

## 2

### **Gegen Scholastik und Juridifizierung** Religiöse Intensivierung *und* Rationalisierung im Zuge der Reformation

Martin Luthers 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 gelten gemeinhin als Anfang der Reformation. Grund für diese Zuschreibung ist die außerordentliche Zustimmung und rasche Verbreitung, die die Thesen erfuhren. Früh schon wird der Thesenanschlag zum zentralen Inhalt der Reformationserinnerung.<sup>79</sup> Auch waren die Thesen und ihr Widerhall der Auslöser für die bald einsetzenden Verfolgungsmaßnahmen der kirchlichen Hierarchie gegen den aufsässigen Mönch. Die Ablassproblematik war aber keineswegs Luthers wichtigstes Thema. Im Zentrum des Interesses des Reformators standen andere Anliegen. Luther hatte sich eingehend mit Augustin befasst und seit 1515 Vorlesungen über Briefe des Apostels Paulus gehalten. Zudem hatte er sich in die Texte des Mystikers

79 Die Ansprachen und Predigten, die aus Anlass der hundertjährigen Wiederkehr des Thesenanschlags an der Universität Heidelberg gehalten wurden, sind abgedruckt in: Iubilaeus academicus 1618; vgl. dazu SCHÖNSTEDT 1978.

Johannes Tauler vertieft und hier wie bei Augustin und Paulus Wegweisendes gefunden.

So gelangte der Theologieprofessor im September 1517, knapp zwei Monate vor der Abfassung der Ablassthesen zu einer grundlegenden Kritik der scholastischen Theologie. Wenige Monate später, in der Heidelberger Disputation vom April 1518, sprach er dann angesichts des Sturms, den seine Ablasskritik hervorgerufen hatte, das eigentliche Problem an. Seine grundsätzliche Kritik richtete sich gegen den Verlust der christlichen Heilsbotschaft infolge einer Juridifizierung. Thema der Theologie sei die der scholastisch-juristischen Logik diametral entgegengesetzte Logik Gottes.

Luthers Anliegen war, die Eigenständigkeit der Theologie gegenüber Philosophie und Jurisprudenz herauszustellen. Dabei werden diese keineswegs pauschal abgewertet. Vielmehr hätten sie ihren eigenen Wert, seien aber von der Theologie, die einen anderen Gegenstand habe, zu unterscheiden. Dadurch bewirkte die Reformation nicht nur religiöse Intensivierung, sondern ebenso einen Rationalisierungsschub. Nirgendwo kam das so offensichtlich und wirkungskräftig zur Geltung wie im Bereich der Rechtswissenschaften. Nach Luther hat Philipp Melanchthon die Konsequenzen aus dessen reformatorischem Aufbruch gezogen und in großem Stil systematisch entfaltet. Dabei nimmt er die Rolle des Rechts und der „weltlichen“ Juristen in besonderer Weise in den Blick. Sie bekommen gegenüber den Klerikern und Klerikerjuristen eine neue Wertschätzung zugesprochen. Diese geht so weit, dass die Juristen innerhalb der Kirche kirchenleitend tätig werden. Wo bisher Kleriker das kanonische Recht zur Anwendung gebracht haben, verfassen jetzt „weltliche“ Juristen Kirchenordnungen und visitieren Gemeinden. Die nicht am kanonischen, sondern an der Rezeption des römischen Rechts orientierten Rechtswissenschaften blühen in den protestantischen Territorien auf.

## 2.1 Befreiung der Theologie von der Herrschaft der Scholastik

Der Theologieprofessor Luther hat seine an Paulus, Augustin und der Mystik geschulte Kritik zuerst in einer am 4. September 1517, sieben Wochen vor den Ablassthesen, abgehaltenen *Disputatio contra scholasticam theologiam* entfaltet. Darin ist sein Anliegen in nicht weniger als 97 Thesen eingehend dargelegt.<sup>80</sup> Luther ging es um eine grundsätzliche Neubestimmung der Aufgabe der Theologie. Er war der Überzeugung, dass sie in gefährlicher Weise ihren Gegenstand aus den Augen verloren habe. Einerseits rede sie über Dinge, zu denen sie nichts zu sagen habe. Andererseits seien in der Theologie die Lehren des Aristoteles zur Herrschaft gelangt. Die herrschende scholastische Theologie mit ihren spekulativen, vermeintlich vernünftigen, durch philosophische Theoriebildung abgesicherten Erörterungen trage eher zur Verdunklung als zur Erhellung des biblischen Zeugnisses von Gottes Handeln in dieser Welt bei.

Ausdrücklich „gegen die Scholastiker“ gerichtet formuliert er: „43. Fast die ganze Ethik des Aristoteles ist sehr schlecht und der Gnade feind.“<sup>81</sup> Dann wendet er sich noch grundsätzlicher gegen die Herrschaft aristotelischer Logik in der Theologie: „45. Es ist ein Irrtum zu sagen, ohne Aristoteles wird man kein Theologe. [...] 46. Vielmehr wird man ein Theologe nur, wenn man es ohne Aristoteles wird. 47. Zu sagen, ein Theologe, der kein Logiker ist, sei ein ungeheurer Häretiker, ist eine ungeheuere und häretische Rede. [...] 52. Kurzum: Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht.“<sup>82</sup>

80 LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, LStA I, S. 19–33.

81 Ebd., S. 24f.

82 Ebd., S. 24–27.

In der Heidelberger Disputation am 26. April 1518 nimmt er das Anliegen einer Befreiung der Theologie von der Herrschaft der Scholastik wieder auf und spitzt es in charakteristischer Weise zu.<sup>83</sup> Zuerst einmal unterscheidet Luther hier konsequent zwischen 28 theologischen und 12 philosophischen Thesen.<sup>84</sup> Die Philosophie hat für Luther durchaus ihren eigenen Wert, über das Verhältnis von Gott und Mensch aber hat die Theologie zu handeln. Die Differenzen werden in pointierter Weise angesprochen. So lautet die erste philosophische These: „Wer ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, muss notwendigerweise zuvor in Christus richtig zum Narren gemacht werden.“<sup>85</sup>

Den zugespitzten und wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Ausdruck fand Luthers Anliegen in der pointierten Entgegensetzung von Kreuzes- und Herrlichkeitstheologie. Die wahre biblische, an der Weisheitskritik des Paulus (1 Kor 1 f.) orientierte *theologia crucis* nimmt kritisch Bezug auf die mittelalterlich-thomistische Tradition der vernünftigen Gottesbeweise. Aus der wunderbaren Ordnung der Natur könne man, so Luther, eben nicht notwendig auf einen Schöpfergott schließen. Der wahre Gott lasse sich – wider alle Vernunft – nur in Kreuz und Leiden finden. So lautet der zentrale Inhalt von Luthers berühmt gewordener Kreuzestheologie, die zutiefst von Paulus inspiriert war. „19. Nicht der [die] wird ein Theologe [Theologin!]

83 Vgl. auch LUTHER, *Contra scholasticorum sententiam*, 1518 (offenkundig eine Vorarbeit zu den Heidelberger Thesen); wichtige Literaturtitel zur Heidelberger Disputation ebd., S. 187; ZUR MÜHLEN 1985, S. 207f. Anm. 4f.

84 Vgl. LUTHER, *Disputatio Heidelbergae habita*, 1518, in: LStA I, S. 35–69.

85 Ebd., S. 67,34f. Die Begründung dafür ist zuerst Paulus' Wort: „Wenn irgendeiner unter euch in dieser Welt weise sein will, werde er zum Narren, damit er weise sei“ (1 Kor 3,18).

genannt, der das unsichtbare [Wesen] Gottes durch das erblickt, was gemacht ist. 20. Sondern wer das sichtbare [Wesen] und die dem Menschen zugewandte Rückseite Gottes [„posteriora“, Ex 33,23] erkennt, die durch Leiden und Kreuz erblickt wird. 21. Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Übel ein Gutes und das Gute ein Übel. Der Theologe des Kreuzes sagt das, was die Sache ist. 22. Jene Weisheit, die das unsichtbare [Wesen] Gottes betrachtet, das aus den Werken erkannt wird, bläht gänzlich auf, verblendet und verhärtet.“<sup>86</sup>

Mit den Mitteln menschlicher Vernunft Gott zu erkennen und zu beschreiben, hieße doch nur, Gott einen Platz in einem menschlichen System zuzuweisen, ihn zum Teil der kleinen menschlichen Welt zu machen. Das ist das, was per se einen Götzen charakterisiert. Die Göttlichkeit Gottes bleibt dem Menschen ebenso entzogen wie anstößig. Der Mensch in seiner Fixiertheit auf sich selbst kann das Gottsein Gottes nicht wirklich akzeptieren, da seine Tragik, seine Ursünde, darin besteht, sich selbst an die Stelle des Schöpfers stellen zu wollen. In der erwähnten *Disputatio contra scholasticam theologiam* hatte Luther das in den Thesen 17 und 18 auf den Punkt gebracht: „Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist. Vielmehr wollte er, er sei Gott und Gott sei nicht Gott.“<sup>87</sup> Gott lässt sich da finden, wo er sich offenbaren will, nicht wo die Vernunft ihn nach ihren Maßstäben verorten zu müssen meint: als der Gekreuzigte, und nicht, wie das der Vernunft plausibel wäre, als Herr der himmlischen Heerscharen.

Das ist der Weltweisheit eine Torheit, ein Anstoß, ein Skandalon, wie Luther mit Paulus betont: „Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die

86 Ebd., S. 67,7–16.

87 LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, ebd., S. 23,1 f.

wir selig werden, ist's eine Gotteskraft“ (1 Kor 1,18).<sup>88</sup> Luther traf mit seinen zugespitzten Thesen den Nerv der Zeit. Junge Zuhörer wie der spätere Straßburger Reformator Martin Bucer waren begeistert.<sup>89</sup> Man verstand genau, auf welche Bibeltexte Luther anspielte, wenn er Sätze sagte wie den bereits zitierten: „Der wird mit Recht ein Theologe genannt, [...] wer das sichtbare [Wesen] und die dem Menschen zugewandte Rückseite Gottes [,posteriora', Ex 33,23] erkennt, die durch Leiden und Kreuz erblickt wird.“<sup>90</sup>

Martin Bucer und den anderen jungen Zuhörern war sofort klar, dass Luther hier auf eine Geschichte aus dem 2. Buch Mose, Kap. 33, zurückgreift. Da wird erzählt, wie Mose am Berg Sinai die Zehn Gebote empfängt und immer wieder mit Gott verhandelt. Schließlich begehrt er, endlich einmal Gott zu sehen, endlich einmal den unsichtbaren Gott zu sehen. Der antwortet ihm, dass das nicht möglich sei, da er angesichts der Herrlichkeit Gottes verbrennen würde. Aber dann macht Gott folgendes Angebot: „Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun, und du darfst hinter mir her [,posteriora'] sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen“ (Ex 33,21–23).<sup>91</sup>

88 Vgl. LUTHER, *Disputatio Heidelbergae habita*, 1518, LStA I, S. 53,14–28.

89 Martin Bucer an Beatus Rhenanus, 1.5.1518, in: *Correspondance* 1979, S. 59–71, bes. S. 61.

90 Siehe oben Anm. 86.

91 In der Luther und den Zuhörern vertrauten Vulgata lautet die lateinische Übersetzung von Ex 33,23: „[...] tollamque manum meam et videbis posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris.“

Gott einen Platz in der kleinen menschlichen Welt zuzuweisen, ist schon intellektuell nicht plausibel; aber die hier ange-deutete, subjektiv-existentielle Rede von Gott sehr wohl: Allein im Nachhinein, im Rückblick auf mein Leben, gerade dort, wo sich die Dinge trotz allem und wider Erwarten zum Besseren gewendet hatten, kann es eben plausibler sein zu sagen: Hier hat Gott in meinem Leben gehandelt. Das war kein Zufall, das kann kein Zufall gewesen sein.

### 2.2 Theo-Logik versus juristische Logik

Mit der Kritik an der scholastischen Vermischung von Philosophie und Theologie war ein Zweites unauflöslich verbunden: die Zurückweisung der juristischen Logik in der Theologie. Hier geht es für Luther um das Entscheidende: Die Überfremdung der (Buß-)Frömmigkeit und der Heilslehre durch juristische Logik hat zum Verlust der biblischen Heilsbotschaft geführt. Nach juristischer Logik erlangt derjenige Heil, der Gott das zukommen lässt, was ihm als Schöpfer zukommt. Nach Luthers Überzeugung ist der Mensch als in sich selbst verkrümmter Sünder jedoch dazu nicht in der Lage. Gute Werke, die wirklich den auf die inneren Herzensregungen gerichteten Willen Gottes zu erfüllen meinen, sind darum eine Illusion. Auch die vom priesterlichen Amt sakramental gestifteten Heilmittel bieten nach Luthers Überzeugung keinen (heilenden) Ersatz.

So beginnt die Heidelberger Disputation gleich mit einer scharfen Abgrenzung: „Das Gesetz Gottes, die allerheilsamste Lehre des Lebens, kann den Menschen nicht zur Gerechtigkeit befördern, sondern hindert ihn eher.“<sup>92</sup> Denn es führt entweder in die Verzweiflung darüber, dass man das Gesetz Gottes nicht

92 LUTHER, Disputatio Heidelbergae habita, 1518, LStA I, S. 65,4f.

erfüllt, oder in die hochmütige Illusion der Selbstgerechtigkeit. In den folgenden Thesen erläutert Luther seine umstürzende Entdeckung der Befreiung von der Gnaden-losen juristischen Logik. Heil gibt es nur, wenn man die grundlose Barmherzigkeit Gottes glaubend für sich gelten lässt. So geschieht Rechtfertigung des Sünders sola fide. „Nicht der ist gerecht, der viel wirkt, sondern der ohne Werk viel an Christus glaubt. Das Gesetz sagt: ‚Tu das‘, und es geschieht niemals. Die Gnade sagt: ‚Glaube an den‘, und schon ist alles getan.“<sup>93</sup>

Eingehend erläutert hat Luther diese der juristischen Logik entgegengesetzte Auffassung von der Gerechtigkeit allein durch Glauben 1520 in der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.<sup>94</sup> Er bietet zwei präzise Begründungen für seine Überzeugung, dass der Christusglaube „ein vberschwencklich reychtumb“ ist, der mit sich bringt „alle seligkeit, und abnympt alle unseligkeyt“.<sup>95</sup>

Die *erste* beschreibt den *Glauben als innige Christusgemeinschaft* und nimmt Sprachmittel und Deutungen der Mystik auf.

„Czum zwoelfften, Nit allein gibt der glaub sovil, das die seel dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll, frey und selig, sondernn voreynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam. Auß wilcher ehe folget, wie S. Paulus sagt, das Christus und die seel eyn leyb werden, so werden auch beyder gutter fall, unfall und alle ding gemeyn, das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi. So hatt Christus alle guetter und seligkeit, die seyn der seelen

93 Ebd., LStA I, S. 67,22–25.

94 LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, WA 7, S. (12)20–38.

95 Ebd., WA 7, S. 23,14f.

eygen. So hatt die seel alle untugent und sund auff yhr,  
die werden Christi eygen. Hie hebt sich nu der froelich  
wechsel und streytt [sc. Austausch].“<sup>96</sup>

Volker Leppin hat gezeigt, dass Luther hier auf mystisches Erbe zurückgreift. Schon im Jahr 1516, der Zeit seiner Beschäftigung mit der Mystik Johannes Taulers, hat er ein entsprechendes Bild verwendet. In einem Brief an einen Ordensbruder vom 8. April 1516

„sprach er davon, dass Christus in den Sündern Wohnung nehme, und beschrieb erstmals den ‚wunderbaren Wechsel‘ zwischen dem gekreuzigten Christus und dem Glaubenden: Christus werde für den Sünder zur Gerechtigkeit, dieser werde für Christus zur Sünde.“<sup>97</sup>

96 Ebd., WA 7, S. 25,26–34.

97 LEPPIN 2016, S. 35; vgl. auch MÜLLER 1918. Über Taulers Theologie urteilte Luther, dass er „weder in der lateinischen noch in unserer Sprache eine heilvollere und weitergehend mit dem Evangelium übereinstimmende Theologie gefunden“ habe (Luther an Georg Spalatin, 14.12.1516, WA.B 1, S. 79 [Nr. 30,61–63], zit. in: LEPPIN 2016, S. 38). Leppin hat auch gezeigt, dass die Christumystik Bernhard von Clairvaux’ bereits von Luthers vertrautem Lehrer und Beichtvater Johann Staupitz in individualisierter Fassung aufgenommen worden ist. Das Gespräch Christi mit der als Braut eingeführten Seele bei Staupitz kommt den späteren Formulierungen Luthers erstaunlich nahe. „Die verbindung Christi und der kirchen ist vollkumen, dergestalt: ‚Ich nim dich zu der meinen, ich nim dich mir, ich nim dich in mich‘ und herwiderumb spricht die kirch oder die seel zu Christo: ‚Ich nim dich zu dem meinem, ich nim dich mir, ich nim dich in mich‘, domit Christus also sprech: ‚Der christen ist mein, der christen ist mir, der christen ist ich‘; und die braut: ‚Christus ist mein, Christus ist mir, Christus ist ich‘“ (VON STAUPITZ 1979, S. 145–147, zit. in: LEPPIN

Das mystisch geprägte Bild vom Glauben als inniger, eheähnlicher Gemeinschaft mit Christus erläutert, wie die Glaubenden Anteil an Christi Gerechtigkeit bekommen. Daneben beschreibt Luther im Sinne einer eigenständigen *zweiten* Begründung den *Glauben als Erfüllung des Gebotes Gottes*.

„Hie sichstu aber, auß wilchem grund dem glauben sovil billich zugeschrieben wirt, das er alle gepott erfüllet, und on alle andere werck frum [= gerecht, CS] macht. Denn du sihest hie, das er das erste gepott erfüllet alleine, da gepotten wirt ‚Du solt eynen gott ehren‘.“<sup>98</sup>

Luther versteht den Glauben als Erfüllung des Ersten Gebotes des Dekaloges, auf den einen Gott zu vertrauen und nicht auf andere Götter. Wer auf Gott vertraut und nicht sich selbst an dessen Stelle setzt, sicut deus sein will, oder auf andere Götter vertraut, gibt Gott die Ehre.<sup>99</sup>

„Das thun aber keyn gutte werck, sondern allein der glaube des hertzen. Darumb ist er allein die gerechtickeit des menschen und aller gepott erfüllung. Den wer das erste haubt gepott erfüllet, der erfüllet gewißlich und leychtlich auch alle ander gepott.“<sup>100</sup>

2016, S. 47). Zu Luthers Rezeption Bernhard von Clairvaux' vgl. BELL 1993. Selbst dem „sola fide“-Prinzip ähnliche Formulierungen finden sich in Staupitz' mystisch-augustinisch geprägter Theologie.

98 LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, WA 7, S. 26,13–16.

99 Nach Luthers Auffassung heißt jemandem glauben, ihm die größte Ehre geben (vgl. LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, WA 7, S. 25,5–23).

100 Ebd., WA 7, S. 26,20–23.

Die Logik, dass der Glaube die Erfüllung des Ersten Gebotes ist, dieses die Zehn Gebote zusammenfasst und der Dekalog wiederum die Zusammenfassung des Willens Gottes insgesamt ist, hatte Luther Anfang des Jahres 1520 in dem Traktat *Von den guten Werken* zum ersten Mal eingehend entfaltet.<sup>101</sup> Sie bietet auch die Begründung für die Auffassung der Rechtfertigung allein aus Glauben. Wer glaubt, erfüllt das Gesetz und ist so gerechtfertigt. Es

„ist niemant dan der glaub des hertzen, der ist das haubt und gantzis weißens der frumkeyt [= Gerechtigkeit, CS], darumb es eyn ferlich finster rede ist, Wenn man leret, die gottis gepott mit wercken zu erfullenn, ßo die erfullung fur allen wercken durch den glauben muß geschehen seyn, und die werck folgen nach der erfullung, wie wir hoerenn werdenn.“<sup>102</sup>

Luther war sich bewusst, dass seine Kritik die Grundlagen der gegenwärtigen Theologie in Frage stellt, und in fundamentalem Gegensatz zu philosophischer und juristischer Logik stand. So hat er die Thesen seiner Heidelberger Disputation auch selbst ausdrücklich als „Paradoxa“ bezeichnet.<sup>103</sup> Ganz in diesem Sinn stellt die letzte der theologischen Thesen den Gegensatz gegen jede menschliche – ob philosophische oder juristische – Logik

101 Vgl. LUTHER, *Von den guten Werken*, 1520, WA 6, S. (196)202–276.

102 LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, WA 7, S. 26,27–31.

103 Mit der in der Einleitung geäußerten grundsätzlichen Infragestellung der Vernunft, theologische Fragestellungen angemessen zu behandeln, offenbart Luther sein hauptsächliches Ziel einer kritischen Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie (vgl. WA 1, S. 353,8–14).

noch einmal heraus: „Die Liebe Gottes findet das für sie Liebenswerte nicht vor, sondern erschafft es. Die Liebe des Menschen entsteht aus dem für sie Liebenswerten.“<sup>104</sup>

In der Erläuterung der These, der *probatio*, betont Luther den Gegensatz der beiden Logiken:

„Der zweite Teil ist offenkundig und [gemeinsame Überzeugung] aller Philosophen und Theologen, weil der Gegenstand der Liebe die Ursache der Liebe ist, indem man gemäß Aristoteles die Behauptung aufstellt, jedes Vermögen der Seele sei passiv und ein Stoff und sei durch Aufnehmen tätig; so dass er auch so bezeugt, dass seine Philosophie der Theologie entgegengesetzt ist, da sie [im Gegensatz zur Liebe] in allem das Ihre sucht und das Gute eher nimmt als gibt.“<sup>105</sup>

Nach menschlicher Logik wird das geliebt, was liebenswert ist. Über Gottes Liebe zu sprechen, kann nur ganz anders geschehen – mit Luthers Worten: „Denn darum sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden; nicht darum werden sie geliebt, weil sie schön sind.“<sup>106</sup>

Luthers Zurückweisung der Vorherrschaft philosophischer und juristischer Logik in der Theologie war kein Plädoyer für Irrationalität und Wissenschaftsfeindlichkeit. Zum einen sprach er der Philosophie und der Jurisprudenz, Vernunft und Recht, in ihrem jeweiligen Geltungsbereich eine unaufgebbare Rolle zu. Zum anderen entfaltete er seine auf die biblischen Grundlagen zurückgeführte Theologie mit „wissenschaftlichen Methoden“. Er griff auf die neuesten humanistisch-philosophischen Erkenntnisse

104 LUTHER, *Disputatio Heidelbergae habita*, 1518, LStA I, S. 61,7–9.

105 Ebd., S. 61,10–16.

106 Ebd., S. 61,20 f.

zurück, so zum Beispiel den jüngst rekonstruierten griechischen Urtext der Paulusbriefe, den Erasmus von Rotterdam in seinem *Novum Instrumentum omne* 1516 zum Druck gebracht hatte.<sup>107</sup> Auch gab er der modernen Ausdifferenzierung der Wissenschaften Impulse, indem er die unterschiedlichen Logiken in Theologie, Philosophie und Jurisprudenz herausstellte.

Es ist unzureichend, Luthers grundsätzliche Infragestellung des Themas und der Methode der Theologie auf eine Kritik der Scholastik oder gar des Aristoteles zu reduzieren. Es ging ihm ebenso um die problematischen Folgen der Juridifizierung der christlichen Frömmigkeit und Heilslehre in den Jahrhunderten seit den gregorianischen Reformen. So war es konsequent, dass Luther im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen mit den kirchlichen Autoritäten nicht nur die in der Bannandrohungsbulle *Exsurge domine* inkriminierten Lehren verteidigte, sondern eine kritische Auseinandersetzung mit den Geltungsansprüchen des kanonischen Rechts begann.

Am 10. Dezember 1520 war die in der Bannandrohungsbulle gewährte 60-tägige Widerrufsfrist abgelaufen. So zog Luther mit einigen Studenten und Kollegen zu der außerhalb des Wittenberger Elstertor gelegenen Heiligkreuzkapelle.<sup>108</sup> Dort, wo sich der Schindanger befand, warfen sie neben der Bannandrohungsbulle mehrere Ausgaben des kanonischen Rechts ins Feuer. Gleich mit verbrannt wurde die *Summa angelica de casibus conscientiae* des Angelus de Clavasio, dasjenige Werk unter den Beichtsummen und Beichthandbüchern, das nach Luthers Überzeugung einen besonderen Anteil am Verlust der Heilsbotschaft im Zuge der Juridifizierung der Heilslehre hatte.<sup>109</sup>

107 Vgl. WALLRAFF / SEIDEL MENCHI / VON GREYERZ (Hg.) 2016.

108 Vgl. BRECHT (1981) <sup>3</sup>1990, S. 403–406.

109 Auflistung der zahlreichen Drucke des Werks in: BERGFELD 1977, S. 1008.

### 2.3 Kritik und Rezeption des kanonischen Rechts

Luthers Äußerungen zur reformatorischen Neuorientierung verbreiteten sich in bislang kaum gekannter Geschwindigkeit unter den Gebildeten, aber auch im Volk. Er traf mit seiner sprachkräftigen Kritik offenkundig den Nerv der Zeitgenossen. Ein wichtiger Grund war ferner eine geschickte Publikationsstrategie, die sich die neuen Möglichkeiten des Buchdrucks zunutze zu machen wusste.<sup>110</sup> Das symbolträchtige Verbrennen nicht nur der Bannandrohungsbulle, sondern auch noch des für das kirchliche Leben grundlegenden kanonischen Rechts stellte eine Kampfansage dar. Und Luther legte noch im Dezember 1520 mit einer gedruckten Begründung *Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind* nach.<sup>111</sup> Darin werden gleichsam als Gegenstück zur Bannandrohungsbulle in 30 Artikeln die Irrtümer aus dem kanonischen Recht aufgeführt, derentwegen die Bücher rechtens verbrannt worden seien.<sup>112</sup>

#### 2.3.1 Kritik

Leitmotiv der Kritik ist die angemäÙte Stellung des Papstes in der Kirche und sein Anspruch auf unbeschränkte Jurisdiktionsgewalt,

110 Vgl. KAUFMANN 2022.

111 WA 7, S. 161–182.

112 Die wichtigsten Texte, in denen sich Luther mit dem kanonischen Recht auseinandersetzt, sind aufgeführt in: MAURER 1976, S. 146 Anm. 4. Zur Forschungsgeschichte und zum Stand der Erforschung von Luthers Stellung zum *Corpus Iuris Canonici* vgl. MÜHLMANN 1972, S. 235–305; das Folgende nach: STROHM 2017a, S. 213–218; wiederabgedr. in: STROHM 2023, S. 25–30; vgl. ferner HECKEL 2016, S. 137–165.

wie ihn Luther im *Canon Cuncta per mundum*<sup>113</sup> begründet sieht.<sup>114</sup> Die falschen Begründungen des Papstamtes im kanonischen Recht werden Artikel für Artikel aufgezählt: die Auffassung, dass der „Bapst, vnd die seynen, seynd nit schuldig gottis gepotten vntherthan und gehorsam zu seyn“;<sup>115</sup> dass die Stellung des Papstes in der Christenheit mit der Sonne und die der weltlichen Gewalt mit dem Mond vergleichbar sei;<sup>116</sup> dass der Papst über den Konzilien und den christlichen Ordnungen stehe;<sup>117</sup> dass er geistliches und weltliches Recht setzen könne;<sup>118</sup> dass Jesus das Schlüsselamt Petrus und damit dessen Nachfolgern im Papstamt und nicht der ganzen Gemeinde gegeben habe<sup>119</sup> sowie dass die Seligkeit der Christen nebst Gott am Papst hänge.<sup>120</sup>

113 Vgl. Decretum Gratiani II, C. 9, q. 3, c. 17, in: FRIEDBERG I, Sp. 611.

114 „Dißer artickell ist der heubt artickell, vnd das er ja wol eynsesse, ist er gar durch viel capitell, unnd nahend durchs gantz geystlich recht, ymmer an und angetzogen, das wol scheynet, wie das geystlich recht nur darumb sey ertichtet, das der Bapst, frey mocht thun unnd lassen, was er wolt, urlaub zu sunden vnd hynderniß zum gутten gebenn. Besteht dißer artickell, ßo ligt Christus und seyn wort darnyder, Besteht er aber nit, ßo ligt das gantz geystlich recht mit dem Bapst vnd stuel darnyder“ (LUTHER, Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind, 1520, WA 7, S. 168,1–7).

115 Vgl. LUTHER, WA 7, S. 165,5 f., mit Bezug auf: Decretales Gregorii I, tit. 33, cap. 6, FRIEDBERG II, Sp. 196–198.

116 Vgl. LUTHER, WA 7, S. 165,15 f., mit Bezug auf: Decretales Gregorii I, tit. 33, cap. 6, FRIEDBERG II, Sp. 196–198.

117 Vgl. LUTHER, WA 7, S. 166,2–4, mit Bezug auf: Decretales Gregorii I, tit. 6, cap. 4, FRIEDBERG II, Sp. 49 f.

118 Vgl. LUTHER, WA 7, S. 166,6 f., mit Bezug auf: Sexti Decretal. I, tit. 2, cap. 1, FRIEDBERG II, Sp. 937.

119 Vgl. LUTHER, WA 7, S. 170,14 f.

120 Vgl. ebd., S. 167,10–12.

Für Luther macht das kanonische Recht den Papst zu einem „Gott auf Erden“, dem nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch Christus untergeben seien.<sup>121</sup>

Zwar bewegt sich Luthers Kritik am kanonischen Recht vielfach in den Bahnen des mittelalterlichen Konziliarismus, aber die strenge Orientierung der Zurückweisung des kanonischen Rechts am Evangelium und der wahren geistlichen Kirche geht darüber hinaus. Die humanistische Kritik an der ausufernden Reglementierung durch die Vorschriften des kanonischen Rechts wird ebenfalls überschritten. Luther vertritt nicht einfach wie Erasmus das Ziel einer Rückkehr zu den einfachen Zuständen des Anfangs. Der entscheidende Grund für seine Verdammung des kanonischen Rechts ist, dass es den Anspruch erhebt, heilsnotwendig zu sein, und die Gewissen der Gläubigen belastet.<sup>122</sup>

Luther erörtert die Rechtmäßigkeit der Bestimmungen des kanonischen Rechts, indem er die Stichhaltigkeit der in den *Canones* zur Begründung angegebenen Stellen aus der Heiligen Schrift überprüft. Darüber hinaus stellt er die Frage nach der Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift insgesamt, dessen wesentlichen Inhalt er im Christusgeschehen und seiner Heilswirkung für die Gläubigen sieht. Kriterium bei der Entscheidung, inwieweit Bestimmungen des kanonischen Rechts in das evangelische Kirchenrecht übernommen werden können, ist, ob sie dem Heil dienen oder es verdunkeln. So hat Luther das kanonische Recht nicht unterschiedslos verdammt. Der erste Teil des *Corpus Iuris Canonici*, das *Decretum*

121 Vgl. bes. ebd., S. 177,8–10; vgl. auch LUTHER, Wider das Papsttum zu Rom, 1545, WA 54, S. 263,14–16: „Wer Gott wil hoeren reden, der lese die heilige Schrift. Wer den Teufel wil hoeren reden, der lese des Bapsts Drecket [steht für: Dekrete!], CS] und Bullen.“

122 Vgl. LUTHER, WA 7, S. 171,7; S. 175,7.

*Gratiani*, in dem zahlreiche Äußerungen von Kirchenvätern sowie Synodalbeschlüsse gesammelt sind, enthielt für ihn durchaus auch einiges Gutes, wenn es denn nicht von den päpstlichen Machtinteressen missbraucht würde.<sup>123</sup>

### 2.3.2 Rezeption

Darüber hinaus ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass Luther sich seit 1527 erneut eingehend mit dem kanonischen Recht befasst und nun in mancher Hinsicht positiver geurteilt hat.<sup>124</sup> Manche sehen hier eine klare Veränderung der Auffassungen Luthers.<sup>125</sup> Die Unterschiede in den Urteilen sind jedoch am besten durch die neuen Herausforderungen zu erklären. Vor 1520 rang Luther angesichts der Missstände in der Kirche seiner Zeit um das rechte Verständnis der wahren, geistlichen Kirche. Später führte die Notwendigkeit einer Gestaltung der evangelischen Kirchenwesen zu einem verstärkten Bemühen um den unauflöshlichen Zusammenhang von äußerem Kirchenwesen

123 „Dürffen sie meyn artickell, da mehr Evangeli vnd gegrundter heyligen schriff ynnen ist (das ich an rum, mit warheyt sagen unnd beweyßen will) denn ynn allen Bapsts bucher, vorprennen, ßo vorprenn ich viel billicher yhre unchristlich, rechts bucher, drynnen nicht guttis ist, und ob etwas guttis drynnenn were, wie dann ich von dem Decret muß bekennen, ßo ists doch alles dahynn getzogen, das es schaden thun soll und den Bapst stercken ynn seyнем Endchristischem regiment, dartzu desselben keynis nymmer wirt gehalten, fur übrigem vleyß, alleynn waß boß und schedlich, das drynnen ist, zu halten“ (LUTHER, WA 7, S. 180,11–18).

124 Vgl. MAURER 1976, S. 147f. Die Zeiten der eingehendsten Beschäftigung mit dem kanonischen Recht sind von einzelnen Forschern verschieden angesetzt worden (vgl. die Übersicht in: MÜHLMANN 1972, S. 302).

125 Vgl. bes. BOEHMER 1920/21, S. 7–53.

und wahrer geistlicher Kirche. Gerade befreundete Juristen wie Hieronymus Schürpf drangen auf die Übernahme derjenigen Regelungen des kanonischen Rechts, die nicht im Widerspruch zur evangelischen Botschaft standen. Bald kam es in dieser Frage auch zu Konflikten Luthers mit den Juristen.<sup>126</sup>

Seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre forderte eine gänzlich veränderte Situation neue Antworten zur Frage der Geltung des kanonischen Rechts. Luthers reformatorischer Aufbruch hatte zu einer weitgehenden Scheidung der Kirchen in den evangelischen Territorien von der Papstkirche geführt. Zugleich sah Luther mit den anderen Wittenberger Reformatoren sein reformatorisches Werk durch schwärmerische Tendenzen, Unordnung und Irrlehre in der radikalen Reformation bedroht. Auch nutzten kleinere und größere Territorialherrscher die Auflösung der Klöster und die Rechtsunsicherheit im Blick auf das kanonische Recht, das ja zusammen mit dem römischen Recht das Reichsrecht bestimmte, für die Durchsetzung ihrer persönlichen Interessen. Man bereicherte sich an Kirchengütern und suchte auf verschiedenste Weise Einfluss auf das Leben der Kirche zu nehmen. Diese Situation nötigte zur Schaffung von Kirchenordnungen und zur rechtlichen Klärung. Eine vordringliche Aufgabe war die Visitation der Gemeinden und Pfarrer. In der Vorrede zu Melanchthons *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen* von 1528 betonte Luther zwar, dass damit nicht „neue päpstliche Decretales“ aufgerichtet

126 Zur wichtigen Rolle Schürpfs bei der Wahrung der Rechtskontinuität in der Wittenberger Reformation vgl. bereits MUTHER [1866] 1966, S. 215; vgl. ebd., S. 204–216. Vgl. auch STEDING 1993, S. 186–192; zum Streit Luthers mit Schürpf um die Geltung der heimlichen Verlöbnisse vgl. DEFLERS 2009, S. 35–42; DEFLERS 2005, S. 46–50. 137 f. 249–255.

werden sollten,<sup>127</sup> zugleich verwies er jedoch auf das Vorbild im kanonischen Recht.<sup>128</sup>

Ein zweiter Grund für die verstärkte Aufnahme kanonischen Rechts Ende der zwanziger Jahre lag in dem Bestreben, angesichts des bevorstehenden Reichstags in Augsburg die Übereinstimmung der Reformation mit dem Recht der Alten Kirche zu beweisen. Denn der erste Teil des kanonischen Rechts, das *Decretum Gratiani*, bestand ja zum grössten Teil aus Regelungen und Beschlüssen dieser Zeit. Dem diente zum Beispiel eine zuerst im Dezember 1529 herausgegebene Schrift des Nürnberger Ratschreibers Lazarus Spengler mit dem Titel *Eyn kurzzer außzuge, auß den Bepstlichen rechten der Decret vnd Decretalen, Ynn den artickeln, die vngeferlich Gottes wort vnd dem Euangelio gemes sind, odder zum wenigsten nicht widderstreben*, deren späteren Auflagen ein Brief Luthers als Vorrede zugefügt ist.<sup>129</sup> Luther betont hier, er habe sich selbst schon lange vorgenommen, eine solche Schrift abzufassen.<sup>130</sup>

Schließlich erforderte drittens auch der Sachverhalt, dass das kanonische Recht nicht nur Kirchenrecht im engeren Sinne

127 Vgl. LUTHER, WA 26, S. 200,10–12.

128 „Welch Exempel auch die alten veter die heiligen Bischöfe vorzeiten mit vleis getrieben haben, wie auch noch viel davon ynn Bepstlichen gesetzen funden wird“ (LUTHER, Vorrede zu: Unterricht der Visitatorn, 1528, WA 26, S. 196,1–3).

129 Vgl. LUTHER, Vorrede zu Spenglers Auszug aus den päpstlichen Rechten, 1530, WA 30/2, S. 219; vgl. auch die Analyse der Schrift in: MAURER 1976, S. 187–204. Zu Melanchthons Versuch in der *Confessio Augustana* und der Apologie, durch den Rückgriff auf das kanonische Recht die Lehre der Wittenberger Reformatoren als mit der rechten altgläubigen Lehre übereinstimmend zu erweisen, vgl. KAHL 1910; HECKEL 1964.

130 Vgl. LUTHER, Vorrede zu Spenglers Auszug aus den päpstlichen Rechten, 1530, WA 30/2, S. 219,2–7.

war, sondern auch das weltliche Recht und das Reichsrecht bestimmte, eine genauere Klärung der Frage nach seiner Gültigkeit beziehungsweise einen eventuellen Ersatz. So wirkte es in Fragen des Testamentsrechts, des Eherechts und insbesondere auch des gesamten Prozessrechts weiter. Die verstärkte Aufnahme des kanonischen Rechts seit dem Ende der zwanziger Jahre bedeutete nicht, dass Luther seine Grundentscheidungen gegen das kanonische Recht revidiert hat.<sup>131</sup> Den Anspruch des kanonischen Rechts, göttliches Recht zu sein, hat Luther immer strikt zurückgewiesen.<sup>132</sup> Es bleibt bei der grundsätzlichen Absage an das kanonische Recht als Recht in der Kirche, wie sie aus dem Satz „Im geistlichen regiment sol man ius canonicum mit fussen treten“<sup>133</sup> spricht.

Man vermied die Rede vom „Kirchenrecht“ und verwendete stattdessen den Begriff „Kirchenordnung“, um die Vorläufigkeit zu unterstreichen. Solche Kirchenordnung zu schaffen und handzuhaben, war Sache der Theologen und der weltlichen Juristen. Kirchenordnungen wurden Teil des von den weltlichen Obrigkeiten erlassenen weltlichen Rechts neben Ordnungen

131 Uvo A. Wolf hat sogar von einer „wachsenden Schärfe“ in Luthers Äußerungen gegen das kanonische Recht gesprochen (WOLF 1970, S. 93 f., Anm. 12, mit Belegstellen).

132 Die veränderten Bedingungen der Rezeption des kanonischen Rechts im Protestantismus hat vor allem beschrieben: HECKEL 1968, S. 35–43, bes. S. 43. Zur Zurückdrängung des kanonischen Rechts in protestantischen Studienordnungen vgl. COING 1977, S. 39 f. Der Niedergang der Studien des kanonischen Rechts zugunsten des römischen Rechts hatte jedoch bereits im 15. Jahrhundert eingesetzt, so dass der Protestantismus diese Entwicklung nicht verursacht, wohl aber verstärkt hat (vgl. BURMEISTER 1974, S. 73–95).

133 LUTHER, Trinitatispredigt zu Joh 3,8, 31.5.1523, WA 11, S. 124,15 f.; vgl. LUTHER, An den christlichen Adel, 1520, WA 6, S. 445,14–23.

und Regelungen aller möglichen anderer Lebensbereiche.<sup>134</sup> Unmittelbar aus dem göttlichen Willen abgeleitet wissen wollte Luther nur eines: das Amt der Wortverkündigung. Nur ihm sollte die Dignität, „göttlichen Rechts“ zu sein, zukommen. Luther verstand die Kirche nicht als Mutter von Verkündigung und Glauben, sondern als Geschöpf des Wortes, als *creatura verbi*; ein Sachverhalt, der konfessionskulturell von erheblicher Bedeutung geworden ist.

### **2.4 Melanchthons Beitrag: Loci-Methode und römisches Recht als Verkörperung der *recta ratio***

Mit der Zurückdrängung des kanonischen Rechts und der Klerikerjurisprudenz war eine neue Rolle weltlicher Juristen und weltlicher Obrigkeiten in der Kirche verbunden. Zugleich bedeutete das eine verstärkte Emanzipation der römisch-rechtlich ausgerichteten Rechtswissenschaften von klerikaler Vorherrschaft. Philipp Melanchthon, der Systematiker der lutherischen Reformation, hat hier den wichtigsten Beitrag geleistet. Während Luther stark situationsbezogen und zuspitzend argumentierte, legte Melanchthon die Sachverhalte systematisch und auf Lehrbarkeit ausgerichtet dar. Dabei ging er weit über die Theologie hinaus und gab insbesondere auf den Gebieten der Ethik und der Jurisprudenz wichtige Impulse.

#### **2.4.1 Antischolastische Loci-Methode**

Luthers Kritik an der Scholastik und der Juridifizierung musste schon um der Lehrbarkeit willen in systematischer Form dargestellt werden. Das erste entsprechende Werk stammte aus der

<sup>134</sup> Vgl. die präzise zusammenfassende Studie: WOLGAST 2021.

Feder Melanchthons und gelangte bereits im Jahr 1521 in den Druck. Grundlage der *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* war eine Vorlesung, die Melanchthon über den Römerbrief gehalten hatte.<sup>135</sup> Dieser Brief galt als Zusammenfassung der Theologie des Paulus, und Melanchthon suchte die alten scholastischen Darstellungsmodelle zu vermeiden. Denn die Präsentation der christlichen Lehre sollte nichts anderes als die biblische Lehre in methodisch geordneter Form sein. Im Widmungsbrief und der Einleitung setzte er sich in scharfen Worten mit den „unbrauchbaren Entwürfen“ der Scholastiker auseinander.<sup>136</sup> Die Orientierung an der biblischen Heilsbotschaft und Zurückweisung alles Spekulativen ging so weit, dass er es (in den ersten Ausgaben) sogar ablehnte, die Trinitätslehre oder spezielle Fragen der Zwei-Naturen-Christologie zu behandeln.<sup>137</sup> Nicht Spekulation über metaphysische Sachverhalte, sondern deren Bedeutung für die Existenz des Menschen ist Thema der Theologie.

„Wer die [...] Hauptthemen aber nicht kennt: die Macht der Sünde, das Gesetz, die Gnade, von dem sehe ich nicht ein, wie ich ihn einen Christen nennen könnte. Denn aus ihnen wird eigentlich Christus erkannt. Denn das heißt Christus erkennen: seine Wohltaten erkennen, nicht, was diese lehren: seine Naturen, die Art und Weisen der Menschwerdung betrachten.“<sup>138</sup>

135 Vgl. MELANCHTHON 1993; zu den verschiedenen Ausgaben und Vorformen vgl. SCHEIBLE 1992, S. 386,45–50

136 MELANCHTHON 1993, S. 18 f. [0,2].

137 Ebd., S. 18–21 [0,6–10].

138 Ebd., S. 22 f. [0–12 f.].

Die Loci-Methode schien Melanchthon am besten geeignet, die grundsätzlichen Themen der Theologie zu behandeln.<sup>139</sup> Übernommen hat er sie von den Humanisten Erasmus von Rotterdam und Rudolf Agricola.<sup>140</sup> Agricolas Hauptwerk *De inventione dialectica libri tres* war 1515 postum zum Druck gebracht worden<sup>141</sup> und wurde Melanchthon zur wichtigen Orientierung bei der Entfaltung der Loci-Methode.<sup>142</sup> Wie andere Humanisten an der antiken Rhetorik orientiert, wollte Agricola die scholastische Fokussierung auf eine immer spitzfindiger argumentierende Syllogistik überwinden. Die Einteilung des Stoffs (*inventio*) sollte wieder ins Zentrum gebracht und das Übergewicht der Schlussfolgerungslehre (*iudicium*) zurückgedrängt werden. Bald wandte Melanchthon die *loci communes*-Methode auch zur Darstellung anderer Wissensgebiete als der Theologie an.<sup>143</sup>

139 Zu Melanchthons loci-Methode vgl. MAURER 1960; MAURER 1958; MAURER 1996, Bd. 1, S. 199–209. 244–247; SCHEIBLE 1984, S. 166–170/1996, S. 182–186; WIEDENHOFER 1976, S. 162–246; zur loci-Methode im 16. Jahrhundert allgemein vgl. MOSS 1996.

140 Erasmus hat im Kapitel „Ratio colligendi exempla“ seines 1512 verfassten Lehrbuchs *De duplici copia verborum ac rerum* den Studenten empfohlen, sich möglichst viele Loci bzw. Allgemeinbegriffe zu notieren, denen das Gelesene zuzuordnen sei (vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM [1703] 1961, Sp. 100–109). In seiner *Rhetorik* von 1519 hat Melanchthon diese Stelle fast wörtlich übernommen (vgl. SPERL 1959, S. 35 Anm. 51). In der *Methodus* zum Neuen Testament von 1516 (vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM 1967, S. 38–77, bes. S. 64 ff.) und in der erweiterten *Ratio* von 1519 (vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM 1967, S. 117–495) empfahl Erasmus die Loci-Methode auch für das Bibelstudium.

141 Vgl. AGRICOLA, *De inventione dialectica*, [1539] 1992.

142 Vgl. SCHEIBLE 2016, S. 27. 107. 152f. 172–175.

143 Übersicht in: SCHEIBLE 1992, S. 386–388.

## 2.4.2 Hochschätzung des römischen Rechts als *ratio scripta*

Im Unterschied zu Luther hat sich Melanchthon vielfach Fragen der Jurisprudenz gewidmet, juristische Studien absolviert<sup>144</sup> und enge Kontakte zu Juristen gepflegt.<sup>145</sup> Guido Kisch und zuletzt Isabelle Deflers haben zudem auf den wichtigen Einfluss des befreundeten Wittenberger Rechtslehrers Hieronymus Schürpf aufmerksam gemacht.<sup>146</sup> Melanchthon pflegte den Austausch mit führenden Juristen seiner Zeit und hat auch selbst wichtige Einflüsse auf Juristen ausgeübt.<sup>147</sup>

Am Beginn der Reformation stellte sich die Frage, ob man die biblischen Texte nicht auch zur Grundlage des weltlichen

144 In der Einleitung zu einer seiner Reden hat er seine eigenen Studien im Zivilrecht hervorgehoben: „Oro igitur, ut boni consulatis qualemcunque hanc meam orationem, in qua argumentum affero, non alienum a meo studio, videlicet a civilium legum doctrina“ (MELANCHTHON, *Oratio de discrimine legum politicarum et traditionum humanarum in Ecclesia*, 1556, CR 12, Sp. 147). Ferner zählt er sich zu den „*auditores*“ Schürpfs (vgl. MELANCHTHON, *Oratio de vita Hieronymi Schurffii*, 1554, CR 12, Sp. 89 [= KISCH 1967, S. 291]). Vgl. auch KISCH 1967, S. 50. 63.

145 Vgl. zum Ganzen eingehend KISCH 1967; DEFLERS 2005; zusammenfassend STROHM 2017c, S. 495–506.

146 Vgl. MUTHER [1866] 1966, S. 203. 216; KISCH 1967, S. 62–67; DEFLERS 2005, 16.43. 133–139; DEFLERS 2009; zu Schürpfs wahrscheinlicher Autorschaft von Reden, die Melanchthon zugeschrieben werden, vgl. bereits MUTHER [1866] 1966, S. 418–421; zum Verhältnis Schürpfs und Melanchthons vgl. auch MELANCHTHON, *De dignitate legum oratio*, 1538, CR 11, Sp. 357 [= KISCH 1967, S. 221].

147 Vgl. LÜCK 2006; LIEBERWIRTH 2006; TAMM 2006; vgl. ferner KISCH 1967, S. 70–73; SCHRÖDER 1996; BERMAN 2003, S. 83–87. 111–113. 150f.; zum Einfluss auf Konrad Lagus und Johann Apel siehe unten S. 68f. mit Anm. 168f.

Rechtslebens machen solle. Vehement vertreten hat diese Position Luthers Wittenberger Fakultätskollege Andreas Bodenstein von Karlstadt Anfang der 1520er Jahre.<sup>148</sup> Mit Luther betonte Melanchthon dagegen, dass das mosaische Gesetz für Christen keine bindende Kraft habe.<sup>149</sup> Vielmehr sei es ihnen erlaubt, im bürgerlichen Leben die Gesetze anzuwenden, die sich im Einklang mit dem Naturrecht befinden, auch wenn sie von heidnischen Gesetzgebern erlassen sind. Melanchthon sprach sich unmissverständlich für die Überlegenheit des im *Corpus Iuris Civilis* gesammelten römischen Rechts aus.<sup>150</sup> Es komme, wie humanistische Juristen betont hatten, als eine Art „ratio scripta“ dem Naturrecht am nächsten.<sup>151</sup> Dadurch, dass er dies

148 Zu Melanchthons entsprechenden Auseinandersetzungen mit Karlstadt vgl. BUBENHEIMER 1977.

149 Vgl. KISCH 1967, S. 110 f.; zu Luther vgl. dessen bekannte Rede von der mosaischen Gesetzgebung als der Juden Sachsenspiegel, in: LUTHER, Wider die himmlischen Propheten, 1525, WA 18, S. 81,4–17; vgl. auch WA 18, S. 76,4–5.

150 „Tractabo enim scholasticam disputationem utilem studiosis, quod Christianis non sit necessarium uti legibus Mosaicis, sed quod liceat uti legibus, quae iuri naturae consentaneae sunt, etiamsi ab ethnicis magistratibus conditae sunt. Deinde ostendam, Romanum ius antecellere legibus aliarum gentium et vere quandam philosophiam esse“ (MELANCHTHON, De dignitate legum oratio, 1538, CR 11, Sp. 357–358; wiederabgedr. in: KISCH 1967, S. 222–223. Zur Förderung der Pandektenausgabe Gregor Haloanders vgl. KISCH 1967, S. 160–167; zum Wandel auch der Bewertung der mittelalterlichen Glossatoren und Kommentatoren des römischen Rechts hin zu einer positiven Würdigung vgl. KISCH 1967, S. 127–140.

151 Vgl. MELANCHTHON, De dignitate legum, 1553, CR 12, Sp. 22. Melanchthon verdeutlicht das am Beispiel des Diebstahlsverbotes. Das Vertragsrecht, wie es die römischen Juristen im *Corpus Iuris Civilis* formuliert haben, entspreche der Forderung des Dekalogs

in seinen akademischen Reden vielfach ausführte, hat er maßgeblich zur Förderung des römischen Rechts im Protestantismus beigetragen.<sup>152</sup>

### 2.4.3 Naturrechtslehre und System der Wissenschaften

Bei aller Abgrenzung gegen die scholastische Überfremdung der Theologie durch die Philosophie hat Melanchthon sich bald um eine Klärung des Verhältnisses philosophischer Erkenntnis und juristischer Rationalität zur christlichen Heilslehre bemüht. Dies gelang ihm durch die systematische Entfaltung einer Naturrechtslehre.<sup>153</sup> Der Gedanke, dass die wesentlichen moralischen Regeln der Vernunft zugänglich sind, spielte eine Schlüsselrolle bei der Mitte der zwanziger Jahre einsetzenden, erneuten Beschäftigung mit der antiken Moralphilosophie<sup>154</sup> und ihrer Auswertung für eine christliche Ethik. In der *Enarratio zum ersten Buch der Nikomachischen Ethik* von 1529 wird die Ethik dem Gesetz zugeordnet und als Entfaltung des Naturgesetzes

bzw. des Naturrechts (vgl. MELANCHTHON, *De legibus*, 1550, CR 11, Sp. 913, mit Bezug auf: Dig. 19,1,13,19).

152 Vgl. KISCH 1967, S. 116–167.

153 Vgl. zum Folgenden eingehend: STROHM 1998, S. 16–22; wiederabgedr. in: STROHM 2023, S. 46–62.

154 1525 erarbeitete er eine Studie zur stoischen Ethik Ciceros (vgl. MELANCHTHON, *Argumentum et Scholia in officia Ciceronis*, 1525, CR 16, Sp. 615–680), erst danach wandte er sich wieder dem durch den scholastischen Missbrauch belasteten Aristoteles zu. In den Überlegungen zu Ciceros *De officiis* betonte Melanchthon ausdrücklich, dass er sich im Blick auf das bürgerliche Leben und die Fragen der Moral dessen Gedanken zuwenden und die „Religion“ dabei außen vor lassen wolle (vgl. ebd., Sp. 627–629, bes. Sp. 629).

definiert.<sup>155</sup> In den folgenden Auflagen ab 1530 formulierte Melanchthon noch pointierter, dass die Ethik eine Sache der Vernunft und des Naturgesetzes sei.<sup>156</sup> Christus sei nicht in die Welt gekommen, um Moralvorschriften zu lehren, die ja der Vernunft bereits bekannt seien, sondern um der Sündenvergebung willen.<sup>157</sup> Konsequenterweise wird die Ethik in den Ausgaben der *Loci communes* seit 1535 von dem qua Vernunft zugänglichen Naturgesetz her entfaltet, während dem Dekalog nur mehr eine ergänzende Funktion zukommt.<sup>158</sup> Schon die Darstellung

- 155 „Tenendum enim est discrimen legis et Evangelii, et sciendum ethicam doctrinam esse partem legis divinae de civilibus moribus [...]. Quia ethica doctrina pars est legis naturae, et quia Deus vult legem naturae cognosci, certe hae disputationes prosunt, quae per signa et demonstrationes colligunt leges naturae, et ordinem monstrant“ (CR 16, Sp. 277–279; vgl. CR 16, Sp. 281). Zu Melanchthons Verortung von Recht und Politik im Rahmen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vgl. WEBER 1962, S. 7–10.
- 156 In den späten Texten hebt Melanchthon ausdrücklich hervor, dass die vom Naturgesetz ausgehende Ethik sich nicht nur auf die *äußeren* Handlungen, sondern auch auf die inneren Herzensregungen bezieht (vgl. MELANCHTHON, *Enarratio Symboli Niceni*, 1550, CR 23, Sp. 296).
- 157 Vgl. die seit der Ausgabe von 1530 der *Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis* hinzugefügte Formulierung: „Non enim venit Christus in mundum, ut praecepta de moribus doceret, quae iam ante norat ratio, sed ut remitteret peccata, ut credentibus in ipsum donaret Spiritum sanctum“ (CR 16, Sp. 281).
- 158 Vgl. MELANCHTHON, *Loci*, 1535–41, CR 21, Sp. 388–405; vgl. auch MELANCHTHON, *Ethicae doctrinae elementa*, 1550, CR 16, Sp. 227–228. Konsequenterweise werden dann auch Verstöße gegen das Naturgesetz als Todsünden bezeichnet (vgl. MELANCHTHON, *Philosophia moralis*, 1546, MWA 3,160,22–24). Vgl. zum Ganzen auch MELANCHTHON, *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses*,

des Dekalogs im Abschnitt „De lege divina“ dient primär dem Erweis seiner Übereinstimmung mit dem Naturgesetz.<sup>159</sup>

Seit Mitte der zwanziger Jahre ist es eines der zentralen Anliegen Melanchthons herauszustellen, dass das Evangelium keinesfalls im Streit mit den Geboten der Moralphilosophie liege.<sup>160</sup> Zwei Grundentscheidungen bestimmen Melanchthons Systematik. Zum einen wird der Inhalt des Gesetzes aus dem Naturrecht abgeleitet. Zum anderen ist konsequent zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden. Luther hatte diese Unterscheidung im Zusammenhang seiner Bibelauslegung erläutert. Ein Bibeltext könne sowohl eine gesetzliche als auch eine evangelische Bedeutung haben. Melanchthon macht aus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eine Fundamentalunterscheidung seines Systems der Wissenschaften.<sup>161</sup> Das Evangelium, das alle für das Heil relevante Erkenntnis umfasst, wird dem Gesetz als der vernünftigen Erkenntnis der Welt gegenübergestellt. Die Erkenntnis Gottes des Schöpfers ist ebenso wie die theoretischen und praktischen Grundkenntnisse (*principia speculabilia et practica*) der Vernunft des Menschen zugänglich, trotz aller verdunkelnden Auswirkungen des Sündenfalls. Die

1527, MWA 4,234,30–34; MELANCHTHON, *De dignitate legum*, 1553, CR 12, Sp. 20f.

159 Vgl. MELANCHTHON, *Loci*, 1535–41, CR 21, Sp. 398; vgl. auch CR 21, Sp. 390–392.

160 Vgl. MELANCHTHON, *Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis*, 1530/32/35, CR 16, Sp. 281; vgl. auch MELANCHTHON, *Prolegomena in officia Ciceronis*, 1530, CR 16, Sp. 573f.

161 Zur Hervorhebung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie der Schlüsselstellung des Naturrechtsgedankens für die Erläuterung des Gesetzes beim späten Melanchthon vgl. z. B. die Bemerkungen in: MELANCHTHON, *Enarratio Symboli Niceni*, 1550, CR 23, Sp. 290; zur systematischen Struktur der Theologie Melanchthons vgl. auch WIEDENHOFER 1976, S. 162–246.

Vernunft umfasst neben einer allgemeinen Gotteserkenntnis Welterkenntnis und Weltgestaltung, während die Offenbarung im biblischen Wort sich allein auf die heilsrelevanten Sachverhalte bezieht.

Melanchthons Rückgriff auf den Naturrechtsgedanken bzw. die *principia speculabilia et practica* und die damit verbundene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung trugen, wie vor allem Wilhelm Dilthey hervorgehoben hat, wesentlich zur Herausbildung des neuzeitlichen „Systems der Wissenschaften“ bei.<sup>162</sup> Durch seine Lehrbücher hat Melanchthon Generationen von lutherischen Theologen geprägt und wichtige Voraussetzungen der Aufklärung in Deutschland geschaffen.<sup>163</sup>

### **2.5 Systematische Entfaltung der Rechtswissenschaft im Protestantismus**

Die skizzierten Elemente der Lehre Melanchthons führten zu einem Aufblühen der weltlichen, d. h. an der Rezeption des römischen Rechts orientierten Rechtswissenschaften. Die *Loci-Methode*, die Überzeugung von der Vernunftgemäßheit des römischen Rechts sowie das mithilfe des Naturrechtsgedankens und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entworfene System der Wissenschaften boten hier einen guten Ausgangspunkt.

#### **2.5.1 Protestantische Impulse**

Harold J. Berman hat der Entfaltung der Rechtswissenschaften infolge der Reformation im Jahr 2003 eine große Studie

<sup>162</sup> Vgl. DILTHEY 1960, S. 162–203.

<sup>163</sup> Vgl. ebd., S. 170.

gewidmet. Wie schon der Titel *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*<sup>164</sup> zum Ausdruck bringt, wird der Reformation eine ähnlich revolutionäre Bedeutung für die Rechtsentwicklung zugesprochen wie der päpstlichen Emanzipation der Kirche von der weltlichen Vorherrschaft im 11./12. Jahrhundert. Berman arbeitet insbesondere den Beitrag lutherischer Juristen zu den Bestrebungen einer systematischen Darstellung des Rechts im 16. Jahrhundert heraus.<sup>165</sup>

Drei grundlegende Veränderungen hätten sich in der Rechtswissenschaft des 16. Jahrhunderts ereignet.<sup>166</sup> Zuerst sei die Autorität des römischen Rechts im Zuge einer konsequenten philologischen Analyse und historischen Kontextualisierung durch Laurentius Valla und vor allem Guillaume Budé grundlegend in Frage gestellt worden. Denn durch historische Kritik wurde herausgearbeitet, dass der Text des justinianischen *Corpus Iuris Civilis* aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. das römische Recht der klassischen Zeit nur unvollkommen wiedergab. In einem zweiten Schritt hätten sich Juristen wie Andrea Alciato und Ulrich Zasius aufs Neue um Anwendbarkeit und Lehrbarkeit bemüht. Auf diesem Hintergrund hätten dann protestantische Juristen die entscheidenden Schritte zu einer Systematisierung der Rechtswissenschaften getan, weshalb man von einem *usus modernus protestantium* sprechen könne.<sup>167</sup>

Die beiden wichtigsten Autoren aus dem Umkreis Melanchthons, die europaweite Ausstrahlung gewannen, waren Konrad

164 BERMAN 2003.

165 Vgl. ebd., S. 29–197.

166 Vgl. ebd., S. 100–130.

167 Vgl. ebd., S. 108f.; vgl. auch ebd., S. 158–160.

Lagus<sup>168</sup> und Johann Apel<sup>169</sup>. Unter Aufnahme der Loci-Methode Melanchthons verfassten sie Gesamtdarstellungen des Rechts, die nicht mehr wie bisher üblich in breitem Maß das kanonische Recht einbezogen.<sup>170</sup> Darüber hinaus lässt sich für das spätere 16. und beginnende 17. Jahrhundert ein signifikant hoher Anteil calvinistisch-reformierter Juristen an den Versuchen einer Rechtssystematik feststellen. Hier kam es zu einem außerordentlich fruchtbaren Zusammenwirken protestantischer Grundentscheidungen mit den neuen methodischen Errungenschaften der humanistischen Jurisprudenz Frankreichs, *mos gallicus* genannt. Von nicht wenigen Vertretern dieses in Orléans und vor allem in Bourges entwickelten Ansatzes<sup>171</sup> wurde hier eine Art „Wahlverwandtschaft“ empfunden.<sup>172</sup> Selbstverständlich waren Melanchthons Arbeiten auch unter den humanistisch und vielfach auch protestantisch gesinnten Juristen in Bourges geschätzt und rezipiert worden.<sup>173</sup>

168 LAGUS 1543; zum Einfluss Melanchthons auf Lagus vgl. TROJE 1997, S. 151–173.

169 APEL 1535; zum Einfluss Melanchthons auf Apel vgl. MUTHER [1866] 1966, S. 243. 255. 264–271; STINTZING [1880] 1957, S. 287–296; WIEACKER 1959, S. 47–49; weitere Literatur oben Anm. 145–147. Ebenfalls dem Luthertum zuzuordnen ist der in Heidelberg und Marburg ausgebildete, hier auch seit den 1560er Jahren lehrende Nikolaus Vigelius (vgl. VIGELIUS 1561; VIGELIUS 1584). Zu ihm STINTZING [1880] 1957, S. 428; STINTZING 1869, S. 41.

170 Berman hat die Bedeutung der Loci-Methode, nicht jedoch der anderen oben genannten Errungenschaften herausgestellt (vgl. BERMAN 2003, S. 83–87. 111–113. 150 f.).

171 Vgl. zusammenfassend DEFLERS 2007.

172 Vgl. STROHM 2008, S. 28–38; vgl. auch vgl. BONET-MAURY 1889, S. 324–330; BURMEISTER 1974, S. 69 f.

173 Vgl. KISCH 1967, S. 72; zu Melanchthons hohem Ansehen und der Wirkung seiner Schriften am Beginn der Reformation in Frankreich vgl. MOORE 1930, S. 236–240.

### 2.5.2 Gleichklang von humanistischer Jurisprudenz und Protestantismus in Frankreich (am Beispiel des Hugo Donellus)

Die humanistische Jurisprudenz stimmte mit dem Protestantismus in dem Anliegen überein, die Herrschaft des kanonischen Rechts und der Klerikerjurisprudenz zurückzudrängen. Bereits vor der Reformationszeit gab es diesbezügliche Auseinandersetzungen. So legte ein Edikt Papst Honorius' III. von 1219/20, das erst 1679 unter Ludwig XIV. außer Kraft gesetzt wurde, fest, dass an der juristischen Fakultät der Sorbonne nur Doktoren des kanonischen Rechts lehren durften. Das führte zum Aufschwung der Universität Orléans als führender juristischer Ausbildungsstätte in Frankreich und seit Mitte des 15. Jahrhunderts auch der Universität Bourges als Zentrum der humanistischen Jurisprudenz. Das verstärkte Interesse am römischen Recht bedeutete ein vertieftes Bemühen um ein Verständnis des Textes des *Corpus Iuris Civilis*. Man versuchte, das römische Recht im Kontext der klassischen Antike zu verstehen und die ursprüngliche Fassung der Texte zu rekonstruieren.<sup>174</sup> Ferner war man bestrebt, die sklavische Kommentierung des Textes entlang der justinianischen Titelaritektur, wie sie für die scholastische Rechtswissenschaft charakteristisch war, zu überwinden. Anders als die traditionelle Methode, jetzt *mos italicus* genannt, suchte man den Sinngehalt, die Grundbegriffe und den systematischen Zusammenhang des römischen Rechts zu erfassen. So gab es in Bourges unter den humanistisch gesinnten Juristen Bemühungen um eine Systematisierung des römischen bzw. weltlichen Rechts. Ein frühes

174 Zum bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, Jacques Cujas, vgl. PRÉVOST 2015; PRÉVOST 2019; zur Entwicklung eines historisch-kritischen Zugangs zu den alten Rechtstexten vgl. auch KELLEY 1970; zur Methodendiskussion in der Jurisprudenz vgl. BURMEISTER 1974, S. 241–261; zusammenfassend: DEFLERS 2007.

Beispiel war der Zivilrechtskommentar des Studienfreundes Johannes Calvins, Franciscus Connanus, der 1557 postum von François Hotman herausgegeben wurde.<sup>175</sup> Der Jurist Hotman hatte sich früh dem Protestantismus angeschlossen und wurde einer der wirkungsvollsten Propagandisten des Calvinismus in Frankreich und Europa.<sup>176</sup>

Auch der wichtigste frühe Systematiker des (nicht-kanonischen) Rechts, Hugo Donellus, schloss sich schon früh der reformierten Kirche Frankreichs an. Ende August 1572 musste er wegen der blutigen Protestantenverfolgungen im Zusammenhang der Bartholomäusnacht aus Bourges nach Genf fliehen.<sup>177</sup> In seinen späteren Wirkungsstätten Heidelberg (1573–1578), Leiden (1579–1587) und Altdorf (1588–1591) hat er sich vielfach als Vertreter der calvinistisch-reformierten Richtung des Protestantismus positioniert.<sup>178</sup> Am Ende seines Wirkens als Universitätslehrer begann Donellus, eine systematische Darstellung des römischen Rechts zum Druck zu bringen. Der erste Band mit fünf Büchern erschien 1589, ein Jahr später folgte der zweite Band mit den Büchern sechs bis elf. Donellus' Nachfolger an seinem letzten Wirkungsort Altdorf, Scipio Gentili, gab postum 1595 und 1596 weitere drei Bände mit siebzehn Büchern zum Druck.<sup>179</sup> Die Auswertung der Leidener Vorlesungsmanuskripte

175 Vgl. CONNANUS 1553; CONNANUS 1557; vgl. dazu PIANO MORTARI [1966] 1978 (S. 311–313; Plan des Werkes); BERGFELD 1968.

176 Zu Hotman vgl. SCHMOECKEL 2019 (dort weitere Literatur).

177 Zu Leben und Werk vgl. EYSELL [1860] 1970; HOLTHÖFER 1982; HATTENHAUER 2019; Auflistung der Werke in: AHSMANN/FEENSTRA/STARINK 1984, S. 105–129.

178 Vgl. STROHM 2002; HEISE 2004.

179 Vgl. DONELLUS 1612; DONELLUS, 12 Bde., Lucca 1762–1770; Reprint Goldbach 1997; weitere Ausg.: Rom/Macerata 1828–1833; Florenz 1840–1847.

Donellus' aus den Jahren 1579 bis 1587 zeigt aber, dass das Bemühen um eine methodisch schlüssige und im Vergleich zur justinianischen Titelarchitektur sachgemäßere systematische Darstellung schon seine frühere Lehrtätigkeit bestimmt hat.<sup>180</sup>

Die Urteile über Donellus' Verdienste als Systematiker des römischen Rechts gehen weit auseinander. Friedrich Carl von Savigny urteilte über Donellus' *Commentarii de jure civili*, sie seien „bey weitem das beste, eines der allergelehrtesten und geschmackvollsten Werke über das Römische Recht“. <sup>181</sup> Ein Teil der neueren Forschung spricht ihm lediglich das Verdienst zu, den Rechtsstoff geordnet dargestellt zu haben, nicht jedoch eine wirklich systematische Leistung im engeren Sinn erbracht zu haben.<sup>182</sup> Die Entfaltung eines Systems, das von Prinzipien, Anfangsgründen, aus entwickelt wird und einen wirklichen Mehrwert an Erkenntnis kreiert, sei nicht festzustellen.<sup>183</sup>

Erhellend weitergeführt hat diese kontroverse Debatte Martin Avenarius, indem er auf den von Donellus am Anfang seines Werkes formulierten Anspruch verweist. Er habe kein neues System schaffen wollen, sondern lediglich die methodischen und systematischen Grundentscheidungen des klassischen römischen Rechts, die von den Kompilatoren des justinianischen Corpus verdeckt worden waren, wieder zur Geltung bringen wollen.<sup>184</sup> Konkret verweist Donellus auf die methodischen Errungenschaften des Servius Sulpicius Rufus (um 106 v. Chr. – 43 v. Chr.),

180 Vgl. FEENSTRA 1991, S. 234 f.; AHSMANN 2000, S. 372–376.

181 VON SAVIGNY <sup>2</sup>2004, S. 238.

182 Vgl. CANNATA 1991, S. 222–226. 229 f.

183 SCHRÖDER <sup>2</sup>2012, S. 56, sieht bei Donellus „zusammenhängende Erörterungen der Interpretationstheorie“; vgl. auch die kritische Besprechung: TROJE 2002; vgl. ferner TROJE 1969.

184 Vgl. AVENARIUS 2006, bes. S. 72–74; vgl. auch HATTENHAUER 2013; WAIDER 1961.

eines vorklassischen Juristen und Freundes Ciceros, der als bedeutendster Wegbereiter der klassischen Jurisprudenz gilt.<sup>185</sup> Ihm kommt nach dem Urteil Ciceros das Verdienst zu, „aus dem Recht eine Kunst (ars iuris) [d. h. eine Wissenschaft] gemacht zu haben, indem er subsumtionsfähige Tatbestände geschaffen habe“.<sup>186</sup> Im Sinne der humanistischen Jurisprudenz verbindet Donellus die historische Kontextualisierung des *Corpus Iuris Civilis* mit dem Bestreben, die Grundbegriffe und -entscheidungen methodisch geordnet und systematisch darzustellen. Durch das Studium Ciceros vermittelt,<sup>187</sup> gewann Donellus die Erkenntnis, dass das klassische römische Recht keineswegs (einfach) kasuistisches Recht gewesen sei, sondern Prinzipien gefolgt sei und diese methodisch geordnet entwickelt habe. Unter Aufnahme des Titels einer verlorengegangenen Schrift Ciceros formuliert er als Thema seines Zivilrechtskommentars

185 „Haec eleganter distinxit Cicero in *Bruto*, qui, cum multis iuriconsultis, qui antecesserant, cognitionem, et usum juris tribuisset, artem soli tribuit Servio Sulpicio, neque id sine magna Servii laude, qui rem ad jus civile facile, et sine confusione cognoscendum et praeclaram, et maxime necessariam adhibuisset. Simul et quam artem Cicero intelligat, exponit. Quod totum ut fiat certius, libuit Ciceronis verba adscribere. [...] Ut enim verba bona, eorumque significationem Iustinianus, quamvis Princeps, mutare non potuit, quae usu populi constant, non cujusquam arbitrio, aut voluntate: sic nec efficere, ut non sit certa methodus ea, quam natura ipsa rerum, et cohaerentia praescribit. A principibus est auctoritas juris: a peritis, et intelligentibus via, et recta ratio docendi“ (DONELLUS 1828–33, lib. I, cap. 1, § 12 [Bd. I, S. 10 f.]). Zur Bedeutung Ciceros für die Systematik des Zivilrechtskommentars vgl. auch WAIDER 1961, S. 55–58; zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung Servius Sulpicius’ vgl. HARKE 2008, S. 9 f.

186 PIRNTKE 2016, Abschn. III.2.1. [e-book].

187 Vgl. STROHM 2002, S. 207–209 (mit Nachweisen).

„De jure in artem redigendo“ („Über das auf Wissenschaft zurückzuführende Recht“).<sup>188</sup>

Sein System des römischen Rechts nimmt die bereits in den *Institutionen* zugrundegelegte Dreiteilung von *personae*, *res* und *actiones* auf. Der entscheidende Unterschied zu den *Institutionen* liegt darin, dass Donellus „ein System der subjectiven Rechte entwirft, während das Schema des Gaius die Rechtsbestimmungen gliedern will.“<sup>189</sup> Da alle Rechtssätze entweder bestimmen, was unser ist, oder wie wir dazu gelangen, hat das System des Zivilrechts aus zwei Teilen zu bestehen.<sup>190</sup> Roderich von Stintzing hat Donellus' systematische Darstellung prägnant zusammengefasst:

„Der erste Theil des Systems enthält demnach die subjectiven Rechte, der zweite Theil ihre gerichtliche Verfolgung. Die subjectiven Rechte aber umfassen das, was uns im eigentlichen Sinne gehört, und das, was uns geschuldet wird (quod proprie nostrum est et quod nobis debetur). Das Erstere kommt unserer Person entweder als solcher zu oder durch ihre Beziehung zu den Dingen außer ihr (Personenrecht, Sachenrecht); das Zweite besteht in den Obligationen. Der zweite Theil des Systems, die Rechtsverfolgung, behandelt zuerst die dabei thätigen Personen, dann die Gegenstände der Verhandlung (Klagen und

188 „Atque hoc quidem in his libris, quos instituimus, de jure in artem redigendo, eodemque arte, et via explicando consilium nostrum est, ut ante praefati sumus“ (DONELLUS 1828–33, lib. I, cap. 1, § 1 [Bd. I, S. 1]).

189 STINTZING [1880] 1957, S. 380.

190 „Diuisit enim totum ius ciuile in partes duas, in cognitionem Iuris nostri, et in eius obtinendi rationem ac potestatem“ (DONELLUS 1612, f. (: ) 2<sup>v</sup> [Vorrede Scipio Gentilis]).

Einreden), ferner die Form und Ordnung des Verfahrens, endlich das Ziel (Urtheil und Rechtsmittel).<sup>191</sup>

Donellus hat das römische Recht nicht im Sinne eines strengen Systemgedankens von Axiomen ausgehend entfaltet, sondern sich an der *ars juris* des Servius Sulpitius Rufus orientiert. Gleichwohl gelangt er zu neuen Erkenntnissen. Das Spezifische seiner juristischen Systematik ist der Ausgangspunkt bei den subjektiven Rechten, und hier gelangt er zu einem Katalog von subjektiven Individualrechten, wie er bis dahin wohl ohne Parallele ist.<sup>192</sup> Qua Natur und göttlichen Rechts kommen jedem Menschen das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Menschenwürde zu.<sup>193</sup> Auch in der Vertragslehre

191 STINTZING [1880] 1957, S. 379 f.

192 Vgl. WAIDER 1961, S. 58–66, bes. S. 61; vgl. auch COING 1982, S. 251 ff.; HATTENHAUER 2011, S. 45 f.

193 „In persona cuiusque id nostrum est, quod tribuitur personae, id est quod cuique ita tribuitur, ut is id habeat in sese, etiamsi desint res ceterae externae. Haec a natura cuique tributa sunt quatuor: vita, incolumitas corporis, libertas, existimatio [...] Vita quid sit, notum est. Incolumitas corporis est, ne vulneremur aut pulsemur. Libertatis est, facere quae velimus. Existimatio est, finitore Callistrato, illibatae dignitatis status legibus et moribus comprobatus. [...] Vitam quidem natura hominis esse propriam facile est intelligere, quippe quam omnibus mortalibus largitur Deus, etiam iis, qui ceterarum rerum omnino nihil possident. Quod si quas res extrinsecus ad cultum vitae homini leges tribuunt, ut tribuunt infinitas: quanto magis illam oportet per leges hominis esse propriam, sine qua cetera omnino non haberentur? Sed et, ut homines sunt conditi a Deo, vita ipsa sit inutilis vel acerba vel potius ne vita quidem sit, si cui haec contingat sine incolumitate, sine libertate, aut sit etiam cum dedecore coniuncta. Ubi alterum pro libidine laedentem aut imperantem pati cogaris: aut inter homines ita versere, ut indignus

zeigt sich Donellus' Willen zur Systematisierung. Über die Vorgaben des *Corpus Iuris Civilis* hinaus wählt er als Oberbegriff aller Vertragsarten den allgemeinen Konsensualvertrag. Verbal- und Realvertrag sowie der reine Konsensualvertrag sind nur Unterarten des allgemeinen Konsensualvertrags.<sup>194</sup>

Es ist offensichtlich, dass sich Donellus' Bestreben, das römische Recht methodisch geordnet und systematisch zur Darstellung zu bringen, der humanistischen Jurisprudenz, wie er sie in Bourges gelernt und gelehrt hat, verdankt.<sup>195</sup> Das betrifft sowohl sein Bemühen um eine historische Kontextualisierung als auch die systematische Durchdringung. Zugleich wirkt sich die profilierte religiöse Orientierung hier förderlich aus.<sup>196</sup> Das beginnt bereits mit der von der Reformation propagierten Rückkehr zu den biblischen Grundlagen der Religion, die dem Bemühen um den Text des klassischen, vorjustinianischen römischen Rechts verwandt ist. Darüber hinaus lässt ihn seine durch Verfolgungserfahrungen verschärfte Papstkritik zu einer

hominum honestum consortio et loco habere. Quamobrem, ut vita, sic tria illa reliqua a Deo sunt, et iure gentium cuique tributa, incolumitas, libertas, existimatio“ (DONELLUS 1828–33, lib. II, cap. 8, § 3 [Bd. I, S. 229 f.]). Vgl. auch WAIDER 1961, S. 58–66, bes. S. 61.

194 Vgl. AVENARIUS 2006, S. 83 (mit Bezug auf Bruno Schmidlin). Martin Schermaier hat Donellus' innovativen Beitrag in dieser Hinsicht hervorgehoben (vgl. SCHERMAIER 2000, S. 102). Zu weiteren Neuerungen in der Privatrechtsdogmatik vgl. AVENARIUS 2006, S. 66.

195 Konkret wäre hier Donellus' Lehrer François Douaren (1509–1559) zu nennen (vgl. VOGT 1971; OTTO 1995).

196 In der Vorrede zu den ersten beiden, 1589 erschienenen Büchern des Zivilrechtskommentars stellt Donellus seine juristische Arbeit in einen religiösen Zusammenhang (vgl. DONELLUS 1828–33, praef. [Bd. I, S. xjv f.]).

konsequenten Ablehnung des kanonischen Rechts gelangen.<sup>197</sup> So drängt er nicht nur auf die Ersetzung einzelner Regelungen durch römisches Recht, sondern die alternative Entfaltung einer Gesamtdarstellung des römischen Rechts.

Einen Widerspruch oder Gegensatz von römischem Recht und biblischer bzw. reformierter Religion gibt es in Donellus' Wahrnehmung nicht. Die in seinen Augen systematisch stringente Vermittlung leistet der Rückgriff auf Ciceros stoische Naturrechtslehre. Sie ermöglicht eine weitgehende Gleichsetzung der biblisch geforderten, geistlichen Gottesverehrung mit den religiös-weltanschaulichen Grundentscheidungen des römischen Rechts.<sup>198</sup> Ausdrücklich beruft er sich auf den Römerbrief des Apostels Paulus, in dem dieser die stoische Naturrechtslehre aufgenommen und den Menschen die Fähigkeit, den Willen Gottes qua Vernunft zu erkennen, zugesprochen hatte (Röm 2,14 f.).<sup>199</sup> Jedem vernünftigen Menschen sei plausibel, dass er seinem Schöpfer – im Sinne des Grundsatzes *sum cuique tribuere* – Verehrung schulde. Der rein geistlich verstandenen Gottesverehrung entspreche die Weltgestaltung, die durch das römische Recht als Verkörperung der *recta ratio* zu regeln sei. Für die Unterscheidung der Verehrung, die Gott im Sinne des *ius divinum* zusteht, und dessen, was den Menschen zukommt, verweist Donellus auf das Jesus-Wort „Gebt

197 Zu Donellus' Verteidigung der wahren, reformierten Religion gegen die „papistische Idolatrie“ – nach der Bartholomäusnacht – im Jahr 1573 vgl. STROHM 2002, S. 189–194.

198 Vgl. ebd., S. 211–221.

199 Vgl. DONELLUS 1828–33, lib. I, cap. 7, § 2 f. [Bd. I, S. 42 f.]; DONELLUS 1828–33, lib. I, cap. 12, § 4 [Bd. I, S. 77]; dazu STROHM 2002, S. 202–211.

dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21).<sup>200</sup>

Dieser Versuch einer harmonischen Verbindung des reformierten Glaubens mit dem römischen Recht bleibt nicht ohne Widersprüche. Denn in den römischen Rechtscorpora wird das *ius divinum* als *ius in sacris et sacerdotibus* verstanden und als Teilbereich des *ius publicum* abgehandelt. So muss Donellus das *ius divinum* innerhalb des Systems des römischen Rechts behandeln.<sup>201</sup> Das betreffende Kapitel „De iure divino“ entfaltet dann aber den Anspruch des Schöpfers auf Verehrung, wie ihn das Wort Gottes und eben nicht das weltliche Recht erläutert.<sup>202</sup> So illustrieren in dem Zivilrechtskommentar zahlreiche Verweise auf Bibelstellen das *ius divinum*, das heißt das, was dem Schöpfer an Gottesverehrung zukommt.<sup>203</sup>

In der Wirkungsgeschichte von Donellus' Zivilrechtssystem findet sich ein Indiz für die weltanschaulich-konfessionellen

200 „Aliud est enim jus Dei, seu quod Deo tribuitur: aliud, quod hominibus. Et rursus in hominibus aliud, quod reipublicae, aliud quod privatis, et singulis. Neque haec ab hominibus nata tantum distinctio est, sed et verbo Dei aperte confirmata. Sic enim Christus loquitur Matth. 22[,21]. Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari; et quae sunt Dei, Deo: significans, esse quaedam, quae sint Caesaris, ac per hunc, ut principem, reipublicae: quaedam, quae sint et vere dicantur Dei, quae illi reddenda sint. Quae nos *jus Caesaris, et Dei* nunc vocamus“ (DONELLUS 1828–33, lib. II, cap. 3, § 1 [Bd. I, S. 193]).

201 „Suum cuiusque, aut Dei esse, aut hominum : et in hi saut Reipublicae, aut privatorum. Hinc esse illam divisionem, ut pro eo, quod cuique tribuendum est, aliud jus divinum sit, aliud humanum; et humani aliud publicum, aliud privatum“ (DONELLUS 1828–33, lib. II, cap. 3 [Bd. I, S. 193 f.]).

202 „De iure divino: quid sit, et quibus in rebus positum“ (DONELLUS 1828–33, lib. II, cap. 4 [Bd. I, S. 199–206]).

203 Eingehende Erläuterung in: STROHM 2002, S. 211–221.

Einflüsse auf das Werk. Das Werk wurde noch im 18. und 19. Jahrhundert in Italien nachgedruckt.<sup>204</sup> Das konnte in katholischen Territorien nur erfolgen, indem die protestantischen Auffassungen des Autors an den Stellen, an denen sie offensichtlich hervortraten, mit „castigationes“, d. h. von den vertretenen Irrlehren reinigenden Zusätzen, versehen wurden.<sup>205</sup> Offenkundig verfügte man über keine gleichwertigen Werke, die den eigenen konfessionellen Grundentscheidungen besser entsprachen. Man kann das als Indiz für die rechtsgeschichtliche Bedeutung von Donellus' System werten.

### 2.5.3 Systembildung in konfessioneller Konkurrenz (am Beispiel des Johannes Althusius)

Im Bereich des calvinistisch-reformierten Protestantismus entstanden am Ende des 16. Jahrhunderts und am Beginn des 17. Jahrhunderts weitere Gesamtdarstellungen des Rechts. Sie waren als Alternativen zu Gesamtdarstellungen, die sich am kanonischen Recht orientieren bzw. dieses einbeziehen, konzipiert. Die Häufigkeit calvinistisch-reformierter Juristen unter den Autoren von rechtssystematischen Werken ist nicht nur mit der besonderen Nähe von humanistischer Jurisprudenz und calvinistisch-reformiertem Protestantismus zu erklären.

Hinzu kam der Sachverhalt, dass im calvinistisch-reformierten Protestantismus der Bruch mit der Tradition radikaler vollzogen wurde als im lutherischen Protestantismus. Denn das Selbstverständnis der Reformierten war, die Reformation Luthers, der die Reformation der *Lehre* geleistet habe, durch eine Reformation des *Lebens* zu vollenden. Das bedeutete, dass die biblischen Vorgaben nicht nur im Blick auf die Lehre, sondern auch die

204 Siehe oben S. 71 mit Anm. 179.

205 Vgl. STROHM 2008, S. 93–102.

Lebensgestaltung konsequent zur Geltung zu bringen waren. Auch sollten die Reste des Aberglaubens, die in der lutherischen Reformation (insbesondere der Abendmahlslehre) verblieben seien, ausgeräumt werden. Auf dem Gebiet der Rechtswissenschaften bedeutete das – wie am Beispiel des Donellus sichtbar geworden – zuerst einmal eine konsequentere Zurückweisung des kanonischen Rechts.<sup>206</sup> Die Auffassung, dass es sich beim römischen Recht um verschriftlichte *recta ratio* handele, wurde allgemein geteilt. Einen Widerspruch zu den biblischen Vorgaben sah man nicht. Wie Donellus interpretierten auch andere Juristen das Jesus-Wort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21)<sup>207</sup> in diesem Sinn.<sup>208</sup>

In der Situation des zugespitzten konfessionellen Streits betonten Juristen aus dem Bereich des calvinistisch-reformierten Protestantismus diese Grundentscheidung und verteidigten sie gegen den erstarkenden tridentinischen Katholizismus. Man sah im kanonischen Recht eine unbiblische Vermischung von Gott und Welt. Der hält man die Unterscheidung von biblischen Vorgaben zur Gottesverehrung und durch das römische Recht zu normierenden Rechtsbeziehungen zwischen den Menschen entgegen. Exemplarisch zeigt sich das in Johannes Althusius' später Gesamtdarstellung des Rechts, der 1617 zum ersten Mal erschienenen *Dicaeologica*.<sup>209</sup>

Der Aufbau der „Gerechtigkeitswissenschaft“ ist durch die dichotomischen Einteilungen der ramistischen Methode bestimmt, und zwar geradezu zwanghaft und teilweise wenig

206 Siehe oben S. 76 f.

207 Siehe oben S. 77 f. mit Anm. 200.

208 Vgl. STROHM 2008, S. 114. 116. 129–132. 133 Anm. 345. 155 f. 159 f. 209. 256.

209 Vgl. ALTHUSIUS [21649] 1967; vgl. STROHM 2008, S. 204–220; RAISCH 1995, S. 61–63.

plausibel bis in die letzten Verästelungen.<sup>210</sup> Das oberste Begriffspaar ist der Gegensatz von „membra“ und „species“. Unter membra versteht Althusius die Elemente oder – treffender übertragen – Grundlagen des Rechts, d. h. die allgemeine Rechtslehre.<sup>211</sup> Die species bieten den besonderen, „speziellen“ Teil des Rechts, der aus der Zuteilung der Rechte („dicaiodotica“) und Verfahrens-/Prozessrecht („dicaiocritica“) besteht. Die Zuteilung der Rechte geschieht entweder durch Rechtserwerb oder durch Rechtsverlust. Das *Corpus Iuris Civilis* gibt die Themen und Begriffe vor, wenn zum Beispiel Rechtserwerb und Rechtsverlust ausschließlich und umfassend mit Hilfe der römisch-rechtlichen Vertrags- und Deliktslehre erläutert werden.

Bereits 30 Jahre zuvor, im Jahr 1586, hatte der in Basel ausgebildete, dann vor allem an der calvinistischen Hochschule in Herborn lehrende und in Emden als Syndikus wirkende Althusius eine systematische Darstellung des römischen Rechts zum Druck gebracht.<sup>212</sup> Das frühe Werk stellte das System des römischen Rechts ebenfalls mithilfe der dichotomisch einteilenden Logik des Petrus Ramus dar.<sup>213</sup> Bezüge auf die Bibel fehlten hier fast völlig. Die dreißig Jahre später gedruckte *Dicaeologica*

210 Knappe Darstellungen bei: STINTZING [1880] 1957, S. 472–477; GIERKE [1879] <sup>7</sup>1981, S. 40–49; WOLF <sup>4</sup>1963, S. 206–211; STROHM 2008, S. 205–211.

211 ALTHUSIUS [21649] 1967, I, 1–34, S. 1–129.

212 Vgl. ALTHUSIUS 1586; weitere Ausg. unter neuem Titel: 1588; 1589; 1592; 1599; 1607; 1623; zu der Schrift vgl. STROHM 2008, S. 199–203. Fast zeitgleich erschien ein entsprechendes, vielfach wieder aufgelegtes Werk aus der Feder des reformierten Marburger Juristen Hermann Vultejus: VULTEJUS 1590 [weitere Ausg.: <sup>2</sup>1594; <sup>3</sup>1598; <sup>4</sup>1602; <sup>5</sup>1606; <sup>6</sup>1610; <sup>4</sup>1614 [sic!]; 1618; 1628; 1652; 1660; 1748].

213 Vgl. ONG [1958] 1983; zusammenfassend STROHM 1997; zu den Gründen für die außerordentliche Attraktivität und Wirkungsmächtigkeit

schließt sich inhaltlich der frühen Darstellung an. Sie ist weiterhin durch die Überzeugung bestimmt, dass das römische Recht die *recta ratio* verkörpere. Zugleich findet sich in der späten Gesamtdarstellung eine Überfülle an Bibelstellen-Verweisen, ähnlich wie das in Althusius' wenige Jahre vorher erschienener, berühmter *Politica methodice digesta*<sup>214</sup> der Fall war.

Die Vielzahl der Bibelstellen, auf die Althusius verweist, hat zu einer kontroversen Diskussion über den Einfluss des Calvinismus auf dessen juristisches und vor allem politiktheoretisches Werk geführt.<sup>215</sup> Man behauptete den unmittelbaren Einfluss einzelner reformierter Lehren, er lässt sich aber an keiner entscheidenden Stelle seines juristischen Denkens bzw. der politologischen Analyse nachweisen. Umso nachdrücklicher stellt sich die Frage, welchen Zweck die Vielzahl der Bibelstellen-Verweise in der *Dicaeologica* wie auch der *Politica* erfüllt. Eine Antwort lässt sich nur finden, wenn man den verschärften konfessionellen Gegensatz am Ende des 16. Jahrhunderts und am Beginn des 17. Jahrhunderts berücksichtigt.

Der in der in der *Dicaeologica* am häufigsten zitierte Autor ist der Bodin-Schüler und Jesuit Pierre Grégoire (Petrus Tholosanus). Er hatte 1582 eine Gesamtdarstellung des römischen und kanonischen Rechts zum Druck gebracht.<sup>216</sup> Das mehrfach wieder aufgelegte *Syntagma iuris universi* formuliert den Anspruch, menschliches und göttliches Recht darzulegen. Es erläutert das Zivilrecht zusammen mit dem kanonischen Recht und bezieht auch theologische Sachverhalte wie die

der ramistischen Methode in der Frühen Neuzeit vgl. STROHM 1999, S. 352–371.

214 ALTHUSIUS [31614] 1981 [zuerst: 1603].

215 Zusammenfassende Darlegung der Diskussion in: STROHM 2008, S. 189–199.

216 GRÉGOIRE 1582.

Ekklesiologie, die Unterscheidung von Klerikern und Laien oder auch die Sakramentslehre ein.<sup>217</sup> Althusius sucht Grégoires kanonisch-rechtlich ausgerichtetem System des Rechts ein römisch-rechtliches System entgegenzusetzen.<sup>218</sup> Sein System bietet die Alternative zu der Vermischung von Gott und Welt, von Geistlichem und Weltlichem, wie sie seiner Auffassung nach das System Grégoires kennzeichnet. Mit dem Übermaß an Bibelstellen-Verweisen sucht Althusius zu belegen, dass sein Verfahren biblisch gut begründet ist und der wahren Religion entspricht.

### **2.5.4 Konzentration auf die Heilsbotschaft, konfessionelle Konkurrenz und Rechtsentwicklung**

Infolge der Reformation kam es in verschiedener Hinsicht zu einem Aufschwung der Rechtswissenschaften im 16. Jahrhundert. Die kritische Auseinandersetzung mit der Scholastik, der Juridifizierung der Heilslehre seit den Reformen Gregors VII. sowie die Kritik am Papsttum und dem päpstlichen Recht stimulierten das verstärkte Bemühen um eine systematische Darstellung des Rechtsstoffes. Diese war ausdrücklich primär römisch-rechtlich ausgerichtet. Die humanistische Jurisprudenz Frankreichs mit ihrer Hinwendung zu den Quellen und dem Bemühen um den Aufweis der Grundbegriffe bzw. -entscheidungen des römischen Rechts drängte in die gleiche Richtung. Schließlich forcierte auch die Situation wachsender konfessioneller Konkurrenz am Ende des 16. Jahrhunderts und am Beginn des 17. Jahrhunderts die Bildung am römischen Recht orientierter juristischer Systeme. Sie brachten einerseits eine Emanzipation von kirchlichen Vorgaben mit sich, andererseits sah man die Gestaltung der Rechtsbeziehungen in dieser Welt

217 Vgl. die knappe Skizze des Aufbaus in: STROHM 2008, S. 212–214.

218 Vgl. ebd., S. 214–217.

durch den Rückgriff auf das römische Recht als biblisch begründet an. Bibelstellen wie das Jesus-Wort in Mt 22,21 interpretierte man als Begründung dafür, dass das als *recta ratio* verstandene römische Recht in der Weltgestaltung Geltung beanspruchen konnte. Althusius versuchte das durch den vielfachen Verweis auf die Bibel in der kritischen Abgrenzung gegen das System des Jesuiten Grégoire auch sichtbar zu machen.

Die Emanzipation des auf dem römischen Recht basierenden Zivilrechts hat säkularisierende Folgen gehabt. Präziser sollte man von Entsakralisierung des Rechts sprechen, denn in den Augen der protestantischen Juristen ging es ja nicht um einen Verlust oder eine Zurückdrängung der Religion. Vielmehr war es eine Wiedergewinnung der wahren biblischen Religion, die ihr Zentrum in der wahren, rein geistlichen Gottesverehrung hatte und eine abergläubische Vermischung von Gott und Welt abwehrte.

Kulturgeschichtlich folgenreich war der Sachverhalt, dass sich die Situation konfessioneller Konkurrenz weder in wechselseitiger Stimulierung erschöpfte noch zu gegenseitiger Abschottung führte. Auch der transkonfessionelle Rückgriff auf das gemeinsame Erbe sowie der interkonfessionelle Austausch war verbreitet. Man übernahm in großem Umfang den eigenen Anliegen förderliche juristische Argumentationsfiguren, die von Juristen anderer Konfession entwickelt worden waren. Das betraf nicht nur Nebensächlichkeiten, sondern auch grundlegende Lehren. So hat Althusius den für seine Begründung des Widerstandsrechts konstitutiven Gedanken der ursprünglichen Herrschaftsgewalt des Volkes von dem spanischen „Spätscholastiker“ Fernando Vázquez de Menchaca übernommen.<sup>219</sup> Im Bereich

219 Vgl. ALTHUSIUS [31614] 1981, 19,35 f., S. 342 f.; zu den diesbezüglichen Ausführungen bei Vázquez de Menchaca vgl. VAN NIFTERIK 1999, S. 211 ff.; zum Einfluss Covarrubias' vgl. bes. ALTHUSIUS

## 2.5 Systematische Entfaltung der Rechtswissenschaft

der iberischen Halbinsel hatte sich eine von der Reformation in Mitteleuropa gänzlich verschiedene Weiterentwicklung der Rechtswissenschaften ergeben, die auf ganz neue globale Herausforderungen zu reagieren hatte. Religion, Moraltheologie, kanonisches Recht sowie säkularisierende und konfessionalisierende Tendenzen wirkten hier in ganz anderer Weise zusammen.

[<sup>3</sup>1614] 1981, 9,21, S. 177; ALTHUSIUS 1603, f. (:):v<sup>y</sup>; vgl. ferner WYDUCHEL 2002, S. 149.