

Irene Dingel (Hg.)

Der Antinomistische Streit (1556–1571)

Controversia et Confessio

Band 4

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R Academic

CONTROVERSIA ET CONFESSIO

Theologische Kontroversen 1548–1577/80
Kritische Auswahledition

Herausgegeben im Auftrag der
Akademie der Wissenschaften und der Literatur · Mainz
von Irene Dingel

Band 4

Vandenhoeck & Ruprecht

Irene Dingel (Hg.)

Der Antinomistische Streit (1556–1571)

bearbeitet von
Kęstutis Daugirdas
Jan Martin Lies
Hans-Otto Schneider

Vandenhoeck & Ruprecht

Das Vorhaben „Controversia et Confessio“ der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur wird im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und vom Land Rheinland-Pfalz gefördert.

Mit 18 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-647-56031-1

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. – Printed in Germany.

Satz: Kęstutis Daugirdas, Jan Martin Lies und Hans-Otto Schneider.

Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Der vierte Band der Quellenedition „Controversia et Confessio“ dokumentiert eine Auseinandersetzung, die im 16. Jahrhundert in verschiedenen Phasen und Strängen sowie vielfältigen Facetten die Rolle des Gesetzes im gesellschaftlich-politischen Zusammenleben und besonders im Leben des Christen thematisierte: den Antinomistischen Streit bzw. die hierunter zu fassenden verschiedenen Kontroversen.

Unter dem Gesetz verstand man – ganz selbstverständlich – das Gesetz Gottes, wie es in den Zehn Geboten zusammengefasst ist (Ex 20,1–17 und Dtn 5,6–21) und wie es als „Naturgesetz“ allen Menschen „ins Herz geschrieben“ (Röm 2,15) sei; aber nicht nur. Wenn man die Forderungen des Gesetzes Gottes thematisierte, dachte man zugleich an das das ganze Leben und Handeln umfassende Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und die radikalisierende Interpretation des Dekalogs in der Bergpredigt Jesu (Mt 5,17–48). Die in den antinomistischen Streitigkeiten diskutierten Fragen richteten sich darauf, welche Geltung das alttestamentlich bezeugte Gesetz gegenwärtig noch haben und in welchen Lebensbereichen es Gültigkeit beanspruchen könne. Der damit angesprochene sog. „politische Gebrauch des Gesetzes“ (*usus politicus*) war im Großen und Ganzen unumstritten und wurde nur dann zum Gegenstand von Auseinandersetzungen, wenn das Handeln politischer Obrigkeiten in kirchliches Leben und theologische Lehre eingriff. Weitaus intensiver wurde diskutiert, in welcher Weise das Gesetz Gottes eine theologische Wirkung entfaltete, indem es den Menschen zu innerlicher Rechenschaft über sein Leben und zur Buße brachte. Dieser theologische Gebrauch des Gesetzes (*usus theologicus*) erfuhr vor allem in der Reflexion über das Zusammenwirken von „Gesetz und Evangelium“ und der Kontroverse über ihre unterschiedlichen Wirkweisen entscheidende Präzisierungen. Debattiert wurde darüber hinaus, ob dem Gesetz ein dritter, pädagogischer Gebrauch (*tertius usus legis, usus paedagogicus*) zukomme, der im Sinne einer christlichen Ethik Anleitung für Leben und Handeln gebe. All diese Fragen waren bereits in der frühen Reformation diskutiert worden, brachen aber im Zuge des Majoristischen Streits (vgl. unsere Ausgabe, Bd. 3) wieder auf. Unser Band dokumentiert die Antinomistischen Auseinandersetzungen an Hand ausgewählter Streitschriften für die Phase von 1556–1571.

Dass dieser Band noch im Jahr 2016 im regulären Zweijahresrhythmus unserer Veröffentlichungen erscheinen kann, ist dem Einsatz vieler Kolleginnen und Kollegen zu danken. Die Forschungsstelle, bestehend aus Dipl. Theol. Hans-Otto Schneider und Dr. Jan Martin Lies, wurde in den zurückliegenden Monaten durch PD Dr. Kęstutis Daugirdas verstärkt, der auch einen Teil der Editionsarbeiten übernommen hat. Der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht war bereit, die Herstellung noch am Jahresende in sein Programm aufzunehmen. Auch von Seiten der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, insbesondere durch den unermüdlichen Einsatz von Anna Neovesky und Aline Deicke von der „Digitalen Akademie“, erfuhr das gesamte Projekt große Unterstützung. Ihnen ist zu danken, dass im Jahr 2015 die neue Website von „Controversia et Confessio“ der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden konnte. Dieser aktualisierte Internetauftritt bietet verbesserte Recherchemöglichkeiten, aktuelle Informationen und – im open access – Zugriff auf die digitale Fassung der Edition. Sie wird weiterhin sukzessive an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel unter Mitwirkung von Timo Steyer und Claudia Hautsch erstellt und wird demnächst einen weiteren Band der Ausgabe im Netz verfügbar machen. Hinter uns liegt – nach einer zurückliegenden siebenjährigen Arbeitsphase – eine erfolgreiche Zwischenevaluation der Projektarbeit, die im Juli 2016 eine namhaft besetzte Kommission, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz sowie die Mitglieder unserer Forschungsstelle zu einem Evaluationskolloquium zusammenbrachte. Für die ermutigende Bestätigung unserer Forschungen und Editionsarbeiten sind wir sehr dankbar.

Mainz, den 15.10.2016

Irene Dingel

Inhalt

Editionsrichtlinien	1
Historische Einleitung: Irene Dingel	3
Edition	
1. Abschied der Eisenacher Synode 1556 bearbeitet von Hans-Otto Schneider	17
1.1 Einleitung	19
1.2 Text	29
2. Matthias Flacius: Dass die Buße allein aus dem Gesetz und die Vergebung allein aus dem Evangelio zu predigen sei (Jena 1559) bearbeitet von Hans-Otto Schneider	46
2.1 Einleitung	49
2.2 Text	55
3. Wittenberger Studenten: Wider die Verfälschung der Definition des Evangelii ([Wittenberg] 1559) bearbeitet von Hans-Otto Schneider	70
3.1 Einleitung	73
3.2 Text	77
4. Matthias Flacius: Kurze Antwort auf die Schrift der Adiaphoristen vom Evangelio (Jena 1559) bearbeitet von Hans-Otto Schneider	98
4.1 Einleitung	101
4.2 Text	103

5. Anton Otho:	
Gütlicher Bericht von den Antinomern (Regensburg [1559])	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider/Jan Martin Lies	108
5.1 Einleitung	111
5.2 Text	117
6. Abdias Praetorius:	
De novae oboedientiae et bonorum operum necessitate	
(Frankfurt/Oder 1561)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	136
6.1 Einleitung	139
6.2 Text	145
7. Abdias Praetorius:	
Von der Rechtfertigung und guten Werken (Frankfurt/Oder 1562)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	156
7.1 Einleitung	159
7.2 Text	163
8. Nikolaus von Amsdorf:	
An den Rat und die Bürgerschaft zu Magdeburg (Magdeburg 1563)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	174
8.1 Einleitung	177
8.2 Text	185
9. Johann Wigand:	
Ein Brief an Herrn Amsdorf (s.l. 1563)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	200
9.1 Einleitung	203
9.2 Text	207
10. Nikolaus von Amsdorf:	
Dass Wigandus unbillig meine Vermahung an die von Magdeburg	
strafet (Magdeburg 1564)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	214
10.1 Einleitung	217
10.2 Text	219

11. Johann Wigand:	
Vom Amt des Gesetzes (Frankfurt/Main 1564)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	228
11.1 Einleitung	231
11.2 Text	233
12. Abdias Praetorius:	
Von nötiger Gottseligkeit der Christen (Wittenberg 1564)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	246
12.1 Einleitung	249
12.2 Text	253
13. Andreas Musculus:	
Antwort auf Praetorii Büchlein (Frankfurt/Oder 1564)	
bearbeitet von Hans-Otto Schneider	278
13.1 Einleitung	281
13.2 Text	285
14. Joachim Mörlin:	
Disputationes tres pro tertio usu legis (s.l. 1566)	
bearbeitet von Jan Martin Lies	300
14.1 Einleitung	303
14.2 Text	309
15. Andreas Fabricius:	
Bericht vom Gesetz Gottes (Eisleben 1569)	
bearbeitet von Jan Martin Lies	320
15.1 Einleitung	323
15.2 Text	329
16. Jakob Sybold:	
Wahrhaftiger Gegenbericht (s.l. 1569)	
bearbeitet von Jan Martin Lies	348
16.1 Einleitung	351
16.2 Text	357

17. Paul Crell:	
Spongia (Wittenberg 1570)	
bearbeitet von Kęstutis Daugirdas	372
17.1 Einleitung	375
17.2 Text	379
18. Johann Wigand:	
De antinomia veteri et nova (Jena 1571)	
bearbeitet von Kęstutis Daugirdas	416
18.1 Einleitung	419
18.2 Text	423
19. Christoph Pezel:	
Apologia verae doctrinae (Wittenberg 1571)	
bearbeitet von Kęstutis Daugirdas	524
19.1 Einleitung	527
19.2 Text	531
Abkürzungen	563
Literatur und Kurztitel	565
Personenregister	571
Geographisches Register	577
Bibelstellenregister	581
Zitatenregister	587

Editionsrichtlinien

Die Schreibung der Quelle bleibt weitgehend erhalten, Verdoppelungs- und Nasalstriche werden stillschweigend aufgelöst, ebenso lateinische Abbreviaturen. Akzentsetzungen werden nicht wiedergegeben. Ae- und oe-Ligaturen werden stillschweigend aufgelöst, ebenso e-caudata. Das &-Zeichen wird aufgelöst.

Die Interpunktion deutscher Texte wird der heutigen Rechtschreibung angepasst. Absätze werden sinngemäß gesetzt. Die Gliederung der Vorlage in Bücher und Kapitel wird beibehalten; Abweichungen der Vorlage, oft druck- oder satztechnischer Art, werden nur ausgewiesen, wenn damit ein besonderer Sinngehalt verbunden ist. Zitate werden in doppelte Anführungszeichen gesetzt.

Groß- und Kleinschreibung wird übernommen; lediglich zwei Majuskeln am Wortanfang werden normalisiert. Hervorhebungen durch ausschließliche Verwendung von Majuskeln werden, falls sich damit eine besondere Aussageabsicht verbindet, wiedergegeben. Groß- und Kleinschreibung nach Interpunktion folgen den Regeln heutiger Rechtschreibung. Eigennamen werden einheitlich groß geschrieben.

Getrennt- und Zusammenschreibung folgen den Regeln der heutigen Rechtschreibung. In Zweifelsfällen folgt die Edition der Schreibung der Quelle.

Die Angaben der Bibelstellen richten sich grundsätzlich nach der deutschen Lutherbibel. Bei abweichender Kapitelangabe oder abweichender Verszählung in der Vulgata wird die heutige Angabe hinzugesetzt.

Nachweise von Zitaten oder Belegen aus Schriften der Kirchenväter werden durchgehend nach Migne, *Patrologia Graeca*, *Patrologia Latina* (PG, PL) vorgenommen. Die neueste bzw. beste verfügbare zitierfähige Ausgabe erscheint in runden Klammern dahinter.

Historische Einleitung

Irene Dingel

Noch während der Majoristische Streit¹ schwelte, brach mit dem „*Antinomistischen Streit*“ (1556–1571) ein weiterer Konfliktherd auf. Die hier geführte
5 Kontroverse um Gesetz (griechisch: νόμος [nomos]) und Evangelium, das Verhältnis beider zueinander und ihre Funktionen im Blick auf das Leben des Einzelnen war im Grunde nicht neu. Sie kann als dritte Phase einer seit dem Anfang der Reformationszeit existierenden Auseinandersetzung betrachtet werden, die seinerzeit innerhalb des Wittenberger Reformatorennetzwerks selbst ausgetragen wurde, später aber weitere Kreise zog.
10 Bereits 1517/1518 hatte Martin Luther im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Verständnis der Buße das Wirken Gottes in Gesetz und Evangelium thematisiert. Das Gesetz verstand er als das Wort des Zorns und die Stimme des Richters, die den sündigen Menschen zur Buße führt, das Evangelium dagegen als Zuspruch der Sündenvergebung und Übereignung der
15 Gerechtigkeit Christi. Insofern waren Gesetz und Evangelium für Luther „zweierlei Wort und Predigt“, „duo verba Dei“². Er betrachtete sie aber nicht als identisch mit dem Alten Testament einerseits und dem Neuen Testament andererseits, oder als aufteilbar auf die beiden Teile der Bibel. Vielmehr betonte er, dass sowohl das Gesetz als auch das Evangelium überall in der
20 Heiligen Schrift zu finden seien. Den Unterschied zwischen beiden sah er in ihrer Funktion als Gebot und Zusage. Dadurch dass Luther aber sowohl die Ungültigkeit des Gesetzes für den Christen thematisierte, als auch – in anderen Zusammenhängen – seine fortdauernde Bedeutung für das christliche Leben hervorhob, konnten sich in den Kontroversen stets beide Seiten
25 auf ihn als Autorität berufen und auf diese Weise jeweils für sich in Anspruch nehmen, in der Nachfolge des Reformators zu stehen.

Schon 1527 kam es in Wittenberg zu Auseinandersetzungen über die Frage
30 der Rolle des Gesetzes und der Gesetzespredigt. Als Gegner standen sich damals Johann Agricola – ein enger Vertrauter Martin Luthers, seit August 1525 Leiter der neu gegründeten Lateinschule in Eisleben und Prediger an der dortigen Nicolaikirche – und Philipp Melanchthon gegenüber.³ Auslöser für die Kontroverse war das Erscheinen der lateinischen Visitationsartikel

¹ Vgl. unsere Ausgabe Bd. 3, Göttingen 2014.

² Vgl. Martin Luther, WA 10^{1,2}, 155,22 (Adventspostille 1522, Predigt am 3. Adventssonntag [Mt 11,2–10]).

³ Zu Agricola und den antinomistischen Streitigkeiten vgl. Wengert, Law and Gospel, 1997; Rogge, Johann Agricolas Lutherverständnis, 98–210; Lohse, Dogma und Bekenntnis, 39–45.

Melanchthons im Jahre 1527.⁴ Sie waren ohne dessen Wissen gedruckt und auf diese Weise bekannt geworden. Diese Anleitung für die Visitatoren zielte darauf, die sittliche Komponente christlichen Lebens, die durch eine undifferenzierte und ausschließliche Evangeliumspredigt verloren zu gehen drohte, im Bewusstsein zu halten. Die Visitationserfahrung zeigte nämlich,⁵ dass eine einseitige reformatorische Gnadenpredigt zu Fehlentwicklungen in den jungen Gemeinden führen konnte. Melanchthon betonte deshalb – im Konsens mit Luther –, dass die Predigt der göttlichen Gnade im Grunde dann ineffektiv sei, wenn nicht zuvor das Bewusstsein für die eigene Sündigkeit und die erforderliche Buße im Menschen geweckt werde. Daher müsse am Anfang der christlichen Lehre die Gesetzespredigt stehen, die zur Buße anhalte.⁵ Dieser von ihm gesetzte Akzent auf der Gesetzespredigt und ihrer Nützlichkeit löste den Streit zwischen Agricola und Melanchthon aus. Agricola warf ihm vor, von der reformatorischen Lehre abgefallen zu sein und sich mit seiner Position wieder dem alten Glauben anzunähern. Dies bekräftigte er dadurch, dass er auf Aussagen Luthers verwies, die das Evangelium als wirkende Kraft in den Vordergrund stellten. Agricolas Stellungnahme und die für ihn charakteristische Lehre fand Niederschlag in seinem Katechismus, den „130 gemeinen Fragstücken für die jungen Kinder“ (1527). Hier legte er dar, dass das Gesetz als ein fehlgeschlagener Versuch Gottes, den Menschen durch Drohung und Zwang den richtigen Weg zu weisen, zu bewerten sei. Heute gehe die Christen das Gesetz, das im Grunde „der Juden Sachsenspiegel“⁶ sei, d.h. eine historische Sammlung von Rechtsbestimmungen für die Juden des alten Bundes, nichts mehr an. Denn es sei das Evangelium, das die Herzen der Menschen anrühre. Die sich darin äußernde Güte Gottes, die Erfahrung seiner Freundlichkeit und das Ergreifen der Gnade durch den Menschen führe zu Reue, Buße und innerer Erneuerung. Reue und Buße folgen nach Agricola also auf die sich im Evangelium äußernde Güte Gottes. Daher warf er Melanchthon vor zu lehren, dass die Buße aus Furcht vor Strafe entstehe, statt dass sie von der Liebe zur Gerechtigkeit auszugehe. Die Sünde liege aber nicht in der „violatio legis“, sondern in der „violatio filii“, d.h. der Missachtung des Sohnes Gottes, begründet.

Das hinter dieser Lehre stehende Anliegen Agricolas, das zugleich den Prozess der Bekehrung zur Debatte stellte, war im Grunde ein theologisch durchaus berechtigtes: Er wollte vermeiden, dass die Reue des Menschen womöglich den Vorrang vor der Gnade Gottes erhalten könnte, denn genau dies prangerte er auf Seiten der römischen Kirche an. Melanchthon versuchte die Spannungen zunächst insofern zu lösen, als er auf seine Über-

⁴ Vgl. Philipp Melanchthon, CR 26, 7–28 (Articuli visitationis, 1527).

⁵ Vgl. CR 26, 11 und 28.

⁶ Vgl. Martin Luther, WA 18, 81, 14f (Wider die himmlischen Propheten, 1525).

einstimmung mit der Lehre Luthers verwies. Als sich die Lage schließlich verschärfte, schaltete sich Kurfürst Johann von Sachsen ein und lud die Theologen zu einem Gespräch nach Torgau ein (26.–28.11.1527), an dem nicht nur Melanchthon und Agricola, sondern auch Luther und Johannes Bugenhagen teilnahmen. Tatsächlich wurde eine Einigung erzielt. Dazu trug eine von Luther geltend gemachte begriffliche Unterscheidung bei: zwischen einer der Buße vorausgehenden *fides generalis* und dem rechtfertigenden Glauben, der die Gnade ergreift. Dies fand Niederschlag in der deutschen Fassung des „Unterrichts der Visitatoren“ von 1528.⁷ Tatsächlich wurde eine Einigung erzielt, die im Prinzip die Position Melanchthons bestätigte. Melanchthon bewegte sich aber insofern auf Agricola zu, als er einlenkend festhielt, dass die Liebe zur Gerechtigkeit (*amor iustitiae*) und die Furcht vor Strafe (*metus poenarum*) in der Rechtfertigung des Menschen tatsächlich eng beieinanderlägen. Agricola gestand zu, dass die auf die göttliche Drohung folgende Reue (*contritio*), die Rechtfertigung einleitete. Als zweite auslösende Komponente der Reue aber hielt er die göttliche Verheißung (*promissio*) fest. Beide Streitparteien betrachteten die Kontroverse fortan als beigelegt, auch wenn Agricola in privater Auseinandersetzung mit Melanchthon daran festhielt, dass der Dekalog in der Kirche keinen Ort habe. Melanchthon seinerseits betonte – von Luther unwidersprochen – die Funktion des Gesetzes als pädagogisch-ethische Anleitung für das Leben des wiedergeborenen Christen. Der Dekalog hatte daher für ihn seine Funktion in der Kirche keineswegs verloren. In seinen *Loci* von 1535 nannte er diesen Gebrauch den „*tertius usus legis*“.

Die zweite Streitphase spielte sich in den Jahren 1537/1538 ab. Jetzt standen sich Agricola und Luther als Kontrahenten gegenüber. Auslöser war Agricolas Auseinandersetzung mit dem Doppelkonvertiten Georg Witzel,⁸ der seit 1533 in Eisleben wirkte. Sie trieb Agricola, der nach Reibungen mit seinem Landesherrn, Graf Albrecht von Mansfeld, 1536 wieder nach Wittenberg zurückgekehrt war, in eine immer schärfere antinomistische Position. Dies führte dazu, dass er schließlich lehrte, dass Buße, Sündenerkenntnis und Gottesfurcht aus dem Evangelium, nicht aus dem Gesetz zu lehren seien, wobei er das Verständnis des Gesetzes immer mehr auf das mosaische Gesetz einengte. Den Wittenberger Theologen warf er vor, aus Christus einen neuen Moses zu machen, da sie darauf insistierten, dass aus dem Glauben

⁷ „Denn wiewol etlich achten, man sol nichts lernen für dem glauben, sondern die busse aus vnd nach dem glauben folgend, lernen, auff das die widersacher nicht sagen mügen, man widderrüffe vnser vorige Lere. So ist aber doch anzusehen, weil die busse vnd gesetz auch zu dem gemeinen glauben gehören. Denn man mus ia zuuor glewben, das Gott sey, der da drewe, gebiete, vnd schrecke etc.“ Philipp Melanchthon, CR 26, 51f (Unterricht der Visitatoren, 1528).

⁸ Witzel war, nachdem er sich zunächst dem evangelischen Glauben zugewandt hatte, wieder zur römischen Kirche zurückgekehrt. Vgl. zu ihm Henze, *Aus Liebe zur Kirche Reform*, 122–125.

notwendigerweise gute Werke folgen müssten. Selbst Luther legte er Abfall von der eigenen Lehre zur Last. Der Reformator sah zunächst über all diese Invektiven hinweg und hielt unverbrüchlich an seiner Freundschaft mit Agricola fest, der seine antinomistische Theologie jedoch weiterhin öffentlich und provokativ vertrat. Erst 1537 entschied sich Luther, gegen die „Antinomer“ Stellung zu beziehen und betonte die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium: das eine dürfe nicht ohne das andere gepredigt werden.⁹ Melanchthon sah darin zu Recht eine Bestätigung seiner Position, die ihn schon ein Jahrzehnt zuvor in die Kontroverse mit Agricola geführt hatte. Nach einer Aussprache zwischen Luther und Agricola schien der Konflikt zunächst behoben zu sein. Aber als dieser, unter Hinweise auf Luthers angebliche Approbation, seine Lehre in Druckschriften weiter propagierte, gab Luther seine bisherige Zurückhaltung auf. In einer Serie von sechs akademischen Disputationen¹⁰ versuchte der Reformator, eine theologische Klärung herbeizuführen. Die erste Disputation fand am 18.12.1537 in Abwesenheit Agricolas statt. Hier präziserte Luther: „... Deus vult, ut legem doceamus. Hoc ubi fecerimus, videbit ipse, qui per eam convertantur, certe convertit per eam ad poenitentiam quos et quando vult. ... Sic lex ad omnes pertinet, sed non omnium est poenitentia. Qui autem eam habent, ministerio legis accipiunt.“¹¹ „Lex non necessaria ad justificationem, sed inutilis.“¹² Dennoch – so hielt er fest – gibt es keine Rechtfertigung ohne „contritio“, die durch den Heiligen Geist aus der Gesetzespredigt entsteht. Aber Agricola polemisierte weiter, so dass Luther schließlich in einer zweiten Disputation am 12.1.1538 einen öffentlichen Widerruf von seinem Gegner forderte. Zugleich trug er den „triplex usus legis“ vor: „Quare lex est docenda? Lex docenda est propter disciplinam ... Secundo. Lex docenda est, ut ostendat peccatum ... Tertio. Lex est retinenda, ut sciant sancti, quaenam opera requirat Deus ...“¹³

Tatsächlich fanden die beiden Gegner in einer feierlichen Versöhnung wieder zusammen. Dennoch konnte die Kontroverse nicht endgültig beigelegt werden. Drei weitere Thesenreihen Agricolas veranlassten die Veranstaltung einer dritten, ungewöhnlich scharfen Disputation am 13.9.1538. Misstrauen begann die alte Freundschaft zu untergraben. Luther meinte, in den „Antinomern“ bewusste Heuchler zu erkennen, die sich anschickten, das christliche Leben und seine ethischen Normen allmählich zu unterlaufen. Zwar erkannte er, dass sich Agricola und seine Gesinnungsgenossen auf Formulierungen berufen konnten, die er selbst einmal gebraucht hatte. Aber das

⁹ Vgl. dazu den Überblick von Gustav Kawerau, Art. Antinomistische Streitigkeiten, in: RE³ 1, 585–592; BSELK, 1246–1249, Anm. 117.

¹⁰ Vgl. Martin Luther, WA 39^I, 342–358 (Thesen gegen die Antinomer 1537/38).

¹¹ Martin Luther, WA 39^I, 369,1–6 (1. Antinomerdisputation, 1537).

¹² Martin Luther, WA 39^I, 382,2f (1. Antinomerdisputation, 1537).

¹³ Martin Luther, WA 39^I, 485,16–23 (2. Antinomerdisputation, 1538).

Defizit, das in seinen Augen darin bestand, dass sie sich über die Situationsgebundenheit der Gesetzes- wie der Evangeliumspredigt hinwegsetzten, wog in seinen Augen schwer. Nach Luther hatte die Predigt in verantwortungsvoller Weise die Lebenskontexte der Adressaten und ihre seelsorgerlichen Bedürfnisse zur Kenntnis zu nehmen und zu berücksichtigen. Agricola, der durch den fortdauernden Konflikt mit Luther auch seine berufliche Existenz bedroht sah, erklärte sich schließlich zum Widerruf bereit. Dieser Widerruf ist in Luthers Schrift „Wider die Antinomer“ enthalten, die allerdings erst 1539 herauskam.¹⁴ Damit war der Streit offiziell beendet, so dass Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen Agricola am 7. Februar 1539 in das neu gegründete Wittenberger Konsistorium berief. De facto aber waren die Differenzen keineswegs beigelegt. Agricola sah sich zunehmend als Märtyrer unter der „Tyranis“ Luthers, während Luther und Melanchthon zutiefst von der Schädlichkeit der antinomistischen Lehren für Glauben und Leben der Christen überzeugt waren und sie weiterhin zu unterbinden suchten. Nach der vierten Disputation vom 10.9.1538 verfasste Agricola aufs Neue eine Revokationsschrift, die, wie schon der vorangegangene Widerruf, einer Vorlage Melanchthons folgte. Ob er mit Überzeugung dahinterstand, mag man bezweifeln, denn bald darauf brachte er eine Neuauflage seines Eislebener Katechismus heraus.

Die beiden antinomistischen Kontroversen können als Vorläufer für den dritten antinomistischen Streit angesehen werden, der sich überwiegend, aber nicht nur auf den „dritten Gebrauch des Gesetzes“ bezog und ab 1556 die Öffentlichkeit bewegte.¹⁵ Auch die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium im zweiten Gebrauch, dem „usus theologicus“, brach immer einmal wieder auf, und selbst der „usus politicus“, der erste Gebrauch des Gesetzes, wurde im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Theologenschaft und Obrigkeit in Magdeburg implizit thematisiert. Dass die Frage nach der Rolle des Gesetzes im Leben des Christen nicht endgültig beantwortet war und das Thema die reformatorische Theologie weiter beschäftigte, lag u. a. daran, dass sich beide Seiten auf Positionen Luthers berufen konnten, die er allerdings in jeweils unterschiedlichen Kontexten geäußert hatte. Seine reformatorische Autorität war also nicht eindeutig. Der Reformator hatte nämlich sowohl von der Irrelevanz des Gesetzes als auch von seiner hohen Bedeutung im Rechtfertigungsgeschehen und für das Leben des Christen gesprochen. Irrelevant war das Gesetz für den Christen, sofern es sich um zeitgebundene, alttestamentlich-juridische Vorschriften und kultische Zeremonialgesetze des alten Israel handelte. Diese rechtli-

¹⁴ Vgl. WA 50, 468–477.

¹⁵ Vgl. dazu insgesamt Richter, Gesetz und Heil.

chen Regelungen sah Luther in Parallele zu den säkularen Gesetzen des zu seiner Zeit geltenden kaiserlichen Rechts. Als irrelevant beurteilte er das Gesetz darüber hinaus in der Frage der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Dass diese nicht über das Tun der im Gesetz vorgeschriebenen Werke zu erlangen sei, hielten – mit Luther – alle reformatorisch gesinnten Theologen fest. Denn durch die im Dekalog gebotenen Werke vor Gott gerecht werden zu wollen, wäre eine zwanghafte Gesetzeserfüllung aus Furcht vor Strafe, die zu einer knechtischen, käuflichen, erdichteten, äußerlichen Gerechtigkeit führen würde, so argumentierte man. Das Gesetz war für Luther aber nicht einfach mit dem mosaischen Gesetz oder mit dem Dekalog identisch. Vielmehr sei es als Forderung Gottes jedem Menschen ins Herz geschrieben: als *lex naturalis* (vergleichbar mit der „Goldenen Regel“) und als *lex caritatis* (Liebesgebot). Große Relevanz schrieb er dem Gesetz zudem als Richtschnur für die weltliche Ordnung und das Funktionieren der Gesellschaft zu. Das Gesetz als äußerliche, den säkularen Bereich regulierende Norm hielt er für absolut notwendig, um das Zusammenleben der Menschen zu garantieren. In der Aufsicht darüber erkannte er eine wichtige Funktion der weltlichen Obrigkeit. Aber auch im geistlichen Bereich hatte das Gesetz, Luthers Ansicht nach, seinen Ort. Hier führt die Gesetzespredigt als „opus alienum Dei“ (fremdes, uneigentliches Werk Gottes) zur Erkenntnis der Sünde und zum Erschrecken des Menschen vor Gottes drohendem Zorn. Dieses „opus alienum“ aber mündet nach Luther in das „opus proprium Dei“ (das eigentliche Werk Gottes), das den seine Sünde und sein Unvermögen erkennenden Menschen zur Verheißung der Sündenvergebung und Gnade führt. Die wahre Buße aber – so hielt Luther im Anschluss an Johannes von Staupitz fest – nimmt nicht etwa in Hass und Verzweiflung ihren Anfang, in die der Mensch gegenüber den Forderungen des Gesetzes zwangsläufig verfällt. Vielmehr entzündet sie sich an der Güte und den Wohltaten Christi. Luther verstand daher die Predigt des Gesetzes als ein Wachrütteln des Gewissens, um dieses für die Predigt von der liebenden Gnade Gottes, die Heil verkündet und Buße auslöst, aufnahmefähig zu machen. Die Gebote Gottes behalten also ihren Sinn, denn sie führen auch den Christen stets neu zur Erkenntnis seiner Sünden. Insofern sah Luther im Gesetz eine notwendige Vorbereitung des Menschen auf die Gnade.¹⁶ Dementsprechend begann er schon 1520 damit, die Auslegung der Gebote Gottes „als das erste Stück, das einem Christen not ist zu wissen“ seiner Auslegung des Credo voranzustellen.¹⁷ Und

¹⁶ Vgl. Martin Luther, WA 2, 524,25–525,2 (Galaterkommentar, 1519); vgl. auch WA 7, 23,24–24,21 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

¹⁷ Denn – so Luther – die Gebote lassen den Menschen seine Krankheit erkennen, der Glaube zeigt, „wo er die Arznei finden soll“. An dieser Lehrweise hielt Luther Zeit seines Lebens unbeirrbar fest; vgl. WA 7, 204,13–205,3 (Eine kurze Form der Zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers, 1520).

schließlich betonte auch er die unterweisende und orientierende Funktion des Gesetzes für die Gerechtfertigten und deren Lebensgestaltung im Sinne einer christlichen Ethik.

Die Auseinandersetzungen mit den Antinomern hatte die Konturen der Wittenberger Theologie geschärft. Melanchthon fasste sie 1535 in der zweiten Ausgabe seiner *Loci Communes* und vor allem in der letzten von 1559 in den drei Gebräuchen des Gesetzes, den „tres usus legis“ zusammen:¹⁸ dem *usus politicus* (Ordnungsfunktion des Gesetzes im gesellschaftlichen Leben), dem „usus theologicus“ / „usus enlenticus“ (die den Menschen als Sünder überführende Funktion des Gesetzes) und dem „usus pädagogicus“ / „usus didacticus“ / „tertius usus legis“ (orientierende Funktion des Gesetzes für das Leben des Christen).¹⁹

Die in der dritten Phase der antinomistischen Auseinandersetzungen diskutierte Fragestellung ergab sich aus den Zusammenhängen des Majoristischen Streits. Um ihn zu schlichten hatte nämlich die Eisenacher Synode in ihrem Abschied von 1556 [Nr. 1] formuliert, die Aussage, gute Werke seien notwendig zum Heil, sei „abstractive et de idea in doctrina legis“ statthaft.²⁰ In den nun aufbrechenden antinomistischen Streitigkeiten ging es besonders um jene Funktion des Gesetzes, die – im Sinne dieser Aussage der Eisenacher Synode – als normative Anleitung die Gestaltung christlichen Lebens regulierte und der man als „tertius usus legis“ oder „usus paedagogicus“, auch „usus didacticus“ genannt, Gestaltungskraft beimaß. Diesmal spielte sich die Auseinandersetzung weitgehend – mit Ausnahme der Auseinandersetzung zwischen Andreas Musculus sowie Abdias Praetorius²¹ und dem späteren Streitschriftenwechsel zwischen Johannes Wigand und Paul Crell²² – innerhalb der Gruppe derer ab, die sich vor allem als treue Bewahrer des theologischen Erbes Martin Luthers verstanden und die man daher als „Gnesiolutheraner“ zu bezeichnen pflegt. Die Kontroverse zeigt, wie differenziert die theologischen Lehren auch innerhalb ihrer Gruppe sein konnten. Erneut standen die Positionen unversöhnt gegeneinander. Der Streit entwickelte sich nahezu parallel in verschiedenen Strängen und an verschiedenen Schauplätzen.

¹⁸ Vgl. MWA II/1, 354–359.

¹⁹ Zu den oben geschilderten ersten beiden Streitphasen vgl. Dingel, *Reformation*, S. 115–119. Hier eine leicht erweiterte und modifizierte Fassung jener Ausführungen.

²⁰ Vgl. die Einleitung zu unserer Ausgabe Bd. 3, S. 13, und unten S. 21.

²¹ Vgl. dazu unten S. 12.

²² Vgl. dazu unten S. 13, Anm. 35.

Nikolaus von Amsdorf hatte dem zitierten Satz der Eisenacher Synode zunächst zugestimmt und ihn, ebenso wie sein Gegner Justus Menius,²³ unterschrieben. Später jedoch bereute Amsdorf diesen Schritt. Was ihm nicht mehr einleuchtend erschien, war die im Eisenacher Beschluss implizit getroffene Unterscheidung zwischen „abstrakt“ und „konkret“ hinsichtlich der im Gesetz erhobenen Forderungen Gottes. Das Gesetz fordere nicht in abstrakter Weise etwas Abstraktes, sondern ganz konkret gute Werke, welche man – nach Amsdorf – keineswegs als nötig zur Seligkeit bezeichnen dürfe, um nicht aufs Neue ihre Verdienstlichkeit ins Spiel zu bringen. Matthias Flacius Illyricus und Johannes Wigand – sonst Gesinnungsgenossen Amsdorfs – standen dagegen hinter den Beschlüssen der Eisenacher Synode. Theologisch hatte dies seinen Grund darin, dass sie dem Gesetz zwei „*voce aut sententias*“, d.h. eine doppelte Wirkweise zuschrieben. Dies bezog sich darauf, dass das Gesetz zum einen das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe ausspreche und zum anderen zugleich das Urteil beinhalte, dass im Grunde niemand die im Gesetz ausgesprochenen Forderungen recht erfüllen könne. In diesem Anspruch an den Menschen, dem nachzukommen niemand in der Lage sei, bleibe das Gesetz deshalb im Bereich des Abstrakten. In seinem Urteil aber, das es über den Sünder spricht, sei es konkret und rufe zur Buße.

Als im Anschluss an den Frankfurter Fürstentag von 1558 der unter Beteiligung Melanchthons formulierte Rezess die zu jenem Zeitpunkt diskutierten Streitfragen thematisierte, um sie unter Rekurs auf die *Confessio Augustana* einer Schlichtung zuzuführen,²⁴ stand auch die Frage, ob gute Werke zur Seligkeit nötig seien, erneut auf der Agenda. Dies veranlasste Flacius, mit seiner Schrift „*Dass die Buße allein aus dem Gesetz zu predigen sei*“ [Nr. 2] Position zu beziehen, woraus hervorgeht, wie sich die Debatte bereits weiterentwickelt hatte. Damit war die Diskussion um die Funktionen der Gesetzes- und der Evangeliums predigt eröffnet, in die sich auch einige Wittenberger Studenten einmischten. Mit ihrer Stellungnahme „*Wider die Verfälschung der Definition des Evangelii*“ [Nr. 3] versuchten sie – der Position Agricolas ähnlich – festzuhalten, dass eine „selige Reue“ eigentlich nur durch das Evangelium bewirkt werden könne, was Flacius dazu provozierte, in einer „*Kurzen Antwort*“ [Nr. 4] die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch unter Bezugnahme auf Melanchthon deutlich zu formulieren.

²³ Zu Amsdorfs und Menius' Position im Majoristischen Streit vgl. unsere Ausgabe, Bd. 3, S. 13f.

²⁴ Vgl. dazu Dingel, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezess, in: Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, hg. v. Jörg Haustein, Göttingen ²1997 (Bensheimer Hefte 82), S. 121–143 = Melanchthon's Efforts for Unity between the Fronts: the Frankfurt Recess, in: Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuroпка, Timothy Wengert, Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy, Göttingen 2012 (Refo 500 Academic Studies 7), S. 123–140.

Zu einem der Brennpunkte des Antinomistischen Streits entwickelte sich die Reichsstadt Nordhausen. Hier war es bereits seit 1551 in der Pfarrerschaft zu Konflikten über die Rechtfertigungslehre gekommen. Es waren Anton Otho²⁵ in Nordhausen und Andreas Poach²⁶ in Erfurt, die – als Gegner des Flacius und Joachim Mörlins²⁷ – die Debatte um den „tertius usus legis“ in Gang setzten. Otho und Poach, dessen Schriften nur in Manuskriptform zirkulierten, hatten beide in Wittenberg studiert und standen theologisch auf der Seite Amsdorfs. Sie fühlten sich durch den Beschluss der Eisenacher Synode herausgefordert und griffen ihn sogleich heftig an. Für alle an dem Streit beteiligten Theologen aber bestand Konsens darüber, dass sowohl der erste Gebrauch (usus politicus: Gewährleistung der äußerlichen Ordnung durch das Gesetz) als auch der zweite Gebrauch des Gesetzes (usus theologicus / enlenchticus: Erkenntnis der Sünden durch das Gesetz), zu predigen seien. Zur Debatte stand hier überwiegend der dritte Gebrauch (usus pädagogicus / didacticus, tertius usus legis), nämlich die Frage der Relevanz des Gesetzes für den wiedergeborenen Christen, für die Flacius und Mörlin – in Übereinstimmung mit Melanchthon – vehement eintraten. Demgegenüber hielt Otho an einem – „nur“ – zweifachen Gebrauch des Gesetzes fest. Er sprach von einem „officium ecclesiasticum“ und einem „officium politicum“ und bestand in scharfer Abgrenzung gegen Agricola sogar darauf, dass die überführende Gesetzespredigt auch für den wiedergeborenen Christen weiterhin von Bedeutung sei. Denn auch der Christ bleibe ja weiterhin Sünder. Von der Rechtfertigung dagegen wollte Otho das Gesetz – übereinstimmend mit Luther und Melanchthon – strikt ausgeschlossen wissen. Aber als Richtschnur zum Tun guter Werke war für Otho das Gesetz weder nützlich noch notwendig. In seinem „Gütlichen Bericht“ [Nr. 5] versuchte er, das differenzierte Feld des Antinomismus durch eine Klassifizierung in unterschiedliche Typen abzustecken und sich in diesem Zuge selbst als Vertreter der rechten Lehre zu erweisen. Aber das vermochte die in Nordhausen schwelenden Kontroversen nicht zu dämpfen, im Gegenteil. Als seine Gegner traten Jakob Sybold²⁸ und Johannes Noricus auf, während er in

²⁵ Zu seiner biographischen Einordnung vgl. unten S. 113f.

²⁶ Andreas Poach (1515–1585) hatte ab 1530 in Wittenberg bei Luther und Melanchthon studiert. 1541 wurde er Diakon in Jena. Nach beruflichen Zwischenstationen in Halle und Nordhausen amtierte er zunächst als Pfarrer an der Augustinerkirche in Erfurt, dann als Senior des evangelischen Ministeriums und Professor. 1573 wechselte er auf eine Pfarrstelle nach Utenbach bei Apolda. Er wurde u.a. bekannt als Bearbeiter von Predigten Luthers und dessen Hauspostille. Vgl. Jens Wolff, Art. Poach, Andreas, in: RGG⁴ 6 (2003), 1414f.

²⁷ Vgl. die biographischen Angaben unten S. 304f.

²⁸ Zu seiner biographischen Einordnung vgl. unten S. 351f.

Michael Neander aus Ilfeld im Harz²⁹ und Andreas Fabricius,³⁰ der im Jahre 1564 Pfarrer an der St. Petri-Kirche in Nordhausen geworden war, Gesinnungsgenossen fand. Initiativen des Nordhäuser Rats, den sich immer mehr zwischen Sybold und Fabricius zuspitzenden Streit zu schlichten, führten nicht zum Ziel, so dass man bei Joachim Mörlin in Braunschweig um eine gutachterliche Stellungnahme nachsuchte. Dieser entfaltete in seinen „Disputationes tres pro tertio usu legis“ [Nr. 14] eine Position, die sich vor allem auf Luther als Gewährsmann für den von ihm vertretenen dritten Gebrauch des Gesetzes stützte. Der Streit blieb aber nicht auf die Reichsstadt beschränkt. Er begann in jenem Moment größere Kreise zu ziehen, als sich Kurfürst August von Sachsen durch Predigten Othos und Fabricius' sowie durch eine Streitschrift des letzteren angegriffen sah.³¹ Der Rat entließ daraufhin die streitenden Theologen beider Lager. Sybold und Noricus wurden allerdings auf ihren Protest hin wieder in ihre Ämter eingesetzt. Fabricius versuchte, seine Position durch seinen „Bericht vom Gesetz Gottes“ [Nr. 15] zu rechtfertigen und die ihm unterstellte Autorschaft von anonym kursierenden Thesen zu widerlegen. Seine Auseinandersetzung mit Sybold, der mit einem „Wahrhaftigen Gegenbericht“ [Nr. 16] antwortete, wurde durch wechselseitige Unterstellungen verschärft, die die theologischen Gegenpositionen zusätzlich aufluden.

Ein weiterer Brennpunkt der Auseinandersetzungen war Frankfurt/Oder. Hier standen der lutherisch gesinnte Andreas Musculus³² und der Melanchthon-Anhänger Abdias Praetorius³³ einander als Kontrahenten gegenüber.³⁴ Ihr Streitschriftenwechsel zog sich über ca. sechs Jahre hin. Während Musculus die Bedeutung des Gesetzes im Leben des Christen auf den fortwirkenden zweiten Brauch, den „usus theologicus“, beschränken wollte und eine belehrend-orientierende Funktion des Gesetzes im Leben des Christen ablehnte, trat Praetorius für den dritten Gebrauch des Gesetzes ein. Als Äußerung des neuen Gehorsams des wiedergeborenen Christen waren für ihn gute Werke notwendig, zumal sie als solche von Gott geboten seien und mit dem Wort Gottes übereinstimmten. Diese Position, die er zunächst für die Gelehrten auf Latein dargelegt hatte [Nr. 6], verbreitete er als „Bericht

²⁹ Michael Neander (Neumann; 1525–1595) hatte bei Melanchthon studiert und machte sich als „Schulmann“ einen Namen. Er war Rektor des Pädagogiums in Ilfeld und bemühte sich, hier eine Pflanzstätte des Humanismus aufzubauen. Er verfügte über eine bewundernswerte Sprachkenntnis und bemühte sich um neue Lehrmethoden. Neander verfasste Lehrbücher und gab zahlreiche Klassiker heraus. Vgl. Hans-Peter Hasse, Art. Neander (Neumann), Michael, in: RGG⁴ 6 (2003), 166; Koch, Neander.

³⁰ Zu seiner biographischen Einordnung vgl. unten S. 324f.

³¹ Vgl. dazu die Einleitung von Jan Martin Lies zu Nr. 15, unten S. 323.

³² Zu seiner Biographie vgl. unten S. 281f.

³³ Zu seinen biographischen Stationen vgl. unten S. 140.

³⁴ Vgl. dazu im Einzelnen die Einleitung von Hans-Otto Schneider zu Nr. 6 unten S. 139.

und Bekenntnis“, versehen mit überreichlichen Belegen aus den Schriften Luthers, auch in der Volkssprache [Nr. 7]. Aber der Streit mit Musculus kam nicht zur Ruhe. 1564 meldete sich Praetorius ein letztes Mal mit einer ausführlichen Darlegung seiner Position zu Wort [Nr. 12], auf die Musculus, ebenfalls ein letztes Mal, antwortete [Nr. 13]. Nicht die Frage der guten Werke als solcher stellte Musculus, der spätere Vertreter des Kurfürstentums Brandenburg bei der Erstellung der Konkordienformel (1577), in Abrede, sondern warf Praetorius vor, ihre Notwendigkeit zu Unrecht geltend zu machen.

Während die Kontroversen in Nordhausen und Frankfurt/Oder den „tertius usus legis“ in den Mittelpunkt stellten, gaben die Amtsenthebungen und Ausweisungen eines Teils der Pfarrerschaft in Magdeburg wegen ihrer widerständigen Haltung dem Rat der Stadt gegenüber im Herbst 1562 Anlass dafür, implizit auch jene Rolle des Gesetzes zu thematisieren, deren Ordnungsfunktion bisher generell unumstritten gewesen war: den „usus politicus“. Nachdem Amsdorf grundsätzlich für das Recht des Rates eingetreten war, sich zur Vermeidung von Unordnung und Aufruhr und zur Wiederherstellung der rechten Lehre in Angelegenheiten von Religion und Kirche einzuschalten [Nr. 8], meldete sich Wigand zu Wort, dessen Rückkehr in sein ehemaliges Amt in Magdeburg nach seiner Entlassung von seiner Professur in Jena umstritten gewesen war [Nr. 9]. Ihm machte Amsdorf nun nicht nur intrigantes Verhalten und unrechtmäßige Übergriffe auf den Rat zum Vorwurf, sondern auch falsche Lehre, da er im Gesetz einen Weg zur Seligkeit erkenne. Dagegen und gegen das nicht evangeliumsgemäße Verhalten der anderen Prediger in Magdeburg habe der Rat sein politisches Mandat zu Recht ausgeübt [Nr. 10]. Dies war der Anlass für eine grundsätzliche Stellungnahme Wigands zur Funktion des Gesetzes, die er von der Perspektive der Beziehung zwischen Gott und Mensch her erläuterte. Damit kam eher der theologische Gebrauch des Gesetzes („usus theologicus“ / „usus elencticus“) in den Blick, weniger der „usus politicus“ [Nr. 11]. Die theologische Thematik aber verschränkte sich in diesen Debatten mit den Stellungnahmen für bzw. gegen eine Obrigkeit, die für sich in Anspruch nahm, das politische, gesellschaftliche und kirchliche Zusammenleben nach einem gottgegebenen Mandat zu regeln.

Sechs Jahre später meldete sich Wigand erneut mit einer Stellungnahme zur Frage des Gesetzes zu Wort, indem er den Anhängern Melanchthons Antinomismus unterstellte.³⁵ Während Wigand selbst auf einer klaren Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bestand, warf er Melanchthon und seinen Anhängern ein so weites und unspezifisches Verständnis von „Evangelium“

³⁵ Vgl. dazu die Einleitung von Kęstutis Daugirdas zu Nr. 17, unten S. 375.

vor, dass es den eigentlich vom Gesetz ausgehenden Anstoß zur Buße mit einschließe. Darauf antwortete der Wittenberger Professor Paul Crell³⁶ mit einer Widerlegung [Nr. 17], die in 150 Thesen die Übereinstimmung der philippistischen Position mit Luther nachzuweisen suchte. Dennoch trat die allmähliche Differenzierung zwischen der Theologie Melanchthons und derjenigen Luthers anhand der Kontroversen immer mehr hervor. Neben die Abgrenzungen in der Abendmahlslehre³⁷ trat jene in der Frage von Gesetz und Evangelium und ihren jeweiligen Funktionen. Das zeigte sich deutlich in Wigands Erwiderung „De Antinomia veteri et nova“ [Nr. 18], die sich nicht nur gegen Crell, sondern auch gegen Christoph Pezel wandte. Letzterer hatte sich mit seiner „Quaestio de definitione Evangelii“ etwa gleichzeitig mit Crell in die Diskussion eingeschaltet. Wigand warf ihnen vor, den Antinomismus Agricolae zu erneuern, was Pezel mit seiner „Apologia“ [Nr. 19] scharf zurückwies. Belege aus der „Confessio Augustana variata“, den Antinomerdputationen Luthers und den „Loci theologici“ Melanchthons dienten ihm dazu, sich und die Philippisten als treue Nachfolger Luthers und Melanchthons darzustellen. Tatsächlich wurde aber immer klarer, dass sich die Philippisten mit ihrem Verständnis von Evangelium als Predigt von Buße und Vergebung der Sünden immer mehr von der typisch Lutherschen Unterscheidung der Funktionen von Gesetz als Aufdeckung der Sünde sowie Anstoß zur Buße und Evangelium als Predigt von Sündenvergebung und Gnade unterschieden.

Ein Teil der „Gnesiolutheraner“ hatte also den dritten Gebrauch des Gesetzes abgelehnt. Sie hatten in ihrer Argumentation die Perspektive auf den gerechtfertigten, geistlichen Menschen zugespitzt, dessen Glaube stets gute Werke als Früchte „aus freiem, lustigen Geist“³⁸ hervorbringt. Die Bedeutung des Gesetzes im Leben des Christen war deshalb in ihren Augen auf den fortwirkenden „usus theologicus“ beschränkt. Dies führte insofern zu einer antinomistischen Position, als sie den dritten Gebrauch des Gesetzes, den „usus paedagogicus“ ablehnten. Die Verteidiger des dritten Gebrauchs des Gesetzes – auch „Gnesiolutheraner“ – hatten zwar ebenfalls den Gerechtfertigten im Blick, aber insofern er als natürlicher Mensch in diesem Leben weiterhin Sünder bleibt. Matthias Flacius Illyricus konnte deshalb geltend machen, dass auch der neue Mensch vom Gesetz in Anspruch genommen wird und Adressat des Gesetzes ist. Auf seiner Seite stand Joachim Mörlin mit einer theologisch differenzierten Argumentation gegen antino-

³⁶ Zu seiner biographischen Einordnung vgl. unten S. 375f.

³⁷ Vgl. dazu unsere Ausgabe Bd. 8, Göttingen 2008.

³⁸ FC SD Art. VI, in: BSELK, S. 1450,4f.

mistische Positionen. Deren Vertreter hatten das Gesetz und die Gesetzeserfüllung im irdischen Bereich angesiedelt und so gegenüber dem Evangelium, das auf einer höheren Ebene liege, abgewertet. Mörlin dagegen insistierte darauf, dass Gesetz und Evangelium auch für den gerechtfertigten Christen untrennbar zusammengehörten. Das Evangelium bedeute nicht eine Außerkraftsetzung des Gesetzes; vielmehr blieben beide in ihrer Aufeinanderzuordnung in Geltung. Auch Melanchthon und seine Anhänger wurden in diesen Streit hineingezogen. Während Melanchthon in der ersten und zweiten Phase der antinomistischen Debatten von Agricola als Gesetzesprediger gebrandmarkt worden war, ereignete sich im Zuge der Auseinandersetzungen um den „tertius usus legis“ genau das Gegenteil. Melanchthon und die Philippisten gerieten in den Verdacht, selbst antinomistisch zu lehren. Anstoß erregt hatte nämlich die Aussage Melanchthons, dass das Evangelium eine „praedicatio poenitentiae“ sei, denn erst durch das Evangelium werde die eigentliche Schuld, nämlich der Unglaube aufgedeckt. Dagegen bezog in prominenter Weise Wigand Position. Der Streit, der durch die Magdeburger Kontroversen zwischen theologischen Amtsträgern und politischer Obrigkeit noch einmal eine neue Wendung bekam, ebte schließlich ab. Aber die theologische Hauptfrage nach dem „tertius usus legis“ blieb bestehen und fand erst durch die Konkordienformel von 1577 eine Lösung.³⁹

³⁹ Vgl. FC Art. IV und VI, in: BSELK, S. 1414–1431 und 1442–1453.