

4-1-1935

Ist die Variata synergistisch und majoristisch?

F. E. Mayer

Concordia Seminary, St. Louis

Follow this and additional works at: <https://scholar.csl.edu/ctm>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Mayer, F. E. (1935) "Ist die Variata synergistisch und majoristisch?," *Concordia Theological Monthly*. Vol. 6 , Article 29.

Available at: <https://scholar.csl.edu/ctm/vol6/iss1/29>

This Article is brought to you for free and open access by the Print Publications at Scholarly Resources from Concordia Seminary. It has been accepted for inclusion in Concordia Theological Monthly by an authorized editor of Scholarly Resources from Concordia Seminary. For more information, please contact seitzw@csl.edu.

cannot see these things. It can be seen only when it is put into the text, and it can be seen only by those who are blinded by a preconceived opinion. The *Expositor's Greek Testament*, which is certainly not a tyro in exegetics, says: "It is incongruous to make a third *τάγμα* out of *τὸ τέλος*, as Bg. and Mr. would do, paraphrasing this as 'the last act (of the resurrection),' viz., the resurrection of non-Christians. Their introduction is irrelevant. *ἔπειτα*, opp. of *πρῶτον*, implied in *ἀπαρχή*, is defined by *ἐν τῇ παρουσίᾳ... εἰς τὸ τέλος*: 'Then (is) the end,' sc., 'at His coming.' Christ's advent, attended with the resurrection of His redeemed to eternal life, concludes the world's history." A *New Commentary of Holy Scripture* (Charles Gore, etc.), which certainly is not biased in the direction of orthodoxy, says: "The word translated 'order' has a military significance equivalent to 'division'; but the only definite distinction made is between *Christ*, *the First-fruits*, and *they that are Christ's*. That 'the end' in v. 24 means 'the rest,' and so another class, is improbable." Luther (this for the benefit of the Lutheran chiliasts: "DARNACH DAS ENDE. Wenn das Stuendlein kommen wird (will er sagen), dass wir, so Christo angehören, auferstehen und ihm nachfolgen sollen, so wird's denn alles ausgerichtet sein, und das Ende, dahin die Schrift zeigt, dass dies weltliche Leben soll aufhoeren mit allem seinem Jammer und Unglueck. . . . Summa, es soll ein Ende sein aller Dinge auf Erden.") And again (for the benefit of those who favor Bachmann's grouping): "Und wenn es Zeit sein wird, soll er AUF EINEN TAG alle, die ihm angehören, wieder hervor heissen kommen und mit sich fuehren." (VIII, 1165 f. Cp. *Lehre und Wehre*, 6, 311.)

But there is Rev. 20, 1—6! Here at any rate no thought-interpolation is required! Here are the very words "This is the first resurrection."—Let us study these words and their context during the next month. (To be continued.) TH. ENGELDER.

Ist die Variata synergistisch und majoristisch?

„Wir bekennen uns zu der ersten, ungewänderten Augsburgerischen Konfession.“ (*Trigl.*, 850, 5.) Tatsache aber ist, daß man in rein kritischem Sinne von keiner Invariata reden kann. Weder der deutsche Text, die sogenannte Mainzer Handschrift, noch der lateinische, ein Abdruck der von Melancthon besorgten Ausgabe der Augsburgerischen Konfession, sind exakte Reproduktionen der dem Kaiser überreichten Texte. (Cf. *Trigl.*, Introduction, 21; L. u. B. 65, 219 ff.) Die neuesten Augustanastudien weisen jedoch nach, daß die Redakteure des Konfessionsbuchs nicht hinters Licht geführt worden sind, als sie „von wohlbeglaubten Leuten“ die ursprünglichen Texte haben genau verglichen lassen. (*Trigl.*, 14.) Wir haben also mit der Ausnahme von ganz unwesent-

lichen Textveränderungen die Invariata in unserer *Triglotta*.¹⁾ Freilich, Melancthon konnte es nicht unterlassen, jede neue Auflage der Augsb. Konfession zu emendieren. Die editio princeps des deutschen Textes zeigt schon ganz gewaltige Veränderungen im Vergleich mit der Mainzer Kopie, namentlich Art. IV, XIII, XX, XXVII, XVIII. (Siehe den Text bei Neu, l. c. I, 150; II, 170 ff.) Die späteren Ausgaben des deutschen Textes zeigen keine weiteren wesentlichen Veränderungen. Anders steht es mit dem lateinischen Text. (Siehe den Text mit Anmerkungen, Kolbe, „Die Augsb. Konf.“, 16 ff.) Uns interessiert die Variata von 1540, die in den ersten 21 Artikeln um das Doppelte gewachsen war, in der die Artikel XI und XII umgestellt sind, in der andere Artikel eine neue Disposition aufweisen und in der einige wichtige Passagen gestrichen worden sind. Zu Luthers Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode ist scheinbar kein öffentlicher Widerspruch gegen die Variata von 1540 erhoben worden.²⁾ Nur Eck protestierte gegen die Variata, als sie 1540 die Basis der Lehrbesprechungen werden sollte, die man in Augsburg abgebrochen hatte. Eck wollte nur die Invariata anerkennen; die Variata schien ihm zu scharf gegen die römischen Mißbräuche. Trotz dieses Protestes gab Melancthon im Jahre 1542 eine neue Ausgabe der Augsb. Konfession mit noch weiteren Veränderungen heraus. (Kolbe, Die Augsb. Konf., 13.) Es ist auffallend, daß Melancthon den Leser in keiner Weise auf seine tiefgreifenden Veränderungen aufmerksam macht. Dies fällt um so mehr auf, weil er auf

1) Im Jahre 1901 hat Prof. P. Ischardt die damals vorhandenen 39 Manuskripte sorgfältig verglichen und die ursprünglichen Texte, deutsch und lateinisch, rekonstruiert. Heute sind an die 50 Abschriften der Augsb. Konfession aus dem Jahre 1530 vorhanden. D. M. Neu hat die Resultate der neuesten Studien, namentlich die von Th. Kolbe und J. Fider, zusammengestellt in *The Augsburg Confession*, 1930, I, 147 ff. 225; II, 166 ff. Prof. Richard behauptet daher zu viel, wenn er sagt: „The authors of the Formula of Concord took into their *Book of Concord* a vicious copy of a German manuscript destitute of authority — dem ‘Mainzer’ Exemplar fehlen die Unterschriften — and for the Latin Melancthon’s second edition.” (*Lutheran Church Quarterly*, 1907, 483, n.)

2) Nach Chemnitz soll die Variata mit Vorwissen und Billigung Luthers gebraucht, ja eigentlich für das lutherisch-römische Kolloquium in Hagenau, 1540, verabschiedet worden sein. So auch Melancthons Schwiegersohn, der Calvinist Feuer (Richard, l. c., 498), auch Selner (cf. L. u. W. 65, 216) und Brenz (cf. Schmidt, „Ph. Melancthon“, 373). Auf der andern Seite ist aber auch ebenso gut bezeugt, daß der Kurfürst und Luther Melancthon wegen seiner Veränderungen Vorhalt getan haben. Auf jeden Fall ist die Variata nirgends in ein corpus doctrinae aufgenommen worden im Interesse falscher Lehre. Wenn Melancthon Abschwächung der Lehre beabsichtigt hat, dann hat er nichts davon verlauten lassen. — Das interessante Thema, wie Luther sich zu den Lehrschwankungen Melancthons gestellt habe, ist ausführlich behandelt worden von D. Walther, L. u. W. 22, 321 ff.; von D. Vente, L. u. W. 53, 481; 54, passim; von Th. Kolbe, „Einleitung zu d. Symb. Büchern“, ed. Müller, XXIII ff.

die minderwichtigen Veränderungen in der Apologie, die mit der Variata von 1540 zusammengedruckt war, mit „diligenter recognita“ hinweist.

Obwohl die Variata auf dem Raumburger Fürstentage im Jahre nach Melancthons Tod als Nebenform der Invariata anerkannt wurde, so wurde es doch bald in den interimistischen Streitigkeiten klar, daß falsche Lehrer sich hinter der Variata verstecken konnten und auch versteckten.³⁾ Die Variata ist im Interesse dreier antilutherischen Tendenzen verwertet worden: des Calvinismus, i. e., der sakramentiererischen Lehre vom Abendmahl, des Synergismus, i. e., der Mitwirkung des Menschen in der Bekehrung, und des Majorismus, i. e., die guten Werke sind eine *causa sine qua non* zur Seligkeit oder doch wenigstens zur Erhaltung des Glaubens. Diese Untersuchung befaßt sich nur mit dem Synergismus und Majorismus Melancthons.⁴⁾

I.

Um die Variata recht verstehen zu können, wird es nötig sein, Melancthons theologischen Werdegang bis zum Jahre 1543 zu untersuchen. Wir erkennen drei Hauptperioden: 1519—1525, 1525—1532 und 1532—1543 (1560).

a. Im ersten Stadium ist keine Spur von synergistischen Tendenzen. In den *Loci* vom Jahre 1521 leugnet er irgendwelche Freiheit des Willens. „Da alle Geschehnisse notwendig nach göttlicher Vorherbestimmung sich ereignen, gibt es keine Freiheit unsers Willens.“ (C. R., XXI, 88. Übersetzung von F. Schab, 1931, S. 12.) Melancthon betrachtet den Willen unter drei Aspekten: „Wenn du den Willen unter dem Gesichtspunkte der Vorherbestimmung beurteilst, so gibt es weder in äußeren noch in inneren Werken irgendeine Freiheit, sondern alles geschieht nach göttlicher Vorherbestimmung. . . . Wenn du den Willen im Hinblick auf die äußeren Werke beurteilst, so scheint es nach dem natürlichen Urteil eine gewisse Freiheit zu geben. . . . Wenn du den Willen hinsichtlich der Gesinnung (*affectus*) beurteilst, so gibt es durchaus keine Freiheit auch nach dem natürlichen Urteil.“ (Schab, l. c., 21.) Ebenso sagt er im Römerkomentar (1524), daß alles, das Gute und das Böse, ja auch Davids Ehebruch und Judä Verrat, auf Gottes Willen zurückzuführen sei, und zwar nicht nur permissive, sondern potenter. (Bei Frank, Theologie der C. F., I, 125.) In den *Loci* scheint Melancthon einen krassen Determinismus zu lehren, wenn er ausführt, daß durch den Glauben die Heiligen der Warmherzigkeit gewiß sind, in der Furcht aber es dem göttlichen Willen überlassen, ob sie verurteilt

3) Die Verfasser der Reußisch-Schönburgischen Konfession vom Jahre 1567 haben die Variata als einen Deckmantel und Wechselbalg bezeichnet, „damit die Adiaphoristen, Sakramentierer, Antinomi, neue Werklehrer und dergleichen“ ihre falschen Lehren verteidigen und bestätigen.

4) Die Lehrstellung Melancthons im Abendmahl und die Veränderungen in Artikel X sind früher behandelt worden. Cf. *CONCORDIA THEOLOGICAL MONTHLY*, II, 594—608.

werden müssen, um Gott die Ehre zu geben. (Schab, 183.)⁵⁾ Im Kampfe gegen den römischen Pelagianismus stellte sich Melanchthon — wie ja auch Luther — auf den Boden der augustianischen Anthropologie. Daß es dem jungen Melanchthon (er war vierundzwanzig Jahre alt) in der ersten Ausgabe der *Loci* nicht geglückt ist, bei diesem schmeren Artikel überall das Richtige zu treffen, dürfen wir ihm wohl nicht hoch anrechnen. Während Luther sich an das Wort hält und jegliche menschliche Freiheit leugnet, dabei aber doch die menschliche Verantwortlichkeit nicht aufhebt, so hat der junge Logiker und Philosoph die Lehre „konsequent“ durchzuführen wollen, und er scheint manchmal über das beabsichtigte Ziel, nämlich die totale Unfreiheit des Willens, hinauszuschließen und eine abstrakte Prädestination zu vertreten. Die Lehre von der Vorsehung ist aber nicht das Eingangstor zur melanchthonischen Glaubenslehre (Engelland, „Melanchthon; Glauben und Handeln“, 1931, 19 ff.), sondern nur eine Hilfslehre (so Hercklinger, „Theologie Melanchthons“, 70 f.), um, wie Melanchthon sagt, „die jugendlichen Herzen mit diesem Gedanken zu erfüllen, daß alles nicht nach Ratschlüssen und Bemühungen der Menschen, sondern nach dem Willen Gottes sich ereignet“. (Schab, l. c., 14.)

Daß sich bei Melanchthon in dem ersten Stadium keine Spur von Synergismus findet, geht auch aus seiner philosophischen — besser psychologischen — Definition des Willens hervor. Er unterscheidet zwei seelische Funktionen des Menschen, die Kraft des Erkennens (intellectus) und die Kraft, das Erkannte durchzuführen oder zurückzuweisen (voluntas). Diesen Willen denkt er sich aber lieber als Gefinnung (affectus) oder noch besser als „vis, e qua oriuntur affectus“. Einen freien Willen gibt es daher eigentlich nicht, sondern nur einen herrschenden Affect. Vor dem Fall war dieser Affect unter dem Beistande des Heiligen Geistes die Liebe zu Gott; seitdem aber ist es die Selbstsucht. Die verschiedenen Affecte ringen nun miteinander; in Alexander z. B. bezwingt der Affect der Ruhmsucht die Wollust. Wir sind also nur der Schauplatz dieser miteinander ringenden Affecte und gehorchen dem Sieger. (Schab, l. c., 10—21.) Die *Loci* von 1521 gehören also mit zu dem Schärffsten, was gegen die römische Lehre von der Freiheit des Willens geschrieben worden ist. Luther sagt in seinem *De Servo Arbitrio*, daß Erasmus' Gründe

5) Kein Wunder daher, daß man in calvinistischen Kreisen behauptet, daß Luther und Melanchthon die Lehre von der absoluten Erwählung zum Zentrum ihres Systems gemacht hätten. (L. Vöttner, *The Doctrine of Predestination*, 1. 2. 15. B. B. Warfield, *Studies in Theology*, 132. Cf. Schmidt, „Melanchthon“, 72 f.) A. Schweizers Satz ist verkehrt, wenn er behauptet, daß „die Lehre vom berechneten Willen und die absolute Prädestination zwei Hälften eines Ringes seien“. (Frank, „Theologie“ usw. I, 127 f.) Daß Luthers *De Servo Arbitrio* nie so verstanden werden darf, wird trefflich gezeigt in den „Introductionen“ zur *Triglotta*, 209—225; L. u. B. 24, 321 ff.; 56, 72; Rudelbach, „Reformation, Luther-tum und Union“, 279 ff. Cf. auch Kößlin, „Luther“, I, 660; Kößlin-Satz, *Theology of Luther*, I, 479—500.

für den freien Willen ganz und gar über den Haufen geworfen seien durch Melanchthons *Loci* und daß dieses Büchlein in der Kirche als eine Regel gelten sollte. (St. Louis, XVIII, 1671; cf. Schmidt, l. c., 78 f.)⁶⁾

b. Es wird in der theologischen Literatur ziemlich allgemein behauptet, daß Melanchthon im zweiten Stadium seines theologischen Werdegangs „eine durchgreifende Änderung in der Lehre von der Willensfreiheit erfahren habe“. (Schmidt, l. c., 208; Herrlinger, 72 ff.) Wegen seines ethischen Interesses mußte er mit seiner Prädestinationslehre unzufrieden sein; denn er glaubte, daß konsequenterweise die von ihm vertretene, fast abstrakte Vorsehung zu einem stoischen Leben führen müsse. Er hoffte, daß Luthers Streit mit Erasmus ihn zur Klarheit bringen würde, bat aber Luther, er möchte den Kampf aufgeben, nicht nur weil er so bitter geführt würde, sondern weil er in dem ganzen Streite nur eine verzweifelte Lösung der schweren Fragen von dem Verhältnis zwischen dem göttlichen Willen und der menschlichen Freiheit sah. (Schmidt, l. c., 119.) Während er in den *Loci* von 1524 behauptet hatte, daß es sogar in äußerlichen Sachen eigentlich keinen freien Willen gebe, so sagt er im „Kolossierbrief“ (1527): „Ich kann Gott nicht als den Urheber der Sünde ansehen, sondern als den Erhalter der Natur und den Geber des Lebens und der Bewegung, von welchem die Gottlosen und Teufel keinen rechten Gebrauch machen. . . . Diese Freiheit sollten wir benutzen zur bürgerlichen Gerechtigkeit . . . und Gott bitten, daß er uns über unsere Gebrechlichkeit aufkläre und zu Christo führe.“ (Bei Schmidt, 147 f.) Melanchthon umgeht in den späteren Schriften bei der Behandlung des Willens die Lehre von der Prädestination. In Brenz schrieb er: „Ich habe in der ganzen ‚Apologie‘ jene lange und verwickelte Disputation über die Prädestination vermieden. überall rede ich so, als ob die Vorsehung unserm Glauben und unsern Werken folge. Und dies habe ich absichtlich getan; ich wollte nämlich die Gewissen nicht in jenen verwickeltesten (inexplicabilibus) Labyrinthen verwirren. Daher habe ich also geredet: Menschen werden um Christi willen durch den Glauben angenommen (acceptos esse), i. e., sie werden gerecht.“ (C. R., II, 547. Auch bei Tschadert, „Entstehung“ usw., 329.) Man darf eben nie vergessen, daß sich in den bewegten Jahren der Reformation immerzu neue Gegensätze bemerkbar machten, denen die Reformatoren entgegentreten mußten. Im Jahre 1521 mußte sich Melanchthon gegen Roms Lehre

6) Freilich ist nicht mit Unrecht darauf hingewiesen worden, daß Melanchthons Versuch, die Unfreiheit des Willens der Vernunft klarzumachen, die Bahn zu seiner *tres-concurrentes*-Theorie gebrochen habe. Melanchthons Trennung von Fleisch, i. e., allem, was mit den Kräften der Natur geschieht, und Wille, i. e., Sitz und Kraft der Affekte, und seine einseitige Hervorhebung der Affekte schwächte die Luthersche Sündenerkenntnis ab. So konnte er sich den formalen Willen, eine affektfreie Funktion, als die *tertia causa* bei der Belehrung denken. (Goppe, „Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den *Loci*, 1521“. Zeitschrift f. syst. Theol. 1928, S. 613.)

von der Freiheit des Willens richten. Mit dem Aufkommen des Täufer-
tums machte sich der Enthusiasmus und der damit verbundene Antino-
mismus geltend. Man hatte das „sola“ so verstanden, als ob nun weder
Gesetz noch Evangelium noch gute Werke nötig seien. Diesem neuen
Gegensatz gegenüber muß nun Melanchthon besonders die Verantwort-
lichkeit des Menschen herausstreichen. Das tritt besonders klar in den
Visitationsartikeln von 1528 hervor, wo Melanchthon beides betont,
einmal die Verantwortlichkeit des Menschen und zum andern die gänz-
liche Unfreiheit des Willens in geistlichen Sachen.⁷⁾

Und dies ist voll und ganz der Standpunkt der Augustana und der
Apologie. Es ist behauptet worden, daß die Apologie ein Übergangs-
stadium zum Synergismus bilde.⁸⁾ In Art. XVIII der Apologie sagt
aber Melanchthon: „Haec [scil. vere timere Deum, vere credere Deo
etc.] sunt vera opera primae tabulae, quae non potest humanum cor
efficere sine Spiritu Sancto.“ (*Trigl.*, 336, 73.) Wenn Melanchthon
den Glauben als ein velle et accipere (*Trigl.*, 134, 48; 204, 183), als
ein apprehendere (162, 32; 182, 106), beschreibt, oder wenn er sagt,
daß der Glaube nicht entstehe sine magno agone in cordibus (204, 182),
oder: „Cultus in evangelio est praecipuus a Deo velle et accipere
remissionem peccatorum, gratiam et iustitiam“ (206, 189; 134, 49;
136, 59 f.; 162, 33), so will Melanchthon den Glauben nicht „als Ent-
scheidung des Menschen“, nicht als einen meritorischen Gehorsamsakt
darstellen, sondern er beschreibt den Glauben im Gegensatz zur römischen
fides implicita (Höhlerglaube). Der Glaube rechtfertigt nicht, „quia sit
opus per sese dignum, sed quia accipit remissionem“. (146, 86; 224,
262.) Natürlich ist der Glaube ein Akt des Willens; aber Melanchthon
sagt mit keiner Sterbensfäulnis, daß der Wille irgendwie „aus sich selbst
ein konstitutiver Faktor bei der Bekehrung ist“. Im Gegenteil, in der
Apologie — man beachte doch den Gegensatz zur römischen Lehre! —
vertritt Melanchthon voll und ganz die Schriftlehre vom Monergismus.

7) Der betreffende Passus ist abgedruckt bei Thomaeus, „Christi Person
und Werk“, I, 383. Cf. auch Junius' „Sedendorf“, Baltimore ed., 308. Über
die antinomistische Kritik der Artikel siehe *Triglotta*, „Introduction“, 163; *Blitt*,
„Einleitung in die Augustana“, I, 503 f.

8) Herrlinger: „Das exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire
magistratibus“ etc. (*Trigl.*, 334, 70) ist ein Verhalten von positiver sittlichem, auch
religiösem Charakter. . . . Melanchthon wollte aber eigentlich noch mehr postu-
lieren [als bloße Legalität], wenn er nämlich später in seinen ethischen Schriften
eine gewisse allgemeine Gottesfurcht als höchstes Produkt der antiken Welt an-
erkennt, so schwebt ihm auch für das Gebiet der evangelischen Heilslehre schon
1527 vor, daß durch jene christlich-kirchliche Sitte . . . in dem einzelnen auch ein
inneres, positives Verhältnis gegen das göttliche Wort erzeugt werde, welches den
ethischen Anknüpfungspunkt für das eigentliche Heilswirken des Wortes und
Geistes bilde.“ (L. c., 77.)

So will er auch Artikel V der Augustana verstanden haben, wenn er sagt: Gott befiehlt, wo und wann er will.⁹⁾

Auch findet sich in der zweiten Periode, wenigstens in der Apologie, keine Spur eines verschleierte[n] Romanismus, resp. Majorismus, i. e., einer meritorischen Mitwirkung des Menschen nach seiner Belehrung. Man hat behauptet, daß Melanchthon in der Apologie Rechtfertigung und Heiligung vermenge, daß die augustinische Rechtfertigungslehre mit ihrer gratia infusa vertreten sei und daß also die menschliche Erneuerung gleichsam die Wurzel sei, aus der die Rechtfertigung hervortwache. Die angestochene Stelle lautet: „Et quia iustificari significat ex iniustus iustos effici seu regenerari, significat et iustos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur Scriptura. Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat, hoc est, accipiat remissionem peccatorum.“ (Trigl., 140, 72.)¹⁰⁾ Man darf nie vergessen, daß Melanchthon in der Apologie nicht eigentlich das Wesen der Rechtfertigung behandeln, sondern den Römischen gegenüber beweisen will, daß wir *sola fide* gerecht werden. Das mußte er tun, weil in dem weitverbreiteten Buche Bartholds „Leitfische Theologie“ (1528) der Glaube als der Anfang der Rechtfertigung, die Werke und die Sacramente als Beendigung derselben geschildert waren. Melanchthon zeigt aber neben seinem Hauptthema zur Genüge, daß die Rechtfertigung ein

9) Cf. Philippi, „Glaubenslehre“, IV, 59. Rebe, *Introduction to Symb. Books*, 170. Engelland hingegen — in „Melanchthon; Glauben und Handeln“, 1931 — vertritt die These, daß Melanchthon eigentlich nie von der in den ersten *Loci* vertretenen Stellung gewichen sei. Engelland ist Barthianer, und in den Worten seines Mitarbeiters, Karl Heims, zeigt er, daß Melanchthon nicht von der Höhe der reformatorischen Heilserkenntnis herabgesunken und in den Synergismus und in eine starre Trennung von Rechtfertigung und Heiligung hineingeglitten sei, wie Herrlinger, Voofs, Holl, Hirsch, Seeberg u. a. behaupten. Engelland — er ist mit der ganzen, gewaltigen Literatur wohl bekannt — behauptet, daß der Verfasser der *Loci* die Entstehung des Glaubens zeit lebens unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet habe, nämlich „als Entscheidung des Menschen und Imperativ Gottes“ und zugleich auch „nicht als Entscheidung des Menschen, sondern als Indikativ Gottes“. (464 ff.) Die Entstehung des Glaubens hänge davon ab, daß der Mensch die Aufforderung zum Glauben annehme und daß diese Entscheidung in dem unveränderlichen Faktum der Erwählung (Gottes Indikativ) liege; mit andern Worten: „Gottes Imperativ ist von seinem großen Indikativ der Prädestination getragen“. (414.) Die Prädestinationslehre ist daher gleichsam das Eingangstor zur melanchthonischen Glaubenslehre. (19 ff.) Engelland beruft sich auf Artikel V der Augustana, um zu zeigen, daß Melanchthon im zweiten Stadium die Stellung der ersten *Loci* vertritt und nur prädestinisch denkt. (146 ff.) Nebenbei bemerkt, Engellands Werk ist eine Fundgrube für das Studium Melanchthons; nur darf man sein barthianisches Interesse (Enthusiasmus und Calvinismus) nicht übersehen. Rolston (*A Conservative Looks to Barth and Brunner*; Colesbury, 1933) bietet eine befriedigende Orientierung über Barths Theologie.

10) Über diese Frage hat sich eine ganz gewaltige Literatur entwickelt, die Engelland katalogisiert und zum Teil verwertet hat. (L. c., 541 ff.) Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, auf die Frage näher einzugehen; es sollte sich aber lohnen, die beiden Artikel „De Iustificatione“ und „De Dilectione“ durchzunehmen und den status controversiae genau festzustellen. Dann wird man finden, daß Melanchthon die genuin lutherische Rechtfertigungslehre vorträgt.

actus forensis ist, z. B. *Trigl.*, 190, 181; oder: Gott hat „einen andern Gehorsam geordnet, den er will für Gerechtigkeit annehmen, . . . nämlich daß wir vertrauen, wir gefallen Gott um Christus' willen“. (S. 206.) Für Melancthon sind *iusti efficiuntur seu regenerantur* und *iusti reputantur seu pronuntiamur* Synonyma. (154, 117.) Und so muß auch die angefochtene Stelle verstanden werden, wo ja Melancthon zum Überschuß das *ex iniusto iustum efficitur* durch *accipere remissionem* erklärt. Darum schreibt er auch während der Verabfassung der Apologie an Frey: „*Sola fide sumus iusti, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum.*“ In der Apologie kommen also die Werke gar nicht in Betracht in *foro iustificationis* und das *iustificari* ist ausschließlich *per imputationem*. So können wir also getrost behaupten, daß in dem zweiten Stadium, wenigstens bis zum Abschluß der Apologie, bei Melancthon keine Neigung zum Synergismus oder Majorismus sich zeigt. Luther freute sich so sehr über die Apologie, daß er bereit war, dem Melancthon seine Nachgiebigkeit den Römischen gegenüber in Augsburg zu vergeben und zu vergessen. (Cf. auch *St. L. XXII*, 1390.)

e. Von 1532 an geht Melancthon häufig seine eigenen Wege, und wir finden je länger, desto deutlicher Lehrschwankungen in seinen Schriften. *Loci*, 1533: „Da die Verheißung, was den Willen Gottes anlangt, universal ist, so sagen wir a posteriori, daß im bekehrten Menschen (in accipiente) irgendeine Ursache sei, zwar nicht der Würdigkeit, wohl aber weil er die Verheißung ergreift. . . . Ebenso wollen wir auch von der Wahl a posteriori urteilen, nämlich daß ohne Zweifel die erwählt seien, die die Barmherzigkeit ergreifen und den Glauben nicht gänzlich (ad extremum) wegwerfen.“ (*C. R.*, XXI, 332.) „Die Ursache“ findet Melancthon in dem Willen, der nicht müßig ist, sondern mit seiner Schwachheit kämpft. (*Loci*, 1535; *C. R.*, XXI, 376.) Und nun feuert er direkt dem Synergismus zu. In den *Loci* von 1543 beschreibt er den freien Willen als die Fähigkeit, das zu erwählen oder zu verworfen, was ihm gezeigt wird. (Deßer, Ausgabe der *Loci*, 1828, S. 67.) Weil der natürliche Mensch diese Fähigkeit hat, kann Gott ihm sein Gesetz geben und gewissermaßen Gehorsam erwarten. Diesen Gehorsam sieht Melancthon als eine *res necessaria* an, um zu Christo zu kommen. (68.)¹¹ Merkwürdigerweise geht Melancthon von den guten Werken der Unbekehrten direkt zu dem neuen Gehorsam der Christen. Von der menschlichen Natur heißt es, daß sie „*plena est dubitationum nec vere timet Deum*“ usw., von den Christen hingegen, daß sie nicht nur (wie die Unbekehrten?) von ihren menschlichen Kräften gelenkt werden, sondern auch, daß der Heilige Geist in ihnen neue Regungen angezündet hat. (70.) Denkt sich Melancthon den Willen und den Geist als zwei

¹¹ In der Übersetzung der *Loci* durch Jonas, und von Melancthon herausgegeben (Wittenberg, 1549), heißt es: „So ist nun die äußerliche Zucht dazu nötig, daß die Leute desto eher sich leiten lassen und dazu kommen, daß sie Gottes Wort hören.“ (44.)

nebeneinanderstehende Kräfte in der Bekehrung, oder redet er von der Heiligung, von dem liberatum arbitrium? Was versteht er unter bona actio in dem Satz „Verbum, Spiritus, voluntas sunt tres causae concurrentes bonae actionis“? Doch wohl kaum die Heiligung. (In den *Loci* von 1548 hat er das Wort *conversio* anstatt *bona actio*.) Aber schon 1543 denkt er offenbar an die Bekehrung, nennt also den zustimmenden und nicht widerstrebenden Willen eine der drei Ursachen der Bekehrung. Melanchthon fährt nämlich so fort: „Wenn der Verstand das Wort hört und sich aufrichtet, wenn er nicht widerstrebt und seinem Unglauben keinen Raum gibt, wenn er mit Hilfe des Heiligen Geistes (*adiuvante Spiritu Sancto*) anfängt beizustimmen, dann ist in diesem Kampfe der Wille nicht müßig.“ (72.) In dem Zusammenhang, in welchem er das bekannte Wort *Vasilius'* anführt „Wolle nur, und Gott wird dir zuvorkommen“, redet er ganz offenbar von dem Willen der Unbekehrten als einem *agens aliquid*. Den Einwand, daß der Wille nichts tun könne zum Guten, verwirft er als einen manichäischen Irrtum und eine greuliche Lüge und antwortet, daß doch Saul und Pharao ungezwungen und williglich das Böse getan hätten. (73.) Ferner: Gott will uns auf diese Weise belehren, daß wir, wenn wir durch die Verheißungen gereizt sind, mit uns selbst kämpfen, beten und unsern Unglauben und andere sündige Affekte niederdrücken. (76.) Endlich: „Daher haben einige Väter gesagt: Der freie Wille ist *facultas se applicandi ad gratiam*. . . Weil die Verheißung universal ist und in Gott nicht sich widersprechende Willen sind, so muß notwendig in uns irgendeine Ursache des Unterschiedes sein, warum ein Saul verworfen, ein David angenommen wird.“ (Ib.) Wie Melanchthon auf dem Wormser Kolloquium 1557 behaupten konnte, daß er die drei *concurrentes causae* von der Heiligung und nicht von der Bekehrung verstanden habe, bleibt ein Rätsel. (Cf. dazu Frank, „Theologie“ usw. I, 198.) In der Suche nach einer ethischen Vermittlung bei der Bekehrung ist Melanchthon zum Vater des Synergismus geworden, er, der Mitarbeiter des größten Kämpfers für den Monergismus.¹²⁾

12) Dies ist die Ansicht nicht nur „missourischer“ Theologen, wie D. Walther's in *Law and Gospel* (Dau), 262—265; D. Ventes, namentlich in den „Introductionen“ zur *Triglotta*, 128 ff. 197, und in den angeführten Artikeln in „Lehre und Wehre“; D. Piepers in „Christliche Dogmatik“ II, 543. 585, sondern dies wird ziemlich allgemein in der theologischen Literatur zugegeben: Arnold, „Kirchen- und Reherhistorie“, 1729, I, 828; Hutter, *Concordia Concors*, 344 ff. (oder V. u. W. 28, 100, n.); Hase, *Hutterus Redivivus*, 1829, 221. 295; Frank, „Theologie der Konfessionen“, 1863, I, 63. 118. 130; IV, 122 ff.; Rahnis, „Die lutherische Dogmatik“, 1874, I, 502; Thomasius, „Christi Person und Werk“, 1853, I, 435 ff.; G. Schmidt, „Ph. Melanchthon“, 1861, 309. 311; P. Eschadert, „Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre“, 1910, 520 ff.; Seeberg, D. G., 1920, IV, 444. 446. Cf. auch Schaff, *Creeds of Christendom*, I, 240, 262; Reander, *History of Dogma*, 698 ff.; Ebbel, *History of Christian Doctrine*, II 174. — Auf der andern Seite wird natürlich auch behauptet, daß Melanchthon nie Synergist geworden sei, z. B. von Herrlinger, der nur „einen Schein des Synergismus“ findet. (Theologie Melanchthons, 55. 90. 95.) Engelland: Der Synergismus bei Melanchthon ist weiter nichts als „eine von Gott motivierte und getragene

In dieser Periode finden sich nicht nur synergistische, sondern auch majoristische, i. e., romanisierende Tendenzen bei Melanchthon. Wie er in und bei der Bekehrung eine ethische Vermittlung sucht, so muß er auch nach der Bekehrung dem Menschen eine Aufgabe zuschreiben, die ihm nicht zukommt. Er zieht die Werke in den Handel der Rechtfertigung; sagt er doch 1541: „In secunda parte de iustificationis doctrina de bonis operibus longius explicanda est.“ (C. R., IV, 483. Engelland, 330—338.) Die Buße im eigentlichen Sinne ist ihm nicht mehr Reue und Glaube (Trigl., A. C. XII, p. 48. 258, 28 ff. 45.), sondern er rechnet die Erneuerung zum Wesen der Buße. Wie die Bekehrung ihm ein conari und assentiri bedingt, so ihre Fortsetzung ein perseverare. (Herrlinger, l. c., 36.) Die Werke werden eine causa sine qua non der Seligkeit. (Locī, 1535.) Melanchthons romanisierende Tendenzen wurden namentlich in seinem Streite mit Cordatus offenbar, 1536, wo die contritio und unser conatus als Ursachen unserer Rechtfertigung geschildert wurden.¹³⁾ In den Locī von 1543 hat er als Grund, warum gute Werke getan werden müssen, die causa ad salutem fallen gelassen, setzt dafür aber die necessitas retinendae fidei. (Dezer, l. c., 220 ff.) Daß gute Werke den Glauben erhalten, weil Sünden ihn zerstören, ist ein Trugschluß. Ohne Zweifel war es Melanchthons Absicht bei diesem Satz, gegen den Wahn zu protestieren, daß man bei der sola-gratia-Lehre „auf Gnade sündigen“ könne. Aber in der Dogmatik ist es eben wichtig, daß nicht nur das quid, sondern auch das quomodo richtig ist. Melanchthons Satz zieht die Werke in den Artikel der Rechtfertigung. Wie können aber die guten Werke den Glauben erhalten,

Bewegung“. Die Bekehrung ist eine doppelte Handlung; der Wille wird bekehrt, und so ergreift er die Gnade Gottes. (Melanchthon; Glauben und Handeln, 401. 403. 413. 509—512. 586. Siehe oben, Anm. 9.) J. B. Richard (General Synod) findet keinen Synergismus, sondern nur die rechte Betonung der Verantwortlichkeit des Menschen im Gegensatz zu Luthers einseitiger Betonung der Liebe Gottes und zu Calvins Lehre von der unwiderstehlichen Gnade. (Ph. Melanchthon; New York, 1907, S. 237.) Seebach: „The word *adiuvare* vindicates the ethical character of conversion.“ (Lutheran Ch. Quart., 1900, 208 f.) J. L. Rebe (General Synod) behauptet, daß nicht Melanchthon, sondern seine Schüler den Synergismus eingeführt hätten, weil sie nicht beachtet hätten, daß der spätere Melanchthon das Wort Buße nicht nur von Reue und Glauben, sondern auch von der Erneuerung gebraucht habe. (Introduction to Symb. Books, 1926, 423.) Cf. ferner Pieper, l. c., II, 598.

13) Cf. Trigl., Historical Introd., 112 f.; Theol. Quarterly, XI, 193 ff.; XII, 1 ff.; 143 ff.; Franke, „Theologie der Konfessionsformel“, 151. 216; R. Söll: „Melanchthon hat die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben.“ (Luther, 1932, 128. 71. 113; bei Engelland, 582.) Idem: „Melanchthon weiß für die notwendige Folge der guten Werke viele Gründe, aber keinen durchschlagenden Grund.“ (Die Rechtfertigungslehre im Lichte d. Gesch. des Protest., 1922, 19.) Luther: „Haec est ipsissima theologia Erasmi.“ Kirnß: „Die Rechtfertigung wird begründet zum dienenden Mittel der Wiegeburt und hat nur die Aufgabe, den Boden zu bereiten, auf dem die zur Seligkeit berechtigende sittliche Beschaffenheit sich gestalten kann.“ (Das Verhältnis d. Moral z. Rel. bei Mel., 20. 22. 28; bei Engelland, 597.)

da sie ja Folge und nicht Ursache des Glaubens sind? Oder hat Melancthon schon damals den Glauben, insofern er rechtfertigt, als eine sittliche Tat betrachtet? Er nennt den Glauben das vornehmste Werk, *praecipuum opus bonum* (Deher, l. c., 205), und schon 1535 stellt er den Glauben mit den andern guten Werken der Christen auf gleiche Stufe. (C. R., 421.)

Wenn wir nun die Variata im Lichte der obigen Aussagen betrachten, dann kann man nicht anders urteilen, als daß die dogmatischen Schwankungen Melancthons gerade auch in der Variata von 1540 zum Ausdruck kommen (so Quenstedt, bei Vaier-Walther, II, 300; Schaff, *Creeds*, I, 240) oder daß die Variata doch wenigstens den klaren Sinn der Augustana in den Lehren von der Bekehrung und Rechtfertigung abgeschwächt hat. (So F. Vente, "Historical Introd." in der *Triglotta*, 26; L. u. W. 65, 215; Tschadert, l. c., 292 usw. In bezug auf die Änderung in Art. X ist das Urteil viel leichter und muß viel schärfer ausfallen.)¹⁴ Das „*simul*“ in Artikel V könnte man so verstehen, daß die Erneuerung chronologisch mit der Bekehrung zusammenfällt. Wenn man aber an die *tres concurrentes causae* der *Loci* von 1535 denkt, so könnte sehr wohl das „*simul*“ ein Zusammenwirken des Geistes und des *non repugnantis voluntatis* enthalten. Genau so verhält es sich mit dem „*adiuvare*“ und „*assentiri*“ im 18. Artikel. Da hören wir die synergistischen Klänge der *Loci* von 1543: „Ja, gewissermaßen kannst du [der Stimme des Evangeliums gehorchen], und wenn du dich durch die Stimme des Evangeliums aufrichstest, so wisse, daß Gott auf dein Flehen dir helfen werde“ (*adiuvare te a Deo petito*). (Deher, l. c., 74.) Artikel XX kann ohne Zweifel recht verstanden werden; aber zur selben Zeit könnten sich die tridentinischen Väter ohne viele Mühe hinter dem „*exercitatio conservat haec dona*“ verstecken. (Sess. VI, c. XXIV.) Wir wissen nicht, ob Melancthon hier wirklich sagen wollte, daß die guten Werke den Glauben erhalten und eine Vermehrung desselben verdienen. Jedenfalls kann man seine Worte so verstehen.

14) Die anstößigen Stellen der Variata folgen: Artikel V: „*Et cum hoc modo consolamur nos promissione seu evangelio et erigimus nos fide, certo consequimur remissionem peccatorum, et simul datur nobis Spiritus Sanctus. . . . Cum evangelium audimus et cogitamus aut sacramenta tractamus et fide nos consolamur, simul est efficax Spiritus Sanctus.*“ — Artikel XVIII: „*Efficetur spiritualis iustitia in nobis, cum adiuvamur a Spiritu Sancto.*“ (In der editio princeps heißt es: „*Vis efficiendae iustitiae Dei seu iustitia spiritualis fit in cordibus, cum per Verbum Spiritus Sanctus concipitur.*“) „*Porro Spiritum Sanctum concipimus, cum Verbo assentimur. . . . Quamquam externa opera aliquo modo potest efficere humana natura per se, . . . tamen interiores motus, ut veram fiduciam, . . . non potest efficere, nisi Spiritus Sanctus gubernet et adiuvet corda nostra.*“ — Artikel XX: „*Debet autem ad haec dona [scil. fides, humilitas, vera diligentia in regendis ecclesiis, magnitudo animi etc.] accedere exercitatio nostra, quae et conservat ea et meretur incrementum, iuxta illud: Habenti dabitur.*“ (Die Variata, abgedruckt bei Kolbe, „Die Augsb. Konf.“, 1896, 170 ff.)

II.

Die Änderungen in der Variata werden uns um so verdächtiger erscheinen, wenn wir auf Melanchthons Schwächen hinweisen. Wir nennen seine Neigung zum Traditionalismus, Humanismus und Unionismus.

a. Schon der Apologie ist der Vorwurf gemacht worden, daß sie zu viel Gewicht auf das Zeugnis der alten Väter lege. Wenn Melanchthon durch die vielen Zitate aus den Vätern anzeigen will, daß die Römischen und nicht die Evangelischen von der alten Kirche abgefallen seien, so ist das nicht Traditionalismus. Sein Traditionalismus tritt uns aber besonders bei seinem Begriff von der Kirche in den *Loci* von 1535 entgegen. Er will keine Lehre annehmen, die nicht von der alten Kirche geführt worden ist (*C. R.*, III, 198; Hoppe, „Die Anfänge der späteren theol. Entwicklung in den *Loci* 1521“; Zeitschr. f. syst. Theol. 1928, 804.) Melanchthon war „katholisch“, und man bekommt den Eindruck, daß er mehr an der „Kirche“ als am Wort Gottes festhielt. (Kawerau, „Die Versuche, Melanchthon z. kath. Kirche zurückzuführen“, 66 f.)¹⁵⁾ Sein erneutes Studium der Väter im Jahre 1532 machte ihn schwankend in der Lehre von der Unfreiheit des Willens. Im Römerkommentar zeigt er, daß die Väter bis auf Augustin stets die Ursache der Erwählung im Menschen selbst und nicht in einem absoluten Dekret Gottes gesucht hätten. (Cf. Schmidt, l. c., 309.) Diese ihm „traditionell“ erscheinende Lehre gibt er nun in den *Loci* — und auch in der Variata — wieder.

b. Melanchthon ist zeitlebens Humanist geblieben; darum „theologisiert“ er nur, um die Sitten zu verbessern (*C. R.*, I, 722), hat es aber, wie Luthardt sagt, nie zu einer eigentlichen theologischen Ethik, sondern nur zu einem christianisierten Humanismus gebracht (Luthers Ethik, 14). Er schwärmte für die Sittenlehre der griechischen Klassiker, fand bei ihnen die höchste rein menschliche Lebensweisheit und nannte ihre Tugend das größte Gut der antiken Welt. Die natürliche Ethik wollte er als Anknüpfungspunkt für die eigentliche Heilswirkung des Wortes und Geistes bewerten; denn die Zucht (*disciplina*) betrachtet er in seinen ethischen Schriften als eine Vorstufe der Belehrung. (Cf. Herrlinger, l. c., 77, 233 ff.) Nach Melanchthon ist also die *ratio* fähig, Gottes Willen zu erkennen; leider aber ist die *voluntas* nicht imstande, das Erkannte durchzuführen. Diese Stellung Melanchthons läßt schließen, daß das „adiuvare“ und „assentiri“ der Variata von ihm synergistisch gedacht wurde. Als Humanist wollte er die Sitten verbessern. Das wird offen-

15) Nicht ganz mit Unrecht sagt daher die *Catholic Encyclopedia* (s. v. Melanchthon): „Melanchthon never completely lost his attachment for the Catholic Church and for many of her ceremonies.“ So war es das Studium der „Väter“, das ihn 1529 zur Gewißheit brachte, daß die lutherische Abendmahlslehre richtig sei, und wiederum das Urteil Skolampads, eines der größten Patriarchen der damaligen Zeit, daß viele Väter die symbolische Meinung vertreten hätten, das ihn 1531 in dieser Lehre schwankend machte. (Cf. CONC. THEOL. MEXIC., II, 603.)

bar bei den verschiedenen Ausgaben der *Loci*, wo er nur solche Fragen behandelt, die ihm von praktischem Werte zu sein schienen. Seine Theologie ist hauptsächlich anthropozentrisch, nicht wie Luthers theozentrisch. In der Behandlung der zweiten Tafel des Dekalogs in den *Loci* von 1535 ist der leitende Gedanke weder die Nächstenliebe noch die Liebe zu Gott, sondern der der *societas*, i. e., ein naturrechtlicher Begriff. (Deher, l. c., 141.) Die einseitige Betonung der Ethik und der guten Werke hat Melancthons Rechtfertigungsbegriff verbunkelt, und wir glauben, daß Artikel XX der Variata dies andeutet. — Bei dem Humanisten finden wir den Wunsch, die Theologie der Vernunft klar und logisch zu erklären. Er fühlte sich berufen, als Luthers Interpret, die Lutherschen Lehren in exakte Formeln zu bringen. Die Heilige Schrift und Luthers Lehre kann aber nicht in die Rüstung der Scholastik und der Philosophie gekleidet werden. (Cf. L. u. B. 54, 18.) Er und seine Kollegen haben Aristoteles wieder zu Ehren gebracht, nachdem Luther den „verdammten Heiden“ von Wittenberg entfernt hatte. Nach Arnold hat Justus Jonas behauptet, daß man Paulus kaum ohne die Logik des Aristoteles verstehen könne. (L. c., I, 554.) Melancthon wollte die Notwendigkeit der guten Werke durch platonische und aristotelische Regeln erklären und geriet dabei in seinen romanisierenden Irrtum. Der angestochene Satz in der Variata, Artikel XX, scheint uns ein Nachklang seines Satzes zu sein: „Bona opera causa sine qua non ad salutem.“

e. Seine Neigung zum Unionismus war für die Verderbung des 10. Artikels der Variata verantwortlich. Aber er hoffte nicht nur, eine Vereinigung zwischen den Sakramentierern und Lutheranern zuwege zu bringen, sondern auch den Bruch zwischen den Römischen und Evangelischen zu heilen. Kaverau (Die Versuche, Melancthon z. kath. Kirche zurückzuführen, 1902) weist aus den *Monumenta Vaticana* nach, daß man Melancthon mit Wissen und Willen der Päpste bis beinahe 1540 wiederholt das Anerbieten gemacht hatte, ihm ein „stilles Studierzimmer“ zu verschaffen. (Cf. auch *Theol. Quarterly*, XII, 5 ff.) Es sind namentlich die Briefe des polnischen Bischofs Critius (Cricius), in denen dem Melancthon geschmeichelt und in denen er dringend gebeten wird, doch nicht bei den Kettern zu bleiben, wo er doch nichts erreichen könne als den Ruin seiner Ehre und seiner Studien. (1. Okt. 1535.) Die Antwort Melancthons fehlt; aber der nächste Brief Critius' läßt erkennen, daß Melancthon nicht sehr aufgebracht war; denn Critius bringt auf baldige Antwort und hatte inzwischen nach Rom eine günstige Nachricht gesandt. Als aber trotz dieser und anderer Vermittlungen, z. B. Erasmus' und Sadolets, Melancthon doch sein Wittenberg nicht verlassen wollte, da schmeichelten ihm die Römlinge bei den Verhandlungen in Worms und Hagenau, 1540 und 1541, daß er der geeignete Mittler sei, einen Ausgleich zwischen den Römischen und Evangelischen zu bewerkstelligen. Und gerade für diese Verhandlungen ist die Variata verabsagt worden. Kann man sich da des Gedankens er-

wahren, daß Melanchthon die Abschwächungen im Interesse eines Kompromisses gemacht hat?¹⁶⁾

Es ist also nicht Eifersucht, auch nicht pharisaischer Argwohn, der in der Variata synergistische und romanisierende Tendenzen findet.¹⁷⁾

Wir schätzen Melanchthon hoch. Er hat der Kirche mit unermüdlichem Eifer gedient und in diesem Dienste seine Gesundheit untergraben. (Luthers Briefe, De Wette, III, 470.) Was er auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaften erreicht hat, ist staunenswert. Wir verdanken ihm das Kleinod der Apologie, die jeder Pastor fleißig studieren sollte. Aber auch die Lehrschwankungen Melanchthons hat Gott zum besten gelenkt. Ohne diese hätte es keinen „dreißigjährigen“ Krieg in der lutherischen Kirche gegeben (1546—1577) und daher auch keine Konfessionsformel, die als norma normata ganz einzigartig dasteht.

Springfield, Ill.

J. E. Maher.

The Old Testament at Gettysburg.

In Paragraph VI of the resolutions adopted by the United Lutheran Church at its last convention, at Savannah, Georgia, and designed to bring that Church into closer relationships with other Lutheran bodies, we find a splendid appeal for a united front against Modernism and unbelief in Christian groups. The indictment against the tendency “to abbreviate or dilute the Christian message in the effort to make it acceptable to the modern age and adapt it to modern thought” is clear and emphatic. We in the Missouri Synod gratefully recognize every resolution or action designed to protest against infidelity in Protestant circles, to help create or deepen the Lutheran consciousness, and to promote a consistent Lutheran practise. We earnestly pray for the continuance of this sober spirit.

On the other hand there is in the United Lutheran Church an equally unmistakable trend toward Liberalism, compromise with un-Lutheran attitudes, and concession to Modernism, which has caused concern to many, both within and without this church-body. Unfortunately the most radical departures originate in divinity schools

16) Trauriger noch ist Melanchthons Benehmen während des Leipziger Interims (1548) und sein Verhalten den tridentinischen Vätern gegenüber (1552), wo man ihm vormachte, daß er sich das Lob verdienen könne: Unus homo nobis dicendo restituit rem.

17) Im *Lutheran Quarterly* (1900, p. 190) findet sich in englischer Übertragung das Loblied Matheus':

A honeyed flower (mel-anthos) from blackest earth (melan-chthon)
Lies withered here in quiet rest,
By the fierce heat of life oppressed.
The grateful bees have carried home
Honey from thence to fill their comb.
Many a spider crept along it,
Many a poisonous worm has stung it.
Yet scatheless in this shrine it lies;
Its work is such that never dies.