorische und jesuitische Quellen reichlich ausschrieb (Leinsle 1988, 10–26; Sparr: Holzhey/Schmidt-Biggemann 2001, 520–522). Der gegen 1700 in Altdorf und Halle beginnende Übergang vom Schularistotelismus zur „eklektischen Methode“ behandelte die Metaphysik lediglich als „Kenntnis philosophischer Begriffe“; hier wurde Melanchthon gelobt, dass er, kaum anders als Ramus(!), die Metaphysik mit der Logik verbunden habe (Budde 1703, 75–76. 78). Was von ihm tatsächlich noch gelernt wurde, dokumentiert etwa die 1698 in Leipzig offiziell edierte lateinische Grammatik Melanchthons, die ohne weiteres Regeln von Julius Cäsar Scaliger, Petrus Ramus, Joseph Justus Scaliger oder Nikodemus Frischlin einfügt.

Im 18. Jahrhundert wurde der Philosoph Melanchthon nicht mehr philosophisch diskutiert, sondern philosophiehistorisch platziert. Im Geltungsbereich der „eklektischen“, das heißt nicht schulgebundenen Denkweise wurden seine Verdienste für die Philosophie so erinnert: „[Er hat] fast alle Theile derselben in eigenen Schrifften, ob wohl nach der Aristotelischen Lehr-Art, vorgetragen, womit aber sein Amts-Gehülffe Lutherus[!] nicht allerdings zufrieden gewesen ist“; so das weit verbreitete, noch 1779 aufgelegte *Philosophisches Lexicon* von Johann Georg Walch, des Schülers Johann Franz Buddes (Walch 1733, Anhang 111). Das allerdings einschränkende „ob wohl“ verstärkt das Standardwerk des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die *Historia critica Philosophiae* (1742–1744) von Johann Jakob Brucker, Pfarrer und Schüler Buddes und Walchs. Auf 20 Seiten lobt er Melanchthons Arbeit an den reinen aristotelischen Quellen und sein pädagogisches Können; er bedauert nur, dass Melanchthon seine Maxime: *ex optimis optima selige* nicht auch in freiem Selbstdenken realisiert habe. Geschuldet sei das seinem *praejudicium sectae [Aristotelicae]* und den Zeitumständen – zu ihnen gehörte vor allem Luther, die reformatorische Hauptfigur (Brucker 1743, 266–286). Die wolffianische und die nachkantische Systemphilosophie waren an diesem Melanchthon gar nicht mehr interessiert; Hegel schließlich blendete Melanchthon ganz aus – was umso schwerer wiegt, als er seine Kenntnisse von Brucker bezog.

2 Theologie

Seit Wilhelm Dilthey (1883, vgl. Blum 2003) und Ernst Troeltsch (1891; vgl. Rieger 2003) ist unbestritten, dass Melanchthons Theologie grundsätzlich nicht positivistisch

auftrat, sondern das Besondere der reformatorischen *religio vera* und das Allgemeine der *sana ratio*, zumal in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit, korrelierte. Die hier geforderte Klärung des theologischen Erkenntnisprinzips, der theologischen Methode und der theologischen Kommunikation, betrieb er in Gestalt philologisch genauer Exegese, der Kommentierung theologischer Loci und der Didaktik des theologischen Studiums (zu letzterem vgl. Mager: Sträter 1999, 105–126). In alledem blieb Melanchthon bis Ende des 16. Jahrhunderts auch als theologischer Autor in den protestantischen Diskursen und Institutionen präsent, allerdings in zunehmend strittiger Weise. Dabei handelte es sich nicht um einfaches Pro oder Contra: Die Kontroversen der 1550er Jahre um und mit Melanchthon (Lohse: HDThG 2, 102–138) spielten sich ab in wechselnden Konstellationen, zugleich aber im Netzwerk meist gemeinsamer Schülerschaft; für einige Jahrzehnte war die Gesamtsituation durch flüssige Komplexität gekennzeichnet (Dingel 1996, 17–19; Wenz: Frank/Köpf 2003, 43–68). Die Nachwirkung des Theologen Melanchthon lässt sich daher nur teilweise entlang von (oft polemisch) zugeschriebenen Gruppenzugehörigkeiten nachzeichnen: „Philippisten“ (Koch: Schilling 1986, 60–77), „Gnesiolutheraner“ (Keller: TRE 13, 512–519), „Flacianer“ (Olson: TRE 11, 206–214), „Kryptocalvinisten“ (Junghans: TRE 20, 123–129) und „Calvinisten“ (Eßer: TRE 28, 404–419; Frank/Selderhuis 2005, 7–8). Melanchthon wurde in der Vielgestaltigkeit seiner Rezeptionen ein wichtiger Faktor der theologischen Pluralisierung des Protestantismus. Es lassen sich vier diskursive, teils überlappende teils auch institutionell distinkte Kontexte unterscheiden: a) Akkommodation der Theologie Melanchthons durch Schüler, die sich beim „lutherischen“ Konkordienwerk engagierten; b) Modifikation durch „philippistische“ Schüler, die dann zum Teil die (unterschiedlich calvinismusnahe) reformierte Konfession im Reich mitgestalteten; c) Transformation im reformaristotelischen aber konfessionalismuskritischen Späthumanismus, dem ein fideistisches Luthertum kontrastierte. Diese Kontexte verbinden, überschreiten aber auch d) Nachwirkungen, die Melanchthons Theologiebegriff und die darin begründete Korrelation von Theologie und Philosophie betrafen.

a) Akkommodation

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wirkte Melanchthon theologisch nach durch seine Beteiligung an dem Um- und Neubau von Gymnasien und theologischen Fakultäten, durch seine dort tätigen Schüler und durch die Rezeption seiner doktrinalen Schriften, zum Teil in territorialkirchlicher Verbindlichkeit. Unter anderem in Kursachsen, Pommern, Bremen, Schlesien und Anhalt wurde das 1560 von Melanchthon lateinisch und deutsch zusammengestellte *Corpus doctrinae christianae* verbindlich. Es enthielt außer den altkirchlichen Symbolen nur Schriften Melanchthons, statt der *Confessio Augustana* von 1530 die *CA emendata* von 1540 (daher „*Corpus Philippicum*“). Es provozierte allerdings zahlreiche alternative Lehr corpora, die statt der *Loci* Schriften Luthers enthielten. Das hinderte aber nicht die Rezeption der *Apologia* der CA (1530),

des *Examen ordinandorum* (1552), der *Ennaratio Symboli Nicaeni* (1550/1561) und die Kommentierung der *Loci praecipui theologici* in der dritten Fassung (1543/1559). Über sie lasen Melanchthon selber, Johann Pfeffinger, Martin Chemnitz, Nils Hemmingsen und, nach dem Tod des Lehrers, Paul Crell (Hasse: Scheible 1997b, 427–464) Nikolaus Selnecker (1565, 1573) oder Abdias Praetorius (1569). Gelegentlich auch in Tabellenform gebracht, wurden sie bis 1595 in über 60 lateinischen und über 30 deutschen Auflagen gedruckt. Allerdings wurden die *Loci* durch das *Corpus doctrinae Christianae* auch relativiert, und ihr Gebrauch scheint im lutherischen Bereich weniger intensiv gewesen zu sein als im Bereich der reformierten Konfessionalisierung, wo Viktorin Strigel 1581 bis 1584 den umfänglichsten Kommentar publizierte. Apologien wurden nötig: 1579 erschien *De Locorum Theologicorum D. Philippi Melancthonis orthodoxa puritate et utilitate* von Georg Rollenhagen; die der zweiten kryptocalvinistischen Phase zugehörige Wittenberger Universitätsordnung von 1588 machte, um Melancthons Autorität zu erneuern, die *Loci* (erstmalig) obligatorisch. Trotz Rückkehr zur alten Ordnung von 1580 wurden auch nach 1591 in Wittenberg und Leipzig die *Loci* erklärt, wenn auch nur vom dritten theologischen Lehrstuhl (Töpfer: Huber-Rebenich 2012, 127–143). Leonhard Hütter, der bald das neue offizielle Lehrbuch verfassen sollte, begann seine Tätigkeit in Wittenberg 1595 mit der Erklärung der *Loci* und der *Formula concordiae* von 1577 (Junghans: Wartenberg 1999, 9–30).

Diese Verbindung hatte die FC selber möglich gemacht, die sich wieder stärker an Luthers Theologie orientierte, die aber nicht nur dezidiert auf die CA zurückging und auch melanchthonische Positionen integrierte. Dies ist, wie allgemein konzediert, vor allem in den anthropologisch-ethischen Art. IV–VI (gute Werke, Gesetz und Evangelium; *tertius usus legis*) und den Art. II und XI (Willensfreiheit, Erwählung) der Fall. Der soteriologisch zentrale Art. III (Gerechtigkeit des Glaubens) folgt der forensischen Engführung des späten Melanchthon. Die FC stellt eine so komplizierte (und sprachlich-begrifflich problematische) Verschränkung von Luthers und von Melancthons Theologien dar, dass sie als „melanchthonisches Luthertum“ erscheint (Lohse: HDThG 2, 143–164, zit. 263; Wenz 1998, 465–749).

Ein Architekt der Konkordie war Martin Chemnitz, der von Zeitgenossen „zweiter Philippus“ genannte Schüler Melancthons (Kaufmann: Scheible 1997b, 183–254; Kaufmann 1997). Seine eigenen *Loci theologici* traten schon im Titel als Erklärung der *Loci* auf (1554–1573), er war gleichwohl ein Mitverfasser der FC und ihrer offiziellen *Apologia* (1583). Chemnitz' *Loci* wurden, authentisch (einschließlich des Textes Melancthons) und mit weiteren Schriften ergänzt, 1591 von seinem Nachfolger Polykarp Leyser ediert und bis 1690 nachgedruckt. Auf diese Weise waren die *Loci* Melancthons im am weitest verbreiteten Lehrbuch bis ins frühe 18. Jahrhundert im protestantischen Reich präsent – freilich auch der Widerspruch gegen sie. Chemnitz erweiterte sie nicht nur erheblich, sondern modifizierte sie auch methodisch und dogmatisch, auch im Kontrast zur Kommentierung durch Viktorin Strigel. Seit 1561 modifizierte Chemnitz die melanchthonische Abendmahlslehre und Christologie (die er aber nicht zum „neuen Dogma“ fortentwickelte, dessen Johannes Brenz beschuldigt wurde); was seit 1571 seine Gegnerschaft zu den Wittenberger Philippisten bedeutete.

Seit 1567 maß er allen „Schriften Luthers“ überlegene Autorität zu, grenzte die CA-Interpretation auf „Luthers Lebzeiten“ ein, ließ in neuen Kirchenordnungen das *Corpus Philippicum* nicht zu und verwarf das *Examen ordinandorum* zwar nicht, ersetzte es aber durch einen eigenen Text. Überdies führte Chemnitz die Dreiständelehre – als Modell einer christlichen Gesellschaft in der Korrelation von weltlicher und geistlicher Gewalt – pointiert auf Luther zurück (Elert 1931, 49–65) und stellte die Rezeption der melanchthonischen, im majoristischen Streit bekräftigten Figur des *tertius usus legis in renatis* (Elert 1948; Richter: Sträter 1999, 25–37) als lutherisch im konfessionellen Luthertum sicher. „Melanchthons Theologie wird als nicht mehr *eigenständige* Lehrnorm diesem [lutherischen] Konzept *unter-* und bleibt als Wissensschaffsverfahren ihm *zugeordnet*“ (Mahlmann: TRE 7, 718).

Eine „lutherisch“ modifizierende Version der Theologie Melanchthons vertrat auch Nikolaus Selnecker (Koch: TRE 31, 105–108), dem sein Lehrer 1554 doch die Erklärung des *Examen ordinandorum* übertragen hatte. Mit Chemnitz kooperierte er seit 1570 in Braunschweig-Wolfenbüttel und dann beim Zustandekommen der FC und deren *Apologia*. An Chemnitz scheiterte sein Versuch, das *Corpus doctrinae Philippicum* (auf das er Lobgedichte schrieb) in die neue Kirchenordnung aufzunehmen. In der Abendmahlslehre und in der Christologie votierte er aber wie jener, pointiert auch in der Anthropologie, das heißt der Frage christlicher Ethik und des *tertius usus legis*. Während er in exegetischen und katechetischen Arbeiten Melanchthon wohl näher blieb als Chemnitz, vertrat sein *De auctoritate Lutheri et Philippi* die Zusammengehörigkeit Melanchthons mit Luther, jetzt: die Unterordnung unter dessen Autorität, ähnlich auch in der *Historia Lutheri* (1575, dt. 1578). Er „akkomodierte“ das *Examen ordinandorum* „an das wahre Bekenntnis“, das heißt an die FC (1582, 31592). Dass David Chytraeus, Melanchthons Hausgenosse, zugleich als „(konzilianter) Gnesiolutherner“ und als „milder Linksmelanchthonianer“ bezeichnet werden kann (Barton: TRE 8, 88–89), zeigt die Schwäche solcher Zuordnungen, es ist aber ein Hinweis auf die Spannung, der die Protagonisten des Konkordienwerks sich aussetzen. Bei Chytraeus wurde sie produktiv in seiner vielfältigen historischen Arbeit, auch in der *Historia Augustanae Confessionis* (1578), in der *Catechesis* (1556 u. ö.) und insbesondere in seinem Konzept des Theologiestudiums (1560, 1572). Dies stellte das Motto *pietas et eruditio* in der akademischen Theologie des Protestantismus auf Dauer: „Melanchthons Geist im Luthertum“ (Keller: Scheible 1997b, 361–371; Kaufmann 1997, 285–338).

Zunächst tönte auch hier das Lob des Reformators der Schule und der Kirche, wie es die Nachrufe des Wittenberger Gräzisten Veit Örtel (1560 u. ö. bis 1614, dt. 1561) und des württembergischen Schülers, Jakob Heerbrand (1560), sowie die Lebensbeschreibung durch den nächsten Freund, Joachim Camerarius (1566, noch 1604, 1655, 1696), belegen. Sie alle markierten die Zäsur von 1546, betonten aber zugleich die Kontinuität seiner Theologie und seine Loyalität gegenüber Luther auch nach dessen Tod; der stets zugleich geäußerte Tadel wird auf ängstliches Schweigen, Nachgiebigkeit gegen Widersacher und übergroße Milde bezogen – *nimia lenitas* wird für lange Zeit die Kennmarke. Die Gegner des *Weimarer Konfutationsbuches* (1558) kämpften

aber dagegen, dass man die beiden „Propheten“ und „Helden“ Deutschlands auseinanderreißen, den einen „canonisieren, den andern stinckend machen“ wolle; so etwa die anhaltinischen Theologen (Castan 1999; Hasse: Dingel/Wartenberg 2002, 87–112). Aber noch um 1690 wurde die Szene kolportiert, dass Leonhard Hütter 1596 das Bild Melanchthons vom Katheder gerissen und zertrampelt habe – ein vermutlich erfundener Ikonoklasmus (Slenczka 2016). Der Abschnitt *De Philippo Melanchthone, ejus scriptis et autoritate in nostris ecclesiis* in Hütters *Concordia concors* von 1614 (³1690) stellt eine Würdigung, aber zugleich eine unzweideutige Kritik an Melanchthons „Abweichungen“ von Luther dar. Aber jene Szene illustriert richtig die absichtsvolle Delegitimation, deren Ergebnis auch ein Zeitgenosse wie Johann Matthäus Meyfart als ein bösesartiges Zerrbild empfand. Ein vor 1559 vom kurfürstlichen Arzt Matthäus Ratzemberger verfasster Text über den „Verräter“ an Luther, am Landesherrn und am Evangelium wurde 1618 veröffentlicht (Wartenberg: Wartenberg 1999, 183–185).

Dessen ungeachtet wurde die methodische Bedeutung der Loci-Form als *ars disserendi*, Reflexions- und Kommunikationsform reformatorischer Theologie nirgendwo ernstlich bestritten (Töpfer: Huber-Rebenich 2012, 127–147). Sie wurde von Melchior Cano 1653 in die tridentinische Theologie eingeführt, wo er aber der geschichtlichen Rückvergewisserung der Argumentation der Heiligen Schrift nur einen (den ersten) Platz in der Reihe von zehn verbürgenden Autoritäten zubilligt (Körner: LThK 2, 924–925; Frank: Frank/Meier-Oeser 2011, 67–88). Schon Chemnitz arbeitete an der Loci-Form aufgrund ihres Funktionswandels seit 1535 und 1543 (Kaufmann: Scheible 1997b, 183–254) und stellte der Ordnung von 1543 Texte über den Schriftbeweis, die Argumentationsmethode und die Bedeutung der Geschichte, speziell der (alt)kirchlichen Tradition, voran. Doch wurde die Schrifthermeneutik, in der die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hätte erklärt werden können, in dieser methodologischen Orientierung nicht selbständig thematisiert. Die 1578 publizierte konkordistische Fassung des *Compendium theologiae* Jakob Heerbrands (1573) änderte am Loci-Aufriss nichts. Einen Schritt weiter gingen (1600) ³1603 die *Loci theologici* des Württembergers Matthias Hafenreffer, die erstmals *certa methodo ac ratione* zu verfahren angeben. Über Melanchthon hinaus ging auch die Gliederung der Loci in drei Bücher, der geistigen Hierarchie von Gott, Engeln und Menschen folgend, und die anthropologische Perspektivierung der Dogmatik im dritten Buch am Leitfaden der vier heilsgeschichtlichen Status des Menschen.

Unbeschadet seines Titels blieb auch Leonhard Hütters *Compendium locorum theologicorum ex Scripturis S. et Libro Concordiae* (1610, dt. 1613) nahe an Melanchthons *forma doctrinae*; die katechetische Form war nach Schwierigkeitsgraden noch weiter entwickelt. Als offizielles gymnasiales, lange auch akademisches Lehrbuch in sehr vielen lutherischen Ländern wurde es bis ins 18. Jahrhundert gebraucht; die lateinische Fassung wurde noch 1772 (Wittenberg), die deutsche 1735 (Gotha) gedruckt (Junghans: Wartenberg 1999, hier 21–29; Steiger: Hütter 1610, 747–848). Der erste Locus thematisiert mit der FC die Heilige Schrift unter dem Gesichtspunkt des Schriftbeweises, als *norma ac judex controversiarum Ecclesiasticarum*. Das Leser-

Vorwort gibt Rechenschaft über die „Kette“ der zu behandelnden Glaubensartikel auf der Grundlage ihrer „wechselseitigen Verwandtschaft“; deshalb bilden sie ein *doctrinae Christianae corpus sive systema perfectum absolutumque*. Er beruft sich auf die „einfachere Methode“ Melanchthons (Hütter 1610, 19–20), der in der Tat den Begriff des *systema*, auch übersetzt als *ordo*, gebraucht hatte. Neu war jedoch, dass sichergestellt werden sollte, dass diese Ordnungsleistung sich nur sekundär dem Theologen verdankt, konstitutiv jedoch der Kohärenz der Glaubensartikel selbst; eben dies sichert der Schriftbeweis (Hornig: HDThG 3, 77–86). Diese Kopplung von Schriftbeweis und System erforderte die methodologische Klärung der Art und der Zielsetzung theologischen Wissenserwerbs und die dafür nötige Disposition der Lehre; das deutet Hütter nur an. Die Klärung, dass Theologie ein praktisch-intellektueller Habitus ist, wurde von Balthasar Meisner (1611/1623), Georg Calixt (1619) und Johann Gerhard (*Methodus studii theologici*, 1620) vollzogen. Gerhards *Loci theologici* (1610–1622) führen für diese *theologia accurata* zwei Neuerungen ein. Die von Worterklärungen getrennte Sachklärung jedes Locus wird mit den aristotelischen Fragen nach den vier Ursachen eines Sachverhalts durchgeführt, das heißt, es wird dessen Warum vollständig dargestellt. Noch wichtiger war, dass die *Exegesis* (1625) der *Loci theologici* dem Locus I über die Heilige Schrift ein *Prooemium de natura theologiae* voranstellt; es entfernt sich weit von Melanchthons Theologiekonzept. Eine dritte Neuerung, die in der reformaristotelischen Methodologie vorgesehene analytische Disposition praxisorientierter Lehre, führte Gerhard allerdings nicht durch, sondern behielt die Lokalmethode bei. Noch Abraham Calov, der auch dies änderte (siehe unten), zitierte Melanchthon im Titel seines *Systema locorum theologicorum* (1655–1677).

b) Modifikation

Unstreitig litt Melanchthons theologisches Ansehen schwer infolge des dissimulierenden Verhaltens seiner „philippistischen“ Schüler und Freunde. Der „Sturz des Kryptocalvinismus“ in Kursachsen 1574 bewies endgültig die Irrlehre die *Wittenberger Konkordie* (1536) und der (gnesiolutherisch so genannten) *CA variata* (1540); die Wittenberger Edition der Werke und Briefe Melanchthons kam zum Erliegen. So kann man in Melanchthon einen „Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus“ sehen (Mahlmann: Frank/Selderhuis 2005, 173–230). Der Versuch Paul Crells, sich als „echter“, das heißt nicht „sakramentiererischer“ Schüler von einem Caspar Peucer zu unterscheiden und antificianisch die *dulcissima symphonia* Luthers und Melanchthons zu propagieren, misslang. Seine dafür gedachte Vorrede zu den 1550 nicht gedruckten Teilen der *Enarratio Symboli Nicaeni* durfte wie diese selbst nicht gedruckt werden – letztere waren dann, mit Gegen-Kommentierung, in den Melanchthon-Editionen Christoph Pezels 1588 und 1600 zu lesen (Hasse: Scheible 1997b, hier 446–458). Hatte doch Calvin Melanchthons *Loci* übersetzt, und Petrus Martyr Vermigli oder Lambert Daneau kommentierten sie in ihren eigenen *Loci communes* (1580 beziehungsweise 1583). Reformierte Konfessionalisierung zielte – unter dem bleibend be-

anspruchten Schutz des Augsburger Religionsfriedens 1555 – auf die „Verbesserung“ der Reformation Luthers; die Nachwirkung Melanchthons bei deutschen Reformierten war daher besonders stark. Der Kommentierung der *Loci* widmeten sich Wolfgang Musculus (1560, ⁵1591), Zacharias Ursinus (1564, 1612) und Viktorin Strigel (1581–1584, 1591). Melanchthons Autorität ging hier mit der Calvins eine (variable) Verbindung ein (Althaus 1914; Frank/Selderhuis 2005). Das wird durch den Wechsel vom Terminus „Zweite Reformation“ zur „Reformierten Konfessionalisierung“ nicht infrage gestellt (Schilling 1985, 7–9. 379–437; Rublack 1992).

Das Dokument der Anfänge der reformierten Konfessionalisierung, der bald auch europaweit verbreitete *Heidelberger Katechismus* (1563), steht auch für eine anderthalb Jahrhunderte währende Nachwirkung Melanchthons (Bierma: Frank/Selderhuis 2005, 29–43). Sein Verfasser Zacharias Ursinus hatte mit seinem Lehrer am Wormser Kolloquium (1557) teilgenommen und hatte nach dessen Scheitern mit einem Brief Melanchthons Zürich und Genf besucht. Im Abendmahlsstreit seiner Heimatstadt Breslau votierte er danach anders als die dortigen Lutheraner. Auf Anraten unter anderem von Caspar Peucer wurde er als Nachfolger Caspar Olevians auf die *Loci*-Professur in Heidelberg berufen: Er brachte „Melanchthons Geist im Heidelberger Katechismus“ zur Geltung. So pflanzte er das Naturrechtskonzept des Lehrers (und die späte Fassung der Korrelation von Gesetz und Evangelium) in die von Olevian artikulierte Bundestheologie ein (Visser: Scheible 1997b, 373–390). Als treuer Schüler schrieb er gegen die „Flaciobrentiani“, kritisierte nach 1580 David Chytraeus (ohne Namen) wegen seiner Abendmahlslehre und widersprach Nikolaus Selnecker („Judas“) wegen der Unterordnung der Autorität Melanchthons unter die Luthers. Gegen die FC-Lutheraner verteidigte Ursinus die (von Luther gebilligte) Arbeit Melanchthons an der CA bis 1540 (*De Libro Concordiae [...] Admitio Christiana*, 1581, dt. 1581).

Führender Philippist in Kursachsen war Christoph Pezel, der nach seiner Ausweisung 1574 die reformierte Konfessionalisierung in Nassau-Dillenburg, Herborn und seit 1580 in Bremen betrieb. Pezel verteidigte hier die melanchthonische Lehre gegen spätzwinglianische Ideen (*Consensus Bremensis*, 1595). Der Bürgermeister, selber Schüler Melanchthons, gewährte auch Urban Pierius Zuflucht, dem Opfer der zweiten Vertreibung der Kryptocalvinisten aus Kursachsen 1586, ebenso dem Rostocker Nathan Chytraeus, Bruder Davids. Pezels Wirken ist seit Jürgen Moltmanns Monographie (1958) im Blick auf seine Sorge um Melanchthons Erbe als „Editor, Epitomator und Apologet“ erforscht worden. Wie Ursinus verteidigte er die CA *emendata* (1591) und gab zwischen 1589 und 1600 Texte Melanchthons heraus: Briefe an den Bremer Domprediger Albert Hardenberg, die Fortsetzung der 1574 abgebrochenen Peucerschen Briefedition, vier Teile Postillen und theologische Consilia und Bedenken. Editorisch nicht immer einwandfrei, verbürgten diese Ausgaben doch lange Zeit die Lektüre von Texten Melanchthons selbst. Pezels Vorreden und Kommentare sind interessant als Beobachterperspektive auf die Konfessionalisierung des Luthertums und noch mehr als „Propagandatexte der ‚Zweiten Reformation‘“ (Wetzel: Scheible 1997b, 465–566).

Als Strategie darf man es auch sehen, dass Pezel die Hinterlassenschaft von Viktorin Strigel aufgriff, dessen Weg „von Jena nach Heidelberg“ geführt hatte (Koch:

Scheible 1997b, 390–404). Strigel sah sich selbst als treuen Schüler Melanchthons, über dessen *Loci* (und Rhetorik) er in den philosophischen Fakultäten Jena (1547, Ethikprofessor 1558), Leipzig (1563) und Heidelberg (1567) las. Sein melanchthonisches Verständnis des freien Willens wurde als synergistisch getadelt; seinen „lutherischen“ Widerspruch gegen Georg Majors These ermäßigte er im Konflikt mit Flacius wieder melanchthonisch; 1558 lehnte er das Konfutationsbuch ab. Das anschließende Studium Augustins bewirkte, dass Strigel seine zeitweise an Luther orientierte Begründung der Realpräsenz aufgab zugunsten des späten Melanchthon. Pezel edierte und kommentierte seit 1581 Strigels Vorlesungen über die *Loci*, Dialektik, Ethik und *De anima* Melanchthons in der Absicht, philippistische Theologie zu legitimieren. Unkommentierte Editionen von Texten des frühen Strigel (1576, 1588) wollten ihn dagegen als „lutherischen“ Schüler Melanchthons erscheinen lassen.

„Phönix“ wurde Melanchthon in Heidelberg genannt, vom Hofprediger Bartholomäus Pictetus in der Schrift *Ausführlicher Bericht, was die reformirten Kirchen in Deutschland gleuben oder nicht gleuben* (1608). In der Tat war die Kurpfalz auch nach 1576 beziehungsweise 1583 und bis zu ihrer Besetzung 1622 der wichtigste Bereich der Rezeption Melanchthons auch in der Theologie: als eine Luther und Calvin verbindende Figur (Selderhuis: Frank/Selderhuis 2005, 45–59). Die damit zugleich beanspruchte Unabhängigkeit verkörperte etwa Bartholomäus Keckermann, der Melanchthon seinen geistlichen Vater nannte, gleichwohl dessen Lokalmethode hinter sich ließ und als erster protestantischer Dogmatiker in seinen *Systema theologiae* (1602) den Stoff analytisch anordnete, einer praktischen Disziplin angemessen. Der aus Marburg gekommene Georg Sohn(ius), der bitter das „zweite Begräbnis Melanchthons“ (in der FC) beklagte, verfasste eine *Synopsis corporis doctrinae Philippi Melanchthonis* (1588) und repräsentierte philippistische Hermeneutik in der *Idea locorum communium theologorum* und in einem *Methodus theologiae* (postum 1591; Maclean: Frank/Meier-Oeser 2011, 147–171). Sohn vertrat die These, dass in der Prädestinationslehre Melanchthon, Calvin und Luther einig seien, während die Heidelberger insgesamt sich von Melanchthons Begründung des in ihr liegenden Trostes zur Auslegung Luthers und Calvins, das heißt zum „Recht Gottes“ bewegten (Selderhuis: Strohm et al. 2006, 227–253; Mahlmann: ebd. 255–291). Zu diesen Heidelbergern gehörte auch Quirin Reuter, der Schüler und Editor Zacharias Ursinus‘, der auch die Verbindung zu den melanchthonisch-reformierten Schlesiern hielt, und der von eben dort kommende David Pareus, Schüler des Ursinus und Kommentator des *Heidelberger Katechismus* aus dessen Werken.

Nach dem Vorgang des zeitweise in Heidelberg lehrenden Hebraisten Franciscus Junius (*Eirenicum*, franz. *Le paisible Chrétien*, 1593) griff Pareus mit einem *Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum liber votivus* (1614, dt. 1615) in die dramatische Phase der Konfessionalisierungen im Reich ein. Die Begründung der These, dass zwischen den „leider“ „lutherisch“ und „calvinistisch“ genannten Kirchen kein fundamentaler Dissens bestehe, ging manchen Reformierten zu weit, während Lutheraner diese Auffassung fast durchweg als grundsätzlich bekenntniswidrigen „Synkretismus“ und religionspolitische Dissimulation ansahen. Die konfessions- und politikhistori-

sche Bedeutung dieses Streits ist schon längere Zeit bekannt (Leube 1928, 59–191); neuerdings wird er auch als Meilenstein in der Herausbildung eines gemeinsamen „protestantischen“ Selbstbewusstseins gewürdigt (Witt 2011, 19–120). Ob der sich bis zur reichsrechtlichen Anerkennung der reformierten Konfession (1648) hinziehende Streit mehr als nur formale Bezüge auf Melanchthon aufwies, ist noch undeutlich. Weiterer Untersuchung bedarf auch die Frage, wie die 1618 zur Synode in Dordrecht entsandten Heidelberger (Abraham Scultetus, Heinrich Alting, Paul Tossanus) sich dazu verhielten, dass dort Remonstranten wie Kontraremonstranten sich auf Melanchthon beriefen. Der anwesende Gisbert Voetius nannte noch um 1650 Melanchthon, von dem er viele Werke besaß, Lehrer nicht nur Deutschlands, sondern auch der ganzen reformierten Gemeinschaft (Beck: Frank/Selderhuis 2005, 317–342; vgl. auch Abschnitt D., „Niederlande“).

c) Transformation

Ein dritter, erst seit der Gründung der Universität Helmstedt 1576 sich herausbildender, aber umso länger anhaltender Kontext der Nachwirkung Melanchthons war die durch seine dortigen Schüler realisierte Verbindung von reformaristotelischem Humanismus und nichtkonkordistischem Luthertum (Hornig: HDThG 3, 86–88). Zunächst konnten Martin Chemnitz, Timotheus Kirchner und David Chytraeus eine Hohe Schule auf der Basis melanchthonischer Grundsätze und gleichzeitiger Verpflichtung auf die FC einrichten, besser als Chytraeus das in Rostock vermocht hatte (Bollbuck: Asche et al. 2015, 313–342). Seit aber Herzog Julius 1582 vom *Konkordienbuch* abrückte, sich auf das *Corpus doctrinae Julium* (1575) zurückzog und sich der Unterstützung Helmstedter Professoren in der Ablehnung der christologischen „Ubiquität“ vergewissern konnte, entwickelte sich die Universität ungestört in den Vorgaben Melanchthons. Seit 1589 fiel der Eid auf die FC weg, es konnten Philosophen um Johannes Caselius aus Rostock berufen werden. Allerdings gab es gegen die damit verbundene Verdrängung des Ramismus durch die reformaristotelische Logik und die Erneuerung der Metaphysik starken Widerstand. In dessen Hintergrund stand Tilemann Heshusen, auch Schüler Melanchthons, der schon 1559 von dessen Abendmahlslehre abgerückt war und erst recht deren christologische Untermauerung durch Johannes Brenz ablehnte (Mager: Scheible 1997b, 341–360). Sein Schüler Caspar Pfaffrad, Professor der Theologie seit 1593/1598, war erklärter Ramist und schon deshalb Gegner von Cornelius Martini. Daniel Hof(f)mann, der in Jena unter anderem bei Viktorin Strigel studiert hatte und seit 1576 Theologieprofessor in Helmstedt war, radikalisierte Heshusens Position. Er war zwar nicht Ramist, aber dezidierter Gegner der neuen, szientifischen Gefährdung der Theologie. Im akademischen (und politisch beeinflussten) Streit, der zwischen neuerlichem Ramismusverbot (1597) und der (zeitweisen) Absetzung Hofmanns 1602 währte, diffamierten Pfaffrad und Hofmann in flacianischer Weise die Philosophie pauschal als ein „Werk des Fleisches“; letzterer rief Luthers *duplex veritas* auf und bestritt die Möglichkeit einer natürlich-vernünftigen Gotteserkenntnis ebenso wie die

einer natürlich-vernünftigen Ethik. Dies bedeutete die Trennung von der melanchthonischen Korrelation von Theologie und Philosophie (Friedrich 2004, 19–141, 222–288).

Der von der Obrigkeit aufgrund der Universitätsstatuten entschiedene Streit schwelte freilich bis 1621 weiter, im Gegenüber zur wissenschaftstheoretischen Neuorientierung der Theologie als *theologia accurata* aber auch im Kontext spiritualistisch-mystischer Initiativen (Valentin Weigel, Jakob Böhme), wo Melanchthon wegen Einführung der „aristotelischen Scholastik“ kritisiert wurde. Auch die Kritik der wissenschaftlichen Lehre, die es am frommen Leben fehlen lasse, durch die zeitgenössische Erbauungsliteratur meinte auch den Scholastiker Melanchthon. So stellte, auch wenn der Name nicht fiel, das „Buch der Natur“ in den *Vier Bücher(n) vom wahren Christentum* Johann Arndts (1610) eine seinerzeit durchaus erkannte hermetisch-paracelsische Alternative zur Physik Melanchthons dar (Neumann 2004; zu den Rosenkreuzern siehe Wels: Schmidt-Biggemann/Vollhardt 2016, 173–207). Arndts Apologet Heinrich Varenius disputierte 1616 *De Philippismo fugiendo*. In seinem 1618 in Magdeburg publizierten *Dialogus de Christianismo* meinte Valentin Weigel, Melanchthon sei „kein Theologus, sondern nur ein Grammaticus Graecus, aristotelischer Philosophus gewesen“. Seit 1616 agierten in Magdeburg Schüler Pfaffrads und Hofmanns um den aus Helmstedt verwiesenen Wenzel Schilling; sie arbeiteten schulreformerisch zusammen mit Johann Andreas von Werdenhagen und Wolfgang Ratke (Kordes 1999, 74–92; Friedrich 2000, 180–193). Schilling ließ 1616 eine Kritik der *notitiae naturales* und eine *Visitatio Ecclesiae metaphysicae* drucken; mit beiden war auch der Wittenberger Jakob Martini gemeint, der als zeitweiliger Schüler Johannes Caselius' und Cornelius Martinis die methodologische Reform konsequent betrieb. Er publizierte 1618 gegen die „neuen enthusiastischen Vernunftstürmer und Philosophieschänder“ einen „Vernunftspiegel“ von 1300 Seiten in Quart. Er präsentierte Luther in *De servo arbitrio* als *metaphysicus* und dokumentierte Melanchthons theologische Korrelation von Philosophie und Theologie in allen Disziplinen: Nicht nur die gesellschaftlich nötige Bildung, sondern auch die christliche Frömmigkeit nähme schweren Schaden, wenn man vernünftig-natürliche Gotteserkenntnis und Ethik in Abrede stellte. Martini ließ sich seine leitende Annahme der *ideae innatae* beziehungsweise der *lex naturae* eigens von der Fakultät bestätigen (Friedrich 2004, 142–149, 336–377).

In Helmstedt waren es Cornelius Martini und Georg Calixt, seit 1603 Schüler von Johannes Caselius und Cornelius Martini, die Schilling scharf widersprachen. Calixt wurde von seinem Vater, einem Schüler Melanchthons, und von Cornelius Martini theologisch unterrichtet; der „Autodidakt“ stand der konkordistischen Orthodoxie stets fern. Er folgte Cornelius Martini auch philosophisch in der antiramistischen, reformaristotelischen Wendung der Wissenschaftstheorie (was ihm das Ansehen eines überlegenen Disputators eintrug). Sein darauf beruhendes Theologiekonzept (*Apparatus theologicus*, 1628) verstand, wie andere Lutheraner auch, die Theologie als analytisch verfahrenende praktische Wissenschaft. Es war aber konsequenter innovativ mit der Unterscheidung der Theologie als Wissenschaft vom Glauben des Theologen

und mit der Verselbständigung der Ethik als besonderer Disziplin der theologischen Enzyklopädie (*Theologia moralis*, ed. 1634). Auch wenn die (im 18. Jahrhundert dann weithin akzeptierte) Unterscheidung von Theologie und Glaube die Konzeption Melanchthons sprengt, kann man ihn den „Erneuerer des Melanchthonianismus“ im Luthertum des 17. Jahrhunderts nennen (Wallmann: TRE 7, 552–559). Das gilt zumal im Blick auf die theologische Bedeutung der Geschichte und auf die ökumenische Zielsetzung der Theologie, die über die Irenik der Reformierten noch weit hinausging. Georg Calixts *Epitome theologiae* (1619, ⁵1661) wurde von Konkordienlutheranern dann auch verdächtigt zu „calvinisieren“; sie hatte eine Wurzel aber auch in der erasmischen Friedensidee, die ihm der (calvinistische) Gräzist Isaac Casaubon in London noch persönlich nahebrachte.

Als Professor für Kontroverstheologie (seit 1614) bekämpfte Calixt die tridentinischen Doktrinen noch schärfer als die calvinistische Prädestinations- und Abendmahlslehre oder die Tübinger Ubiquitätslehre. Er erklärte solche konfessionellen Propria jedoch für nicht heilsnotwendig und somit für nicht kirchentrennend: Alle fundamentalen Glaubensartikel sind schon im *Apostolicum* benannt. Calixts Ziel war daher die Wiederherstellung der christlichen Universalkirche; als nächsten Schritt schlug er die Befriedung der westlichen Konfessionen durch Kolloquien auf der Basis gegenseitiger Anerkennung als wahre Christen vor, zwischen Lutheranern und Katholiken, dann zwischen Lutheranern und Reformierten. Dafür rekurrierte er seit 1629 auf die (noch) allgemeine Annahme des *consensus antiquitatis* (der ersten fünf Jahrhunderte). Er affirmierte diesen Konsens jedoch nicht nur als historisches Faktum, wie das Melanchthon und verstärkt Chemnitz und die FC taten, sondern auch als dogmatische Norm, an der spätere Theologie sich bestätigen (oder verwerfen) lassen muss. Die Stellung der Historie als Norm theologischer Erkenntnis neben der Heiligen Schrift ließ Melanchthons Beanspruchung der Historie freilich weit hinter sich. Sie wurde von den Protestanten, soweit sie das Schriftprinzip konfessionell beanspruchten (noch die übergroße Mehrheit) als auch von den Katholiken abgelehnt, denen die Ambivalenz ihres Traditionsprinzips ohnedies klar war – Calixt selbst bot ja den altkirchlichen Konsens gegen die Häresien des Papsttums auf (Böttigheimer 1996; Witt 2011, 159–200). Trotz des Scheiterns der seit 1631 unternommenen Religionsgespräche blieb das Konzept Calixts und damit die positive Wertung Melanchthons präsent in Helmstedt (Konrad Hornejus, Hermann Conring, Georg Calixt seit 1650; auch Herzog August d.J.), in der calixtinisch geprägten Fakultät in Rinteln und in Schülern zum Beispiel in Königsberg, auch bei Samuel Pufendorf. Es konvergierte nun mit Unionbestrebungen, in denen die ältere reformierte Irenik fortgesetzt wurde, auch mit denen von John Durie seit 1639 und nach 1648 mit denen der brandenburgischen Reformierten. Auf „gegenseitige Brüderlichkeit und Toleranz“ zielend, wurde Calixt allerdings zum Agenten absolutistischer Religionspolitik. Diese löste 1648 und wieder ab 1662 den Synkretistischen Streit aus, in dem „orthodoxe“ Lutheraner, prominent Abraham Calov (auch nach seinem theologiepolitischen Scheitern 1655), den calixtinischen „Synkretismus“ als dem lutherischen Bekenntnis völlig widersprechend bis gegen 1690 zäh bestritten. Der Kern des Bekenntnisses war die (qua *Schwabacher*

Artikel Luther zugeschriebene) *CA invariata*, die gegen die Irrlehren der *CA variata* (einer rein privaten Schrift Melanchthons!) durch die FC bekräftigt wurde und also die Reformierten aus dem „deutschen Religionsfrieden“ definitiv ausschloss (Leube 1928, 322–350; Witt 2011, 115–121, 159–201).

In dieser Argumentation wurde Melanchthon zur negativen Figur im Kontrast zum Lob Melanchthons durch die Unionsgesinnten. Der aus Wittenberg kommende Johann Friedrich Mayer, dessen Bibliothek noch reicher mit Melanchthoniana ausgestattet war als die Calovs, ließ in Kiel *Nimiam lenitatem Philippi Melanchthonis haereses promoventem propriamque prodentem* (1696) disputieren. Doch berücksichtigte er 1707 und 1710 in Pommern das dort seit 1564/65 geltende, 1593 um FC VII, VIII, XI erweiterte *Corpus doctrinae* insoweit, als er Melanchthon auch als Verteidiger der Lehre Luthers anerkannte und das (seit 1563 obligate) Studium der *Loci* in der Sicht Chemnitz' und nach den Richtlinien Leonhard Hütters gelten ließ. Er sprach sich aber nach wie vor gegen die bloß „melanchthonische“ *CA variata* und für die „lutherische“ *CA invariata* aus – im Widerspruch gegen die geltende Lehrbindung (Gummelt: Sträter 1999, 93–104). Die Stilisierung Melanchthons in Hütters *Concordia concors* von 1614 wurde 1690 in Leipzig nochmals gedruckt, und sie begegnet noch in der *Historia der Augsburgerischen Konfession* des Gothaers Salomon Ernst Cyprians von 1730. In der Kritik an Melanchthon wurden die Orthodoxen noch überboten von radikalen Pietisten, freilich aus anderen Gründen. Gottfried Arnold warf ihm den Rückfall in Scholastik und Klerikalismus vor und machte vor allem ihn verantwortlich für die Korruption der biblisch-reformatorischen Theologie durch dogmatische Argumentation und die Integration von heidnischen Poeten und platonischer Philosophie (Wallmann: Sträter 1999, 11–24; Witt 2011, 201–256).

Aufklärerisch-protestantische Theologie lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass dieses negative Bild Melanchthons positiv gewendet wird. Insbesondere wurde der Versuch, Wittenberger und Genfer Reformation zusammenzuhalten, nunmehr historisch beschrieben und pragmatisch erklärt, seine religiöse, moralische und politische Motivation aber durchaus in die eigene Unionsgesinnung rezipiert. Das lässt sich gut beobachten bei Johann Lorenz von Mosheim, dessen Lehrer in Kiel calixtinisch geprägt waren, der selber in Helmstedt lehrte und in Göttingen 1747 als Ireniker antrat, indem er an des „guten und milden“ Melanchthon Leiden am *odium theologicum* erinnerte. Mosheims Kirchengeschichte (1741/1755), deren Nutzen er ganz wie Melanchthon als Orientierungshilfe für die Gegenwart bestimmte, stellte Melanchthon als Gegenbild zu Luther dar und zeichnete ihn so differenziert, dass auch seine *lenitas*, die der „neuen Kirche“ schadete, das irenische Motiv nicht desavouiert. Von dem nachgiebigen Ireniker Melanchthon hebt sich Mosheim im Gefolge Calixts als – im Blick auf die römisch-katholische Kirche – realistischer Ireniker ab (Fitschen: Frank/Köpf 2003, 95–109). Jüngere Aufklärer bezogen Melanchthons Stärke auf seine philosophische Erudition (die Stärke Luthers: freiheitsbewusste Religion); den Theologen schätzten sie als Ethiker der guten Werke, verwarfen jedoch seine Erbsündenlehre. Der nun optimistischen Anthropologie entsprach ein Begriff des gottgegebenen Naturrechts, der mit Melanchthons *notitiae innatae* nur noch die Annahme der Natürlichkeit

beziehungsweise Vernünftigkeit von Religion und Moralität gemein hatte. Dem Theologiekonzept Melanchthons standen sie näher als dem Luthers, aber in Calixts Modifikation; so prominent mit Johann Salomo Semlers grundsätzlicher Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Theologie und Empfindung des Glaubens.

d) Transformationen

Eine schwierige, erst in jüngerer Zeit wieder angegangene Aufgabe der Forschung sind die Aspekte der Nachwirkung Melanchthons, die in allen genannten Kontexten zu beobachten sind und diese mit den übergreifenden Diskursen verband, die der Geschichte der Frühen Neuzeit zugehören. Es handelt sich um zwei Aspekte der Korrelation von Philosophie und Theologie, die Melanchthons Theologiekonzept explizierte. Ein Aspekt ist der Charakter, die Methode und die Hermeneutik von Theologie – Melanchthon hatte den Begriff „Theologie“ nur selten gebraucht. Der andere Aspekt ist die epistemische Grundlage der Anthropologie, die philosophische Theologie und theologische Ethik naturrechtlich zu verknüpfen erlaubte.

Die Aufgaben, die Melanchthons Theologiekonzept stellte, wurden überall als solche wahrgenommen und in Gestalt philologisch sorgfältiger Bibelexegese, doktrinaler Reflexion ihrer reformatorischen Loci und in der Organisation theologischen Lehrens und Lernens auch bearbeitet. Wegen der darin stets mit zu bearbeitenden Korrelation von *religio vera* und *sana ratio* wurde in allen Kontexten der Rezeption Melanchthons das Ziel verfolgt, reformatorische Theologie methodisch zu profilieren und zu stabilisieren. Auf diesem Weg wurden innerhalb der sich bildenden protestantischen Konfessionen und zwischen ihnen spezifische Lösungen ausgebildet, aber gemeinsam blieb die Aufgabe, das reformatorische Erkenntnisprinzip, die Heilige Schrift, in der Theologie und in den (inter)konfessionellen Diskursen zur Geltung zu bringen (Schmidt-Biggemann 2007, 23–78). Auf protestantischer Seite war die Wahrheitsfrage nicht durch Verschiebungen in der Hierarchie der Autoritäten zu lösen, sondern nur durch den Rekurs auf auch nur eine Verbürgungsinstanz; das verlangte die methodische Sicherung des Schriftbeweises. Das war Melanchthon selbst in der aristotelesaffinen Fortentwicklung der Dialektik seit den *Loci* von 1535 angegangen. Sie zielte auf argumentative Stringenz und systematische Kohärenz der *Loci*, zum Schriftverständnis anzuleiten, hier auch, zum Schriftbeweis zu befähigen. Dies an den methodischen Standards zu orientieren, die für diese Absicht geeignet schienen, nötigte zur Revision der Topik Melanchthons im Interesse einer szientifisch akzentuierten Theologie, nötigte erst recht zur Distanzierung vom ramistischen Methodenmodell. Die Rezeption des reformaristotelischen Modells des Erwerbs und der Sicherung von Wissen in der Theologie verschob deren diskursiven Charakter auf eine beweisende *theologia accurata*. Das spiegelte sich seit 1600 in eigenen Traktaten *De natura theologiae*, die meist den methodologischen Weg „von Melanchthon zu Zabarella“ gingen (Rohls: Frank/Selderhuis 2005, 75–105; Wallmann 1961, 5–84; 1995, 287–291). Die Fortentwicklung der Studiendidaktiken seit Melanchthons *Brevis di-*

scendae theologiae ratio (1537) über David Chytraeus' *Oratio de theologiae studio recte inchoando* (1560, ⁹1590) bis zu Johann Gerhards *Methodus studii theologici* (1617/1620) spiegeln diesen Weg (Leinsle 1995, 284–291; Nieden 2006). Auch die Entwicklung der akademischen Kommunikationsformen lässt sich so charakterisieren, zumal die im Disputationswesen (Appold 2004; Friedrich 2004, 135–141; vgl. Leppin: Huber-Rebenich 2012, 115–126).

Auf diesem Weg wurde Melanchthon in seiner Auffassung bestätigt, dass Theologie eine praktische Disziplin sei; aber sie wurde als ausschließlich praktisches Wissen definiert. Speziell die Lutheraner setzten die Theologie nicht mehr zur (intransitiven) ethischen Praxis in Analogie, sondern zur Praxis der (transitiven) Führung anderer Menschen, analog zur Praxis der Medizin (Steiger 2005). Das hatte zwei erhebliche Veränderungen gegenüber Melanchthon zur Folge. Zum einen war die Theologie nur sekundär, abstrakt genommen, *doctrina*; primär und konkret war sie ein praktisches Können, ein *habitus practicus*. Zum andern war die Lehre nicht synthetisch, ausgehend von (bekannten) Prinzipien hin zum (weniger bekannten) Einzelnen, sondern analytisch zu disponieren, ausgehend vom Ziel der Praxis über deren Gegenstand (*subjectum tractationis*) zu den bei diesem wirksamen Mitteln, das Ziel wirklich zu erreichen. Der Inbegriff der Mittel, soweit sie im Menschen wirken, heißt „Religion“. Man kann hier „eine Absage an den *doctrina*-Begriff Melanchthons“ konstatieren (Mahlmann: Büttgen et al. 2009, 199–264). Auch die reformierte Orthodoxie ordnete nun die Lehre der Schrift unter (Selderhuis: ebd. 265–282). Allerdings meinte ein Keckermann, die bei Melanchthon nur galenisch angedeutete Methodenlehre ganz in deren Sinn zabarellistisch ausführen zu sollen. Näher an Melanchthon blieb er auch darin, dass er die theologische Praxis als die der moralischen analoge Glaubenspraxis verstand. Sein analytisches *Systema* umfasste nur die *soteriologia*, und er setzte dieser eine (synthetisch-theoretische) Theologie voraus. Wo man Theologie als Darstellung der zeitlichen Ausführung des ewigen göttlichen Dekrets verstand, ist die synthetische Methode ja auch angezeigt; ihr folgte die reformierte Orthodoxie insgesamt (Althaus 1914; Rohls: Frank/Selderhuis 2005, 95–100; Goudriaan: Selderhuis 2015, 27–63).

Wie Keckermann lobte auch der Anticalvinist Abraham Calov den analytisch aufgebauten *Heidelberger Katechismus*, als er als erster Lutheraner den gesamten dogmatischen Stoff nach dieser Methode systematisierte (*Tractatus de methodo docendi et disputandi*, 1632; *Systema locorum theologorum*, 1655–1677; *Theologia positiva*, 1682). Eine frühe Initiative des Gießener Balthasar Mentzer (1610) machte nicht Schule, Calixts *Epitome* (1619) verfuhr analytisch nur in ihrem soteriologischen Teil, nicht im zweiten Teil, der eine Ekklesiologie abtrennte. Dagegen realisierte Calov konsequent den praktischen Charakter der gesamten Theologie als geistliche Medizin und baute die Gotteslehre in soteriologischer Perspektive (*fruitio Dei*) in ihre Zweckbestimmung, die Ekklesiologie in ihre Mittelbestimmung ein (Leinsle 1995, 291–295; Appold 1998, 11–70; Rohls: Frank/Selderhuis 2005, 100–105). Man könnte auch von Calov sagen, dass er sich wie alle Anhänger der reformaristotelischen Methodologie „als wahren Erben Melanchthons“ (Rohls: ebd., 105) betrachten könnte, wenn er nicht

von ihm, abgesehen von der schon unoriginellen Kritik an seiner Verfälschung der CA und seinem Ableiten in Synergismus, fast betont geschwiegen hätte. Sogar die *Paidia theologica* (1552), die philologisch und rhetorisch unvermeidlich Melanchthonisches tradiert, erwähnt ihn nie, nicht einmal im Kontext des Terminus *Loci communes*. Sein Vorgänger Johannes Hülsemann (*Methodus studii theologicici*, 1638, ⁵1667) und der jüngere Kollege Andreas Quenstedt (1678) hielten das nicht anders (Appold: Sträter 1999, 81–92).

Wie Calov beklagte auch der Straßburger Johann Conrad Dannhauer die charakterliche Schwäche und die theologische Unfähigkeit Melanchthons, den „Wundermann“ Luther vor häretischen Verfälschungen zu schützen; Dannhauer steht seinerseits für den methodischen Bruch auf dem Weg „von Melanchthon zu Calov“: in der Hermeneutik. Noch als Philosoph konzipierte Dannhauer 1629 eine logische Disputationstheorie, 1630 die erste allgemeine Hermeneutik: *Idea boni interpretis* (1630, ⁶1670). Die bibelhermeneutischen Regeln Melanchthons und deren explizierte Formulierung durch Matthias Flacius (Diebner: Scheible 1997b, 157–182) wurden um 1600 von Lutheranern (Michael Piccart; Johann Gerhard 1610) und Reformierten (Bartholomäus Keckermann, Clemens Timpler) bedeutend erweitert und in einer Theorie der *philologia sacra*, der Interpretation der Heiligen Schrift zusammengefasst (Steiger 2001). Dannhauer erschien diese für einen zwingenden Schriftbeweises noch nicht genügend, weil der *modus catacheticus* und der *modus mysticus* der Auslegung nicht methodisch getrennt waren. Um den vom Autor intendierten propositionalen Sinn eines Textes von jeglicher applikativen Gebrauchsweise eindeutig zu unterscheiden, konzipierte er eine für jeglichen sinntragenden Text geltende und nicht bloß Regeln aggregierende, sondern systematische Logik aller hermeneutischer Operationen. Die (auch) theologisch wichtigste Innovation war hier der nicht rhetorische oder persuasive, sondern strikt demonstrativische Charakter der allgemeinen Hermeneutik. Dannhauer nahm dazu auch Elemente der vorreformatorischen Sprachtheorie und Logik auf, die Melanchthon abgelehnt hatte; es war nun möglich, zum Beispiel den Gebrauch der Tropenlehre in der Abendmahlsfrage hermeneutisch auszuhebeln (Alexander 1993; Sdzuj 1997; Keßler 2002; Meier-Oeser: Frank/Meier-Oeser 2011, 337–335; Sdzuj: ebd. 355–378).

Während im Blick auf Methode und Hermeneutik die Nachwirkungen des Theologen Melanchthon im 17. Jahrhundert marginal wurden, ist das im Blick auf einen zweiten Aspekt seiner Korrelation von Theologie und Philosophie anders, in schwierig zu beschreibender Weise: die anthropologisch–naturrechtliche Axiomatik, auf deren Grundlage Melanchthon philosophische Theologie und theologische Ethik verband. Nicht nur, dass die natürliche Theologie in der naturrechtlichen Ethik durchaus unterschiedlich beansprucht wurde, im 17. Jahrhundert wurde sie zunehmend gelöst von ihrer biblischen Erstbegründung und als rationales Wissen autonom gerechtfertigt, wie in deistischen Philosophien und im neuen Naturrecht. Es ist zwar richtig zu sagen: „Aus der offenbarungstheologischen Verankerung gelöst [...] wirken [Melanchthons] Gedanken über Naturrecht und Vernunft hinüber in die Aufklärung“ (Scheible: TRE 22, 395) – aber steht diese Kondition nicht ganz und gar gegen Melanchthon? Selbst beim

Rückbezug von calvinistischen Theologen, die nach 1650 vom Schularistotelismus zum Cartesianismus wechselten, auf Melanchthons Texte und auf deren Heidelberger Rezeption (Hornig: HDThG 3, 94–96; De Angelis 2010, 318–322) lässt sich schwer sagen, ob Melanchthons Konzept solche Prozesse selber ermöglichte oder sogar begünstigte (Anticartesianer wie Valentin Alberti sahen sie durch Melanchthon nicht gedeckt). In der bisherigen Forschung wurde eine solche „Nachwirkung“ im Blick auf zwei Themen bejaht, um dann allerdings konträr bewertet zu werden: als Abweg zur „Säkularisierung“ oder aber als zeitgemäße „Transformation“ reformatorischer Impulse.

Die lutherische Lehre von der Prädestination im Sinne einer *electio praevisa fide*, die im späten 16. Jahrhundert voll ausgebildet wurde, akzentuierte noch deutlicher als FC Art. XI das melanchthonische Erbe (Elert 1931, 103–123; Matthias 2004, 119–158). Es wurde noch wichtiger angesichts der auf der Synode von Dordrecht 1618/1619 fixierten calvinistischen Lehre eines ewigen Dekrets doppelter Prädestination; seither galt dies als kontradiktorischer Gegensatz und, bis ins 18. Jahrhundert, als Ausweis eines fundamentalen konfessionellen Dissenses. Im Gegenüber zum „muhametanischen“ Tyrannengott berief sich die lutherische Seite auf die *allgemeine* Philanthropie Gottes und brachte dafür nicht nur biblische Zeugnisse, sondern auch solche der natürlichen Vernunft bei. In dem Maß, in dem die Heilige Schrift ihre hermeneutische Priorität gegenüber dem naturrechtlichen Gottesbegriff verlor, mutierte die lutherische Doktrin zur Theodizee. So konnte sich Gottfried Wilhelm Leibniz' *Theodicee* leicht in die „lutherische“ Tradition stellen, der zufolge Gottes Providenz und Präsenz den kontingenten Freiheitsgebrauch nicht aus-, sondern einschließt – aber Leibniz berief sich zurecht auch auf den jesuitischen Freiheitsbegriff (Sparn: Selderhuis et al. 2013, 127–150). Deshalb war es wenig nützlich, dass in den 1930er Jahren Hans Emil Weber eine Art Verfallsgeschichte „Reformation, Orthodoxie, Rationalismus“ zeichnete, in der Melanchthon eine fatale Rolle spielt (Weber 1937, 151–192; 1940, 73–103. 290–313; 1951, 98–184); er wird, zur damaligen theologischen Situation passend, mit dem „schönen Bekenntnis“ zitiert, er sei „von Natur weniger mutig, als es nötig sei“ (Weber 1937, XI).

Ähnlich problematisch ist die dogmatische Überformung der Historiographie auch im Falle des zweiten Themas, dem *tertius usus legis (in renatis)*. Diese Lehre Melanchthons, die über die FC (Art. VI) auch im Konkordienluthertum tradiert wurde, war eng verflochten mit seinen epistemologischen (*idea innatae*), anthropologischen (*libertas hominis*) und ethischen Überzeugungen (Dreiständelehre) und in seiner Konstellation von theologischem und von philosophischem Wissen; hier: in der *Autorisierung* der naturrechtlichen Moral durch die im Dekalog offenbarte *lex divina*. Als diese Konstellation sich durch die Verselbständigung des Naturrechts verschob, verlor der Topos des *tertius usus* seine bisherige Plausibilität und musste neu konzipiert werden. Daher kann man nur in einem vagen Sinne von einer Nachwirkung Melanchthons sprechen, wenn Johann Franz Budde in seiner Moraltheologie (1711, erw. ³1727) die an universalen göttlichen Gesetzen ausgerichtete Lebensführung der Wiedergeborenen in einer *jurisprudencia divina* behandelt, und als Leitunterscheidung nicht

etwa die von „Gesetz und Evangelium“, sondern von „Natur und Gnade“ anwendet (Budde 1727, 26–43). Anders als bei Melanchthon ist es nur die *materielle* Entsprechung des Naturrechts und des Dekalogs, die hier nötig ist; Buddes Definition des philosophisch und theologisch gleichermaßen gültigen Oberbegriffs der *lex divina* rekuriert dann auch nicht auf Melanchthon, sondern auf Hugo Grotius und Samuel Pufendorf (Budde 1727, 345–363).

Budde repräsentiert die Zeit, in der die Nachwirkung Melanchthons zur historischen in dem Sinne wurde, dass die normativen Ansprüche seiner Theologie nicht fallweise (wie bei Luther), sondern durchweg individualisiert und kontextualisiert, mithin historisch relativiert wurden. Buddes *Institutiones theologiae dogmaticae* (1723) nennen Melanchthon zwei Mal: Er sei des Synergismus beschuldigt worden; in der Abendmahlsfrage schwankend habe er sich ausweislich der (eigenmächtig) veränderten CA den Dissidenten zugeneigt; beide Male habe die FC den richtigen Mittelweg zwischen den (calvinistischen und tridentinischen) Extremen festgelegt. Diese konkordienlutherische Kritik an Melanchthon referierte auch die das theologische Gedächtnis lange prägende *Isagoge historico-theologica* (1727, 21730), aber im Rahmen der Behandlung seiner Schriften, aufgeteilt auf die theologischen Disziplinen, als Daten der *historia litteraria* und als Debatten ihrer literarischen Akteure. In der „thetischen“ („dogmatischen“, „systematischen“) Theologie verteidigt Budde (gegen pietistische Zeitgenossen) Melanchthons Überzeugung, dass die methodisch-systematische Bearbeitung des theologischen Wissens, also seine *Loci theologici*, für die theologische Ausbildung nötig seien, auch wenn sie dann mit scholastisch-metaphysischen Subtilitäten wieder verdunkelt wurden und erst jetzt(!) wieder ihre ursprüngliche Gestalt annähmen. So erscheint Melanchthon wie in der philosophischen so auch in der theologischen Genealogie als Erneuerer der *bonae literae* (und als Verfasser des Nachrufs auf Luther 1546), wogegen die *emendatio ecclesiae* einzig(!) Luther zugerechnet wird (Budde 1730, 343–362. 836–853; vgl. von Seckendorff 1688; pietistisch-antiaristotelisch Zierold 1700; Stieber 1712). Man kann daher sagen, dass die Theologie nunmehr „Melanchthons Randständigkeit dogmenhistorisch kompensierte“ (Schneider: Frank/Köpf 2003, 111–131, zit. 117).

Literatur

- Alexander, Werner. 1993. *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart.
- Althaus, Paul. (1914) 1967. *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*. (Leipzig) Darmstadt.
- Appold, Kenneth G. 1998. *Abraham Calov's Doctrine of „Vocatio“ and its Systematic Context*. BHT 103. Tübingen.
- Appold, Kenneth G. 2004. *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*. Tübingen.
- Asche, Matthias et al. 2015. *Die Leucorea zur Zeit des späten Melanchthon. Institutionen und Formen gelehrter Bildung um 1550*. Leipzig.

- Bach, Oliver 2014. *Zwischen Heilsgeschichte und säkularer Jurisprudenz. Politische Theologie in den Trauerspielen des Andreas Gryphius*. Berlin/Boston.
- Bauer, Barbara, Hg. 2000. *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527–1627)*, 2 Bde. Marburg.
- Beyer, Michael und Günther Wartenberg, Hg. 1996. *Humanismus und Wittenberger Reformation*. Leipzig.
- Blum, Paul R. 2003. „Zur Monadologie der Geistesgeschichte. Die Bedeutung Philipp Melanchthons für Wilhelm Dilthey.“ In *Melanchthon und die Neuzeit*. MSB 7, hg.v. Günter Frank und Ulrich Köpf, 187–200. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Böttigheimer, Christoph. 1996. *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt*. Münster.
- Brennecke, Hanns Christof, Dirk Niefanger und Werner W. Schnabel, Hg. 2011. *Akademie und Universität Altdorf*. Köln/Weimar/Wien.
- Brosseder, Claudia. 2004. *Im Bann der Sterne: Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*. Berlin.
- Brucker, Johann Jakob. 1743. *Historia critica Philosophiae*. 4.1. Leipzig.
- Budde, Johann Franz. (1703) 2006. *Elementa Philosophiae instrumentalis seu Institutionum Philosophiae eclecticae tom. I*. (Halle) Hildesheim.
- Budde, Johann Franz. (1727) 2007. *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae*. (Leipzig) Hildesheim.
- Budde, Johann Franz. (1730) 1999. *Isagoge historico-theologica ad Theologiam universam singulasque eius partes*. (Leipzig) Hildesheim.
- Büttgen, Philippe et al. 2009. *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes*. Wolfenbütteler Forschungen 123. Wiesbaden.
- Castan, Joachim. 1999. *Hochschulwesen und reformierte Konfessionalisierung. Das Gymnasium Illustre des Fürstentums Anhalt in Zerbst 1582–1652*. Halle/Saale.
- Cohen, Hendrik Floris. 1994. *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*. Chicago/London.
- De Angelis, Simone. 2010. *Anthropologien: Genese und Konfiguration einer Wissenschaft vom Menschen in der Frühen Neuzeit*. Berlin.
- Dingel, Irene und Armin Kohnle, Hg. 2011. *Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*. LStRLO 13. Leipzig.
- Dingel, Irene und Günter Wartenberg, Hg. 2002. *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502–1602*. LStRLO 5. Leipzig.
- Dingel, Irene. 1996. *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*. QFRG 96. Gütersloh.
- Dreizel, Horst. 2009. „Von Melanchthon zu Pufendorf. Versuch über Typen und Entwicklungen der philosophischen Ethik im protestantischen Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung.“ In *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650*, hg.v. Martin Mulsow, 321–398. Tübingen.
- Elert, Werner. 1931. *Morphologie des Luthertums*. Bd. I. München.
- Elert, Werner. 1948 (1967): „Gesetz und Evangelium.“ In *Ein Lehrer der Kirche. Kirchlich-theologische Aufsätze und Vorträge von Werner Elert*, hg. von Max Keller-Hüschemenger, 51–75. Berlin/Hamburg.
- Feingold, Mordechai, Joseph S. Freedman und Wolfgang Rother, Hg. 2001. *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*. Basel.
- Frank, Günter. 1995. *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560)*. EthSt 67. Leipzig.
- Frank, Günter und Stefan Rhein, Hg. 1998. *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*. MSB 4. Sigmaringen.
- Frank, Günter, Hg. 2000. *Der Theologe Melanchthon*. MSB 5. Berlin/Boston.

- Frank, Günter. 2003a. *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur Frühen Neuzeit*. Quaestiones 13. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Frank, Günter und Ulrich Köpf, Hg. 2003. *Melanchthon und die Neuzeit*. MSB 7. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Frank, Günter und Sebastian Lalla, Hg. 2003. *Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Fragmenta Melanchthoniana 1. Ubstadt-Weiher.
- Frank, Günter und Herman J. Selderhuis, Hg. 2005. *Melanchthon und der Calvinismus*. MSB 9. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Frank, Günter und Andreas Speer, Hg. 2007. *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung?* Wolfenbütteler Forschungen 115. Wiesbaden.
- Frank, Günter und Stephan Meier-Oeser, Hg. 2011. *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*. MSB 11. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Frank, Günter und Felix Mundt, Hg. 2012. *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin/Boston.
- Frank, Günter. 2017b. *Topik als Methode der Dogmatik. Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit*. ThBT 179. Berlin/Boston.
- Friedrich, Arnd. 2000. „Die Bildungspolitik Landgraf Moritz des Gelehrten zwischen Melanchthonianismus und Ramismus.“ In *Landgraf Moritz der Gelehrte. Ein Calvinist zwischen Politik und Wissenschaft*, hg.v. Gerhard Menk, 159–172. Marburg.
- Friedrich, Markus. 2004. *Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkung auf das Luthertum um 1600*. Göttingen.
- Gaab, Hans. 2011. *Der Altdorfer Mathematik- und Physikdozent Abdias Trew. Astronom, Astrologe, Kalendermacher und Theologe*. Acta Historica Astronomiae 42. Frankfurt a. M.
- Gerhard, Johann. (1610) 2007. *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione*. Lateinisch-deutsch, hg. v. Johann Anselm Steiger. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Grafton, Anthony. 1999. *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*. Cambridge/London.
- Grell, Ole Peter. 2014. „The Significance of the Reformation for Natural Philosophy, Medicine, and Astronomy.“ In *Spurenlese. Wirkungen der Reformation auf Wissenschaft und Bildung, Universität und Schule*. LStRLO 22, hg. von der Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 193–208. Leipzig.
- Greyertz, Kaspar von et al., Hg. 2010. *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert*. SVRG 210. Gütersloh.
- Groh, Dieter. 2003. *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*. Frankfurt a. M.
- Hammerstein, Notker und August Buck, Hg. 1996. *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*. Bd. I: *Das 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe*. München.
- Holzhey, Helmut und Wilhelm Schmidt-Biggemann. 2001. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 17. Jahrhundert, Bd. 4. Basel.
- Huber-Rebenich, Gerlinde. Hg. 2012. *Lehren und Lernen im Zeitalter der Reformation*. SMHR 68. Tübingen.
- Hütter, Leonhard. (1610) 2006. *Compendium Locorum Theologicorum ex Scripturis Sacris et Libro Concordiae*. Lateinisch-deutsch-englisch, hg.v. Johann Anselm Steiger. Doctrina et Pietas II, 3. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Kaufmann, Thomas. 1997. *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*. QFRG 64. Gütersloh.

- Keßler, Eckhard. 2002. „Logica Universalis und Hermeneutica Universalis.“ In *La presenza dell'Aristotelismo Padovano nella filosofia della prima modernità*, hg. v. Gregorio Piaia, 133–171. Rom/Padua.
- Koch, Uwe. Hg. 2002. *Zwischen Katheder, Thron und Kerker. Leben und Werk des Humanisten Caspar Peucer 1525–1602*. Bautzen.
- Kordes, Uwe. 1999. *Wolfgang Ratke (Ratichius, 1571–1635). Gesellschaft, Religiosität und Gelehrsamkeit im frühen 17. Jahrhundert*. Beihefte zum Euphorion 34. Heidelberg.
- Lamanna, Marco. 2013. *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547–1628)*. Hildesheim.
- Leinsle, Ulrich G. 1985. *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*. Augsburg.
- Leinsle, Ulrich G. 1988. *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*. Augsburg.
- Leinsle, Ulrich G. 1995. *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn/München.
- Leonhardt, Jürgen, Hg. 1997. *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts*. Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft 1. Rostock.
- Leube, Hans. 1928 (1966). *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*. Leipzig (Aalen).
- Lewalter, Ernst. (1935) 1967. *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. (Hamburg) Darmstadt.
- Lück, Heiner und Heinrich de Wall, Hg. 2006. *Wittenberg. Ein Zentrum europäischer Rechtsgeschichte und Rechtskultur*. Köln/Weimar/Wien.
- Mährle, Wolfgang. 2011. „Die Hohe Schule in Altdorf und die europäische res publica litteraria Im Zeitalter des Späthumanismus.“ In *Akademie und Universität Altdorf*, hg. v. Hanns Christof Brennecke, Dirk Niefanger und Werner W. Schnabel, 29–49. Köln/Weimar/Wien.
- Matthias, Markus. 2004. *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550–1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur*. LStRLO 4. Leipzig.
- Mayer, Johann Friedrich. 1695. *Nimiam lenitatem Philippi Melanchthonis haereses promoventem propriamque prodentem*. Kiel.
- Moltmann, Jürgen. 1958. *Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen*. Bremen.
- Mulsow, Martin, Hg. 2009. *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*. Tübingen.
- Neumann, Hanns-Peter. 2004. *Natura sagax – Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts*. Tübingen.
- Nieden, Marcel. 2006. *Die Erfindung des Theologen. Wittenberg Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung*. Tübingen.
- Oestmann, Günther, H. Darrel Rutkin und Kocku von Stuckrad, Hg. 2005. *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*. Berlin/New York.
- Petersen, Peter. (1921) 1964. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. (Leipzig) Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Pohlig, Matthias. 2007. *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*. Tübingen.
- Rieger, Reinhold. 2003. „Ernst Troeltsch und Melanchthon.“ In *Melanchthon und die Neuzeit*. MSB 7, hg. v. Günter Frank und Ulrich Köpf, 167–186. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Rublack, Hans-Christoph, Hg. 1992. *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. SVRG 197. Gütersloh.
- Salatowsky, Sascha. 2006a. *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. BSPH 43. Amsterdam/Philadelphia.
- Salatowsky, Sascha. 2006b. „Dic cur hic? Die philosophische Ethik der Lutheraner im frühen 17. Jahrhundert.“ *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 11: 103–158.

- Scattola, Merio. 1999. *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ‚ius naturae‘ im 16. Jahrhundert*. Frühe Neuzeit 52. Tübingen.
- Scheible, Heinz, Hg. 1997b. *Melanchthon in seinen Schülern*. Wolfenbütteler Forschungen 73. Wiesbaden.
- Schilling, Heinz, Hg. 1986. *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*. Gütersloh.
- Schindling, Anton. 1977. *Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt – Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538 bis 1621*. Wiesbaden.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm und Friedrich Vollhardt, Hg. 2017. *Ideengeschichte um 1600*. Problemata 158. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. 1983. *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. 2007. *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit*. Göttingen.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm und Friedrich Vollhardt, Hg. 2017. *Ideengeschichte um 1600*. Problemata 158. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Sdzuj, Reimund 1997. *Historische Studien zu Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*. Würzburg.
- Seckendorff, Veit Ludwig v. 1688. *Commentarius historicus et apologeticus de Lutherismo, sive de reformatione reigionis, ductu D. Martini Lutheri [...]*. Gotha.
- Seifert, Arno. 1990. *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte: Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*. Köln et al.
- Selderhuis, Herman J., Hg. 2015. *A Companion to Reformed Orthodoxy*. Leiden/Boston.
- Selderhuis, Herman J., Martin Leiner, Volker Leppin, Hg. 2013. *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*. Reformed Historical Theology 23. Göttingen.
- Slenczka, Ruth. 2016. „Symbolische Kommunikation durch und mit Bildnissen: Die Geschichte der Zerstörung des Melanchthonporträts in der Wittenberger Schlosskirche 1596 (?)“ ARG 107: 329–341.
- Steiger, Johann Anselm. 2005. *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*. Leiden.
- Stieber, Georg Friedrich. 1712. *Historia theologiae dogmaticae, Lutheri et Melanchthonis opera restauratae*. Güstrow.
- Sträter, Udo, Hg. 1999. *Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus*. Themata Leucoriana 5. Wittenberg.
- Strohm, Christoph, Joseph S. Freedman und Herman J. Selderhuis, Hg. 2006. *Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert*. SMHR 31. Tübingen.
- Strohm, Christoph. 1996. *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambert Danaeus*. AKG 65. Berlin/New York.
- Strohm, Christoph. 2001. „Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus.“ In *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, hg. v. Johanna Loehr, 433–455. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Troeltsch, Ernst. 1891. *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*. Göttingen.
- Walch, Johann Georg. 1733. *Philosophisches Lexicon*. Leipzig.
- Wallmann, Johannes. 1961. *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*. Tübingen.
- Wallmann, Johannes. 2008. „Das Melanchthonbild im kirchlichen und radikalen Pietismus.“ (1999) In: ders. *Pietismusstudien*. Gesammelte Aufsätze II, 168–181. Tübingen.

- Wartenberg, Günther, Hg. 1999. *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert*. Leipzig.
- Weber, Hans Emil. 1907. *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*. Leipzig.
- Weber, Hans Emil. (I 1937 II/1 1940, II 1951) ²1966. *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*. 2 Bde. in 3 Teilen. (Gütersloh) Darmstadt.
- Wenz, Gunther. 1998. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*. Bd. 2. Berlin/New York.
- Witt, Christian V. 2011. *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit*. BHT 163. Tübingen.
- Wollgast, Siegfried. 1988. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*. Berlin.
- Wundt, Max. (1939) 1992. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. (Tübingen) Hildesheim.
- Zierold, Johann Wilhelm. 1700. *Einleitung zur gründlichen Kirche-Historie mit der Historia philosophica verknüpft*. Leipzig.