

Jennifer
Wasmuth

Philipp Melanchthon als Theologe der Ökumene¹

Einleitung

Um das Thema „Philipp Melanchthon als Theologe der Ökumene“ in einer Weise zu entfalten, dass Melanchthons Ansatz Genüge getan wird, bedürfte es einer Darstellung seines gesamten theologischen und kirchlichen Schaffens. Denn die Ökumene gehörte für Melanchthon, der 1518 zunächst als Philologe nach Wittenberg berufen worden war, doch schon bald darauf neben Martin Luther zu der entscheidenden Figur in den Bestrebungen um eine kirchliche Reform werden sollte, zu den zentralen Motiven seines theologischen Werkes wie auch seiner kirchlichen Tätigkeit.

Eine solche Darstellung kann hier nicht geboten werden. Um sich dem Thema anzunähern, sollen im Folgenden jedoch zwei Thesen vorgestellt und kurz erläutert werden, die den Rahmen aufzeigen, in dem sich Melanchthon als Theologe der Ökumene bewegte – Thesen, die bisherige Forschungsergebnisse teilweise zusammenfassen, teilweise jedoch auch deutlich modifizieren.

Die erste These ist – wenn man so möchte – von formaler Art:² Sie behauptet, dass als eine entscheidende Triebfeder für Melanchthons gesamtes theologisches Nachdenken der im „Nicaenum“ bekannte Artikel zur „una,

1 Referat auf der Tagung „Von Luther zu Melanchthon“ am 28. Februar 2018 in Lutherstadt Wittenberg.

2 Die klassische, auf August Twisten (1789–1876) zurückgehende Unterscheidung zwischen „Formalprinzip“ als der Lehre von der Schrift und „Materialprinzip“ als Rechtfertigungslehre bleibt davon unberührt, zu der Unterscheidung vgl. Fischer, Hermann/Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Protestantismus, in: TRE 27 (1997), 542–580.

sancta, catholica et apostolica ecclesia“³, zur „einen, heiligen, katholischen/allgemeinen und apostolischen Kirche“ anzusehen ist.

Die zweite These ist demgegenüber von materialer Art: Sie qualifiziert als Melanchthons entscheidende ökumenische Bezugsgröße jene Kirche, mit der die Gemeinschaft schließlich zerbrach. Oder anders: Sie geht davon aus, dass die Ökumene, die Melanchthon in den Blick genommen hat, die Ökumene „westlicher“ Tradition war, dass hingegen die Ökumene „östlicher“ Tradition für Melanchthon ein Grenzphänomen geblieben ist.

Melanchthons Bekenntnis zur Ökumene

Die sich in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelnde ökumenische Bewegung hat u. a. auch zu einem Wandel des Melanchthonbildes beigetragen. Während Melanchthon im Kontrast zu dem auf dem Wormser Reichstag 1521 standhaft für die evangelische Sache eintretenden Luther oft als zu nachgiebig charakterisiert wurde, im Rückgriff auf eine Formulierung Luthers als ein „Leisetreter“⁴, wird er nunmehr als ein „Wegbereiter für die Ökumene“⁵ entdeckt und insbesondere auch von römisch-katholischer Seite aufgrund seiner bleibenden Verhandlungsbereitschaft als „Ökumeniker“⁶, ja als „größte ökumenische Gestalt der Reformationszeit“⁷ gewürdigt.

Sein „ökumenisches Engagement“ wird dabei auf unterschiedliche Motive zurückgeführt. Dazu gehören seine irenische Grundhaltung, die Melanchthon schon früh angesichts seines an Kriegsverletzungen leidenden und daran schließlich auch sterbenden Vaters ausgebildet habe,⁸ seine bald nach

3 Im Griechischen: εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.

4 Luther hatte in einem Brief an den Kurfürsten Johann von Sachsen vom 15. Mai 1530, in dem er zu einem Entwurf der „Confessio Augustana“ Stellung genommen hatte, geschrieben, dass der Text „gefelleet mir fast wol, weis nichts daran zu bessern noch endern, Wurde sich auch nicht schicken. Denn ich so sanfft und leise nicht treten kann“ (WABr Nr. 1568).

5 So der Untertitel des von Jörg Haustein herausgegebenen Sammelbandes: Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997 (= Bensheimer Hefte 82).

6 So Smolinsky, Heribert: Melanchthon und die Ökumene, in: Schwendemann, Werner (Hg.): Philipp Melanchthon 1497–1997. Die bunte Seite der Reformation. Das Freiburger Melanchthon-Projekt, Münster 1997, 129–144.

7 So Günter Frank in dem von ihm herausgegebenen Handbuch: Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen, Berlin/Boston 2017, 767.

8 Vgl. Jung, Martin H.: Philipp Melanchthon und seine Zeit, Göttingen 2010, 9–11.

seiner Berufung nach Wittenberg erfolgte Einbindung in die Kirchenpolitik des Kurfürstentums Sachsen⁹ sowie seine humanistische, auf rationale Verständigung ausgerichtete Gesinnung.¹⁰

Waren diese Motive für Melanchthon leitend, so scheinen sie gleichwohl im Blick auf Aussagen, die von Melanchthon selbst stammen, aber auch im Blick auf sein Gesamtwerk von eher sekundärer Bedeutung zu sein. Hier nämlich zeigt sich, dass für Melanchthon hauptsächlich ein *theologisches* Motiv von Bedeutung war: eben jenes Bekenntnis zur „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“, zur „einen, heiligen, katholischen/allgemeinen und apostolischen Kirche“.

Die zentrale Bedeutung dieses Motives für Melanchthon mag vielleicht überraschen. So hat der Erlanger Theologe Reinhard Slenczka als ekklesiologisches Fundamentalproblem der Ökumene die „Entscheidung“ bestimmt, „ob die Einheit der Kirche Kriterium für die Wahrheit der Kirche ist, oder ob die Wahrheit Kriterium der Einheit ist“¹¹. Mit gutem Grund hat er argumentiert, dass die Reformatoren und so auch Melanchthon die zweite Auffassung vertreten hätten: dass also die Wahrheit Kriterium der Einheit ist, dass die Einheit der Kirche deshalb immer an dem Kriterium der Wahrheit zu messen ist, dass, reformatorisch gesprochen, das Wort Gottes der Heiligen Schrift Grundlage und zugleich Grenze geistlicher Vollmacht in der Kirche ist.

Demnach besitzt die Einheit für Melanchthon also nur eine nachgeordnete Bedeutung, was in Hinblick auf die organisatorische und administrative

9 Vgl. Scheible, Heinz: Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 57–85.

10 Vgl. dazu Kuroпка, Nicole: Melanchthon, Tübingen 2010, die mit Recht betont, dass Melanchthon davon überzeugt war, dass die Sprache und die Vernunft unter Mitwirkung des Heiligen Geistes den Schlüssel zum Verständnis der Schrift darstellen: „Ab Mitte der zwanziger Jahre formulierte Melanchthon den Standpunkt, ein wissenschaftlich abgesichertes Gespräch auf biblischer Basis werde eine Klärung der Konflikte bringen und somit die Einheit der Kirche sichern. Dabei setzte er seine Hoffnungen ganz konkret auf das Zustandekommen eines Religionsgespräches, bei dem alle Parteien an einen Tisch kommen, die zentralen Themen wie Rechtfertigung oder Abendmahl erörtern und klären sollten und somit der unerträgliche Streit in der Kirche ein Ende finden würde. [...] So präsentierte sich Melanchthon gesprächsoffen und suchte in Briefen und wissenschaftlichen Erörterungen den Meinungsaustausch mit römischen Humanisten wie Hermann von Neuenahr oder Johannes Caesarius (1468–1550). [...] Sein Wille zum Dialog war getragen von der Überzeugung, dass eine vernünftige Sachanalyse auf biblischem Fundament, frei jeglicher Streitsucht, die beteiligten Parteien gemeinsam zur Wahrheit führen werde“ (85 f).

11 Slenczka, Reinhard: Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: Haustein (s. Anm. 5), 98–120, hier 104.

Einheit der Kirche sicherlich zutrifft. So war es insbesondere Melanchthon, der sich für den Aufbau eines neuen, am „*verbum Dei*“ orientierten Kirchenwesens eingesetzt hat. Andererseits gehörte für Melanchthon zur „Wahrheit“ oder, wovon Melanchthon bevorzugt spricht, zu der „wahren Lehre“, der „*vera doctrina*“, die „Einheit der Kirche“, die „*una ecclesia*“, unmittelbar dazu. „Einheit“ blieb für ihn also aufgegeben, auch wenn oder gerade wenn sie zerbricht.

Zu einem eigenen Thema wurde die Frage der Einheit für Melanchthon deshalb auch erst im Zuge des Augsburger Reichstages von 1530. In seinen frühen, wirkungsgeschichtlich bedeutsamen „*Loci communes*“ von 1521, in denen die aus dem Römerbrief des Paulus gewonnenen Begriffe „Sünde“, „Gesetz“ und „Gnade“ im Zentrum stehen, kommt die Frage noch nicht vor. Gleiches gilt für die Visitationsschriften, die 1527 („*Articuli, de quibus egerunt visitatores in regione Saxonae*“) und 1528 („Unterricht der Visitatoren“) entstanden sind.

Greifbar wird das Thema jedoch kurz vor und dann vor allem auch während der Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag. Der norwegische Theologe Ragnar Andersen hat in seiner Schrift „*Concordia Ecclesiae*“¹² minutiös die Spannung herausgearbeitet, die für Melanchthon zwischen einem, wie es Andersen nennt, „*reconciliation project*“ und einem „*confession project*“ bestanden hat: der Absicht einerseits, unter der vorausgesetzten Einheit in der Lehre durch die Konzentration auf kirchliche Missbräuche eine Versöhnung der konfligierenden Parteien herbeizuführen,¹³ und der Absicht andererseits, das reformatorische Bekenntnis gegenüber der päpstlichen Kirche ohne jedes Zugeständnis zu behaupten. Für das „*reconciliation project*“ stehen dabei die von dem Kurfürsten Johann von Sachsen (1525–1532) in Auftrag gegebenen sog. „Torgauer Artikel“, aber auch noch die um die Lehrartikel ergänzte „*Confessio Augustana*“ in der Deutung, die Melanchthon ihr in den Zwischenstücken gegeben hat,¹⁴ für das „*confession project*“ hingegen die „*Confessio Augustana*“, wie sie schließlich nach den

12 Andersen, Ragnar: *Concordia Ecclesiae. An Inquiry into Tension and Coherence in Philipp Melanchthon's Theology and Efforts for Ecclesiastical Unity, especially in 1527–1530*, Münster/Zürich 2016 (= Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 21).

13 Um den Frieden der Kirche und des Reiches zu wahren, sind die „Protestanten“ zur Unterordnung unter die bischöfliche Jurisdiktion bereit, wenn der Laienkelch, die Priesterehe und die Reform der Messe zugestanden würden.

14 Vgl. Andersen, *Concordia Ecclesiae*, 190–193.

gescheiterten Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag als maßgeblicher Bekenntnistext in den lutherischen Kirchen rezipiert worden ist.

Das Problem kirchlicher Einheit war mit der Durchsetzung des „confession project“ aber nicht etwa obsolet geworden, es stellte sich erst recht und noch verschärft. Denn jetzt musste der Nachweis geführt werden, dass trotz eines offensichtlichen Bruches kirchlicher Einheit der im Nicaenum bekannte Grundsatz kirchlicher Einheit jedenfalls nicht durch die reformatorische Lehre gefährdet war, ja, dass eigentlich erst durch diese wahre kirchliche Einheit wieder möglich geworden ist. Und so heißt es in der Vorrede der Apologie zur „Confessio Augustana“, die die entschiedene Hinwendung Melanchthons zu dem Thema kirchlicher Einheit dokumentiert:

„Wir haben warlich nicht lust odder freud an uneinigkeit. Auch sind wir nicht gar so stock- odder steinhart, das wir unser fahr nicht bedencken [...] Aber wir wissen die öffentlichen, Göttlichen warheit, ohne wilche die kirche Christi nicht kan sein odder bleiben, und das ewig, heilig wort des Evangelii nicht zu verleugnen odder zu verwerfen. [...]

Denn es können die widdersacher selbs nicht vorneinen, noch leugnen, das viele und die hohesten, nötigsten Artikel der Christlichen lere, ohne welche die Christliche kirch sampt der gantzen Christlichen lere und namen würden vergessen und untergehen, durch die unsern widder an tag bracht sein. [...]

Und du, Herre Jhesu Christ, dein heiliges Evangelium, dein sache ist es, wollest ansehen so manch betrübt hertz und gewissen und dein Kirchen und heufflin, die vom Teuffel, angst und not leiden, erhalten und stercken deine warheit. Mache zuschanden alle heucheley und lügen und gib also fride und einigkeit, das dein ehre fürgehe und dein reich wider alle porten der helle krefftig ohne unterlas wachse und zuneme.“¹⁵

In den dem Augsburger Reichstag folgenden Jahren sind eine Reihe wichtiger Arbeiten Melanchthons erschienen, die sich als Entfaltung des hier formulierten Grundanliegens verstehen lassen: dass die reformatorische Lehre auf dem „heilig wort des Evangelii“ fußt, auf der „Göttlichen wahrheit, ohne wilche die kirche Christi nicht kan sein odder bleiben“, dass es zum Bruch mit der Kirche Roms gerade um der Kirche Christi willen kommen musste,

15 BSLK.N 240,29–242,29, vgl. auch BSLK.N 240,8–15: „Ich hab mich bisher, soviel mir möglich gewesen, geflissen, von Christlicher lehr nach gewonlicher weis zu reden und zu handeln, damit man mit der zeit deste leichtlicher zusammenrücken und sich vergleichen könde [...]. Die widdersacher handeln aber diese sache dargegen also unfreundlich, das sie sich gnug mercken lassen, das sie wider warheit noch einigkeit suchen, sondern allein unser blut zu sauffen [wünschen].“

dass es deshalb aber auch die reformatorische Kirche ist, die in Einheit mit der wahrhaft katholischen Kirche steht.¹⁶

Zu diesen Arbeiten gehören die „Loci“-Ausgaben der „secunda“ und „tertia aetas“, die sich signifikant von den „Loci“ von 1521 unterscheiden. Das zeigt sich nicht nur daran, dass die späteren „Loci“ mit einer Darlegung eben jener „loci“ beginnen, die Melanchthon in seinen „Loci“ von 1521 bewusst ausgeklammert hatte: den „loci“ zur Gottes- und Schöpfungslehre. Vielmehr wählt er auch insofern eine andere Vorgehensweise, als er die „articuli fidei“, die „Artikel des Glaubens“, als Gliederungsprinzip zugrunde legt. Wie er dazu in seinen „Loci“ ausdrücklich schreibt, will er eine Erläuterung der kirchlichen Dogmen bieten. Es gehe ihm gerade nicht darum, neue Lehren hervorzubringen,¹⁷ sondern dem Konsens der alten und reineren Kirche zu folgen.¹⁸ In dezidiertem Antithese zum Vorwurf seiner theologischen Gegner stellt er deshalb die Übereinstimmung der reformatorischen Lehre mit dem „consensus ecclesiae catholicae“ heraus, wie er sich für Melanchthon in den altkirchlichen Bekenntnissen des Apostolicum, des Nicaenum und des Athanasianum niedergeschlagen hat. In der Vorrede zu den „Heubartikeln

16 Ähnlich, wenn auch mit anderer Wertung: Ritschl, Albrecht: Die Entstehung der lutherischen Kirche, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./Leipzig 1893, 170–233.

17 Vgl. dazu das an die „erbar und tugentsam Frau Anna“, gemeint ist Anna Camera-rius, gerichtete Widmungsschreiben zu den „Heubartikeln“ von 1553: „Und sollen der Propheten und Aposteln schrifftten und die Symbola der born und quell und der grund des glaubens sein und bleiben zu allen zeiten. [...] *Denn rechte Lere tichten nicht neue oder besondere Lere von Gott, sondern bleiben stracks in dem einigen verstand, wie sich Gott durch diese Reden geoffenbart hat, die in der Propheten und Aposteln schrifftten und in den Symbolis gefasset sind.* Und ist das gantze Predigampt, das Gott geordnet hat in öffentlichen versamlungen, auch das schreiben, nicht anders denn der Propheten und Aposteln schrifftten und die Symbola dem Volck für lesen oder sprechen und dabey eine erinnerung thuen – wie eine Grammatica –, was der sprache wahrhaftiger verstand sey, was Gott genennet ist, was erschaffene ding sind, was diese namen: Leib, Geist, Person, Gesetz, Sünde, Evangelium, Verheissung, Glaube, Gnade, Gerech werden, Gottesdienst etc. bedeuten“ (in: Melanchthon, Philipp: Heubartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici, hg. v. Ralf Jenett/Johannes Schilling, Leipzig 2002, 77,8–24 – Hervorhebung durch jw).

18 Vgl. CR 21,343f: „Haec eo commemoravi, ut constet nos non comminisci novas opiniones, sed veteris ac purioris Ecclesiae consensum sequi, id quod alias saepe ostendimus. [...] Quare nunc quidem hanc Lucubrationem piis scholasticis inscripsi, ut eos admoneam, ut haec Ecclesiae pericula prospicientes, se diligentius ad sinceræ doctrinae conservationem praeparent.“

Christlicher Lere“, einer auf Melanchthon selbst zurückgehenden deutschen Fassung der „Loci“ aus dem Jahre 1553, heißt es entsprechend dazu:

„Und nach dem die kirche zur Apostel zeit die heubtstuck christlicher lahr in das Symbolum Apostolorum gefasßt hatt und ist ernach im Symbolo Niceno und Athanasii des vorigen Symboli warhafftige erklerung treulich gemacht worden, will ich im anfang hie meine ewige bekantnus mit warhafftigem herten setzen, das ich wahrhafftiglich alle artikel, in den selbigen Symbolis gefasßt, gleube und alß gottliche warheit anneme und mit gottes gnaden ewiglich also halden wolle, und sage dabey, das alle engeln und menschen die selbigen Symbola mit warhafftigem glauben an zu nemen schuldig sind. Ich will auch nach ordnung der Artikeln in den selbigen Symbolis die heubtstuck in diesem Buch ordnen und nacheinander, so viel mir gott gnad gibet, erkleren und will kheine besondere opinion oder fantasye tichten, sondern will in rechter treue die lehr in allen artikeln erzelen, wie sie in gemein von gelarten und gotforchtigen predic[anten] eintrechtlich mit der Confession, welche durch unsere kirchen zu Ausgburg im 1530. iar uberantwort ist, geprediget, verstanden und erkleret wirt, und bitte gott, ehr woll dise kirchen in diser seiner warhafftigen lahr eintrechtig in ewikeit erhalten. Amen.“¹⁹

Ähnlich lautende Aussagen finden sich in Melanchthons ekklesiologischer Grundschrift „De ecclesia et de autoritate verbi Dei“ aus dem Jahre 1539.²⁰ Die in den vierziger und fünfziger Jahren gehaltenen Vorlesungen zum Nicaenum sind ebenfalls klar erkennbar von dem Bestreben bestimmt, den Nachweis der „Katholizität“ der reformatorischen Lehre zu führen.²¹ Aber auch in vielen anderen Schriften Melanchthons tritt dieses Anliegen offen zutage, etwa in den von ihm verfassten Statuten der Wittenberger Universität, in Kirchenordnungen (wie vor allem der Kirchenordnung von Mecklenburg von 1553), in aus den fünfziger Jahren stammenden Bekenntnisschriften (wie dem „Frankfurter Rezess“ von 1558) und diversen „Responsiones“, Antwortschreiben, in denen Melanchthon die reformatorische Lehre gegenüber theologischen Gegnern wie Friedrich Staphylus (1512–1564) verteidigt hat.

Besonders gut wird dieses Anliegen schließlich in dem im Jahre 1560 erschienenen sog. „Corpus Doctrinae Christianae“ dokumentiert, einer Sammlung normativer Lehrschriften, die Melanchthon selbst zusammengestellt und mit einem Vorwort versehen hat. Diese Sammlung beginnt mit den altkirchlichen Bekenntnistexten des Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, und

19 Melanchthon, Heubartikel, 84,3–19 (s. Anm. 17).

20 Vgl. MStA² 1,323–386.

21 Vgl. CR 23,197–346 u. 355–584.

über das Vorwort, in dem Melanchthon breit die Konfliktgeschichte mit den „Baepstlichen Luegenchristen“²² thematisiert, macht er klar, dass er mit dieser Sammlung noch einmal ein zusammenfassendes, ausführliches Bekenntnis gegen die „abgöttische papistische Lehre“ verbindet: dass es im Unterschied zu der Papstkirche die reformatorischen Kirchen sind, die der „Lehre Gottes“, der „doctrina Dei“, folgen, und dass es deshalb auch die reformatorischen Kirchen sind, die sich in Übereinstimmung mit der „wahren Kirche Gottes“, der „vera Ecclesia Dei“, befinden.

Melanchthons Verständnis von Ökumene

Die seit den dreißiger Jahren erschienenen Schriften zeigen, dass bei Melanchthon „Ökumene“ im Sinne des Bekenntnisses zur „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“ insgesamt einen breiten Raum einnimmt. Dieser Bekenntnissatz stellt einen zentralen Aspekt seines theologischen Denkens dar; wenn Melanchthon von „Kirche“ spricht, so hat er immer die wahrhaft katholische Kirche im Blick.

Verfolgt man allerdings genauer, wie Melanchthon über diese wahrhaft katholische Kirche gesprochen und was er darunter im Einzelnen verstanden hat, so wird deutlich, dass Melanchthon faktisch nicht die gesamte Ökumene im Blick hatte, sondern im Grunde nur die Ökumene in „westlicher“, lateinischer Tradition. Einige Beispiele mögen das erläutern.

Nehmen wir zuerst noch einmal die „Apologie“ der „Confessio Augustana“: In der „Apologie“ erfolgt wiederholt eine Bezugnahme auf die liturgische Ordnung der byzantinischen Kirche. In Art. 10 „Vom Abendmahl“ wird so auf den „Griechen Canon“ verwiesen,²³ in Art. 22 wird im Zusammenhang mit der Ablehnung der Sakramentsausteilung in nur einer Gestalt²⁴ und in Art. 24 im Zusammenhang mit der Ablehnung von Privatmessen mit der

22 CR 9,930.

23 Vgl. BSLK.N 424,14 f: Hier wird die Übereinstimmung der reformatorischen mit der orthodoxen Lehre im Verständnis des Abendmahls in Hinblick auf die reale Gegenwart und den Empfang des Leibes und Blutes Christi herausgestellt.

24 Vgl. BSLK.N 580,36–582,1: Gegenüber der mittelalterlichen Praxis bei der Sakramentsausteilung in nur einer Gestalt (des Brots) wird darauf verwiesen, dass dem Einsetzungsbericht nach das Sakrament nicht allein für die Priester, sondern für die gesamte Gemeinde eingesetzt worden ist. Solcher Brauch aber werde „auch heutiges tages gehalten in der krichischen kirche, so ist er auch in den Latinischen oder Römisschen Kirchen gewesen“.

Praxis der „kriechischen kirche“ argumentiert.²⁵ Vergleichsweise ausführlich wird ebenfalls in Art. 24 unter Berufung auf die byzantinische Liturgie das Verständnis der Messe als satisfaktorisches Opfer kritisiert.

Dass Melanchthon überhaupt auf die byzantinische Liturgie Bezug genommen hat, ist nicht selbstverständlich und kann deshalb zunächst auch einmal, wie es beispielsweise der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz getan hat, als bemerkenswerte Öffnung hin zu den Ostkirchen gewürdigt werden.²⁶ Andererseits beschränken sich die Belege in der Apologie im Wesentlichen auf die genannten kurzen Verweise, und sie werden von Melanchthon mit einem klar erkennbaren Interesse angeführt: die eigene reformatorische Position soll im Rekurs auf einen gesamtchristlichen Konsens gegenüber den irrtümlichen Abweichungen auf päpstlicher Seite verteidigt werden. Die orthodoxe Auffassung ist dabei nicht immer zutreffend wiedergegeben. Das gilt insbesondere für Art. 24, wenn Melanchthon hier ausgerechnet das orthodoxe Verständnis der Eucharistie rein im Sinne eines Dankopfers in Anspruch nehmen will.²⁷

Ein anderes Beispiel: In der Erläuterung von These 1 habe ich zu zeigen versucht, welche Bedeutung die altkirchlichen Bekenntnisse für Melanchthon besessen haben. Unter diesen Bekenntnissen waren für Melanchthon – anders als für Luther – nicht das Apostolicum oder das Athanasianum und damit eindeutig „westliche Bekenntnisse“, sondern es war das Nicaenum das zentrale Bekenntnis. Die bereits erwähnte Vorlesung über das Nicaenum, die Melanchthon seit 1545 in das Curriculum der Theologischen Fakultät der Wittenberger Universität aufgenommen hatte, steht dafür paradigmatisch. Dabei war das Nicaenum für Melanchthon nicht nur ein Lehrsymbol, es hatte seine Bedeutung für ihn vielmehr weiterhin als gottesdienstliches, dann aber

25 BSLK.N 616,27–618,1: „Das wir aber nicht privatmessen, sondern alleine eine öffentliche Mess, wenn das volck mit Communicirt, halten, das ist nichts widder die gemein Christliche kirchen. Denn inn der Kriechischen kirchen werden bis auff diesen tag kein Privatmessen gehalten, sondern allein ein Messe, und dasselbige auff die Sontage und hohe feste; das ist alles ein anzeigung des alten brauchs der kirchen.“

26 Vgl. Benz, Ernst: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg/München 1952 (= Orbis academicus 3/1).

27 BSLK.N 658,29–660,2: „Und der Kriechisch Canon applicirt auch nicht die Messe als ein genugthuung für die todten, denn er applicirt sie zugleich fur alle Patriarchen, Propheten, Aposteln; daraus erscheinet, das die Kriechen auch als ein dancksagung opffern, nicht aber als ein satisfaction für die pein des fegfeuers. Denn es wird freilich nicht ihr meinung sein, die Propheten und Aposteln aus dem fegfeuer zu erlösen, sondern allein danck zu opffern, neben und mit ihnen, fur die hohe, ewige güter, so ihnen und uns gegeben sind.“

auch für seine eigene Frömmigkeitspraxis wichtiges Symbol. Aufgrund dieser Bedeutung des Nicaenum könnte man bei Melanchthon eine besondere Affinität zu der östlichen Bekenntnistradition vermuten, in der sich die Theologie der griechischen Kirchenväter niedergeschlagen hat. Verfolgt man jedoch Melanchthons Auslegung des Nicaenum, so zeigt sich bald, dass diese allein im Lichte der lateinischen Tradition erfolgt. Inhaltlich hätte sich Melanchthon ebenso und vielleicht noch besser auf das Athanasianum beziehen können. Exemplarisch zeigt sich Melanchthons Verwurzelung in der lateinischen Tradition an seinem Umgang mit dem „filioque“. Obwohl Melanchthon immer wieder die Notwendigkeit einer wortgetreuen Überlieferung der Bekenntnistexte herausgestellt hat und ihm zu seiner Zeit die relevanten historischen Dokumente zur Entstehungsgeschichte des Nicaenum wie auch zur Debatte über das „filioque“ auf dem Konzil von Ferrara-Florenz 1438–1439 bereits zur Verfügung standen,²⁸ hat er sich mit dem Bekenntniszusatz des „filioque“ nicht weiter befasst. An einer Stelle schreibt er, dass das „filioque“ ein Problem der „Griechen“ sei,²⁹ an anderer Stelle weist er das „filioque“ ausgerechnet dem von ihm auf 383 (!) datierten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel zu.³⁰ Melanchthon hat sich mit der Geschichte und Theologie des Nicaenum nicht eingehender beschäftigt, er hat das Bekenntnis einfach in der Form übernommen, in der er es vorgefunden hat.

Schließlich ein letztes Beispiel: Im Jahre 1559 hat Melanchthon eine griechische Fassung der „Confessio Augustana“, die sog. „Confessio Augustana Graeca“, mit einem Begleitbrief an den damaligen Ökumenischen Patriarchen Joasaph II. († 1565) nach Konstantinopel gesandt. Lange Zeit wurde davon ausgegangen, dass Melanchthon selbst der Übersetzer dieser „Confessio Augustana Graeca“ war bzw. dass er eine vorliegende griechische Übersetzung mit dem Ziel überarbeitet hat, eine orthodoxe Interpretation der reformatorischen Theologie zu bieten. Der Berliner Kirchenhistoriker Reinhard Flogaus hat demgegenüber in seiner Habilitationsschrift nachgewiesen, dass diese Deutung zwar auf eine lange Traditionsgeschichte zurückblicken kann – Hypothesen darüber, dass die Übersetzung auf Melanchthon zurückgeht, der ja bereits 1530 federführend bei der Ausarbeitung des deutschen bzw. lateinischen Wortlautes des Bekenntnisses gewesen war und auch später noch daran weiter gearbeitet hat, begegnen bereits im 16. Jahrhundert (!) –,

28 Eine Konziliensammlung mit den wichtigsten Texten lag 1538 mit dem Werk des Franziskanermönches Peter Crabbe (Petrus Crabbius) (1470–1553/54) „Concilia omnia, tam generalia, quam particularia ab apostolorum temporibus“ vor.

29 Vgl. Melanchthon, Heubartikel, 115,5 (s. Anm. 17).

30 Vgl. MStA² 1,341,5.

dass tatsächlich aber als Übersetzer nur ein Schüler von Melanchthon in Betracht kommt, der sich zu seiner Zeit den Ruf eines ausgezeichneten Übersetzers ins Griechische erworben hatte und der auch auf dem Titelblatt der 1559 bei Johannes Oporinus (1507–1567) in Basel erschienenen „Confessio Augustana Graeca“ genannt ist: Paulus Dolscius aus Plauen im Vogtland († 1589). Wie Flogaus die bisherigen Annahmen entkräftet, indem er beispielsweise zeigt, wie sich die Mehrheit der Forscher auf ein Zitat von Martin Crusius (1526–1607) berufen hat, der sich mit diesem Zitat jedoch seinerseits nur auf ein Zitat bezogen und die Angaben darin sogleich korrigiert hatte, und wie Flogaus damit zugleich deutlich machen kann, dass es sich bei dem Namen „Paulus Dolcius“ tatsächlich nicht um eine „bewusste Mystifikation“ handelt, die Melanchthon selbst aus taktischen Gründen vorgenommen hat, wie es Ernst Benz einst angenommen hatte, ist an sich ein hochinteressantes Stück Forschungsgeschichte, auf das hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.³¹ Für unseren Zusammenhang soll allein das Ergebnis genügen: dass die „Confessio Augustana Graeca“ nicht als eine Übersetzung Melanchthons und schon gar nicht als eine Überarbeitung mit Blick auf seinen Adressaten, den Ökumenischen Patriarchen, verstanden werden kann, dass die „Confessio Augustana Graeca“ deshalb auch nicht als ein Beleg für Melanchthons eigene, vertiefte Auseinandersetzung oder auch bewusste Annäherung an die Ostkirche gelten darf.

Schluss

Am Ende lässt sich damit noch einmal insgesamt festhalten: Melanchthon steht einerseits für ein ungebrochenes Bewusstsein dafür, dass sich die reformatorischen Kirchen aufgrund ihrer Lehre in Einheit mit der „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“ befinden. Dieser Bekenntnissatz des Nicaenum ist für Melanchthon zentral. Andererseits folgt Melanchthon in seiner Auslegung des Nicaenum der westlichen Bekenntnistradition. Gelegentliche Bezüge auf die byzantinische Liturgie wie auch andere Zeugnisse, darunter insbesondere die „Confessio Augustana Graeca“, widersprechen dem nicht,

31 Vgl. dazu Flogaus, Reinhard: Eine orthodoxe Interpretation der lutherischen Lehre? Neue Erkenntnisse zur Entstehung der Confessio Augustana Graeca und ihrer Sendung an Patriarch Joasaph II., in: Ders./Wasmuth, Jennifer (Hg.): Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven, FS Heinz Ohme, Berlin/Boston 2015 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 130), 3–42.

eine besondere Nähe Melanchthons zur östlichen Tradition lässt sich mit ihnen nicht belegen.

Als Theologe der Ökumene bietet Melanchthon damit ein ambivalentes Bild, das wiederum bei gegenwärtigen ökumenischen Gesprächen im Blick behalten werden sollte: Dass solche Gespräche vom reformatorischen Bekenntnis zum Nicaenum her gefordert sind, dafür liefert Melanchthon die theologische Begründung. Seine Verwurzelung in der westlichen Tradition jedoch hält dazu an, die Gespräche jeweils unterschiedlich zu führen: Während es im Gespräch mit Kirchen der westlichen Tradition sinnvoll erscheint, aus der Reformationszeit herrührende Lehrfragen zu klären, bedarf es im Gespräch mit Kirchen der östlichen Tradition eines Ansatzes, der die Unterschiedlichkeit der Traditionen zum Ausgangspunkt der gegenseitigen Verständigung macht.