

Luther und Melanchthon in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts

Von Christof Gestrich

I Gegenwärtige theologische Bedeutung Melanchthons!

Nicht mit Martin Luther, sondern mit dem lange in seinem Schatten gestanden habenden Philipp Melanchthon möchte ich beginnen. Melanchthons und seiner Nachwirkungen wurde in breiterem Umfang zum letzten Male im Jahre 1960 anlässlich seines 400. Todestags gedacht.¹ Auf ihn richtet sich derzeit im Blick auf seinen 500. Geburtstag erhebliches Forschungsinteresse. Damals befand sich aber die Lutherrenaissance des 20. Jahrhunderts auf ihrem Höhepunkt; Karl Holls (1866-1926) Schüler aus zwei Generationen hielten eine reiche Ernte.² Richard Nürnberger (* 1912) urteilte zu dieser Zeit über Melanchthon: »Es ist nicht anzunehmen, daß es eine Melanchthon-Renaissance geben wird, wie es eine Luther-Renaissance gibt. Melanchthon hat sein Werk getan, seine Wirkung hat aufgehört, so intensiv sie auch im späten 16. und im 17. Jahrhundert gewesen ist und so sehr er das Profil des deutschen Luthertums mitgeprägt hat.« Nur ein Problem habe

1 Vgl. u. a. PHILIPP MELANCHTHON: Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960/ hrsg. von Walter Elliger. B 1961; LUTHER UND MELANCHTHON: Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Münster, 8.-13. August 1960/ hrsg. von Vilmos Vajta. GÖ 1961; PHILIPP MELANCHTHON 1497-1560. Bd. 1: PHILIPP MELANCHTHON: Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae/ hrsg. vom Melanchthon-Komitee der DDR. B 1963; PHILIPP MELANCHTHON 1560-1960/ hrsg. im Auftrag des Instituts für Europäische Biographische, Ikonographische und Topographische Dokumentationen in der Europäischen Bücherei. 's-Gravenzande/Niederlande 1961; PHILIPP MELANCHTHON: 1497-1560; Gedenkschrift zum 400. Todestag des Reformators, 19. April 1560 / 1960/ hrsg. von Georg Urban. Bretten 1960; Peter MEINHOLD: Philipp Melanchthon: der Lehrer der Kirche. B 1960.

2 Anders Gerhard EBELING: Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte. (1983). In: Ders.: Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches. Tü 1985, 395-404, der auch noch 1983 feststellt, die Lutherrenaissance unseres Jahrhunderts habe zwar »außerordentlich stimulierend gewirkt«, doch sei sie »bisher gesamt-theologisch und erst recht kirchlich von nur bescheidenem Erfolg« gewesen; auf »evangelischer Seite« könne man mittlerweile sogar den »Eindruck der Entfremdung von Luther gewinnen« (400).

Melanchthon uns zu weiterer Bearbeitung hinterlassen, nämlich die Frage, wie denn wir Heutigen sein Projekt eines »protestantischen Humanismus« aufnehmen.³ Damit ist gesagt: Noch immer ist es eine speziell die evangelische Theologie – die im Unterschied zur römisch-katholischen keinen philosophisch-naturrechtlichen Unterbau akzeptiert – herausfordernde Frage, wie die Beziehungen zwischen Offenbarung und Vernunft, Gnade und Natur, kirchlichem Sein und weltlichem Sein mit allen pädagogischen, ethischen, juristischen und politischen Implikationen richtig wahrgenommen werden. Gerade hier, wo sich auch Melanchthon selbst die meisten kritischen Rückfragen an seine Theologie hat gefallen lassen müssen, ist der Protestantismus bis zum heutigen Tag unsicher – und deshalb noch weiterer Entwicklungen fähig.

Nürnbergers Urteil definiert die noch vorhandene Gegenwartsbedeutung Melanchthons über ein hinterlassenes Problem und weniger über eine Melanchthons Werk kennzeichnende Leistung, die noch nachwirken würde. Einige andere Forscher der neuesten Zeit anerkannten allerdings doch *eine* solche Leistung Melanchthons: Im Zusammenhang mit dem 450. Gedenkjahr der »Confessio Augustana« 1980 würdigten sie positiv Melanchthons lehrreiches ökumenisches Bemühen, ein Auseinanderbrechen der Christenheit zu vermeiden und alte Brüche der una, sancta, catholica, apostolica ecclesia wieder zu heilen.⁴ Melanchthons diesbezügliche Texte und auch seine vermittelnde Art seien zu nützen für das uns auferlegte Finden einer gemeinsamen theologischen Sprache und kirchlichen Basis

3 Richard NÜRNBERGER: Zur Einführung. In: Melanchthons Werke in Auswahl/ hrsg. von Robert Stupperich. Bd. 3: Humanistische Schriften/ hrsg. von Richard Nürnberger. GÜ 1961, 9.

4 Vgl. hierzu u. a. CONFESSIO AUGUSTANA: Bekenntnis des einen Glaubens; gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen/ hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte. PB; F 1980, 333: »Es ist ein Ergebnis unserer gemeinsamen Arbeit, daß die Confessio Augustana nicht nur die Intention hatte, den gemeinsamen katholischen Glauben zu bezeugen, sondern daß ihre inhaltlichen Aussagen tatsächlich in hohem Maße als Ausdruck dieser Katholizität verstanden werden müssen.« Siehe aber auch schon den Beitrag aus dem Melanchthon-Gedenkjahr 1960 von Jørgen LARSEN: Melanchthons ökumenische Bedeutung. In: Philipp Melanchthon/ hrsg. von Walter Elliger, 171-179; vgl. ferner DIE CONFESSIO AUGUSTANA IM ÖKUMENISCHEN GESPRÄCH/ hrsg. von Fritz Hoffmann und Ulrich Kühn. B 1980.

Zur Würdigung des Ertrags der Diskussion um Melanchthon und die »Confessio Augustana« Joachim LELL: Die Confessio Augustana von 1530 im Jubiläumsjahr 1980: eine Bilanz in ökumenischer Sicht. Im Lichte der Reformation: Jahrbuch des Evang. Bundes 24 = Evangelisch sein (1981), 80-96; Heiner GROTE: Die Augustana-Debatte und die Wiedergewinnung einer Bekenntnisschrift: ein Versuchsballon kehrt zur Erde zurück. MD 29 (1978), 27-34; DERS.: Das Augsburger Bekenntnis: seine Neuaneignung und Verlebendigung mit Hilfe jüngster Veröffentlichungen. MD 31 (1980), 46-53.

für die christlichen Konfessionen.⁵ Ich will zu diesen Meinungen noch einen Gedanken hinzufügen, den ich am Schluß wieder aufgreifen werde: Vielleicht können Künftige Melanchthons Bedeutung sogar dahingehend neu aufschlüsseln, daß sie das Problem eines evangelischen Humanismus und die ökumenische Frage der Wiedergewinnung der Einheit der Kirche in einen übergreifenden Zusammenhang bringen, der die Notwendigkeit rationaler Darstellung und recht verstandener Toleranz innerhalb theologischer Dogmatik und konfessioneller Diskurse besonders herausstellt! Genau bei diesem Problem ist jedenfalls die heutige Diskussion angelangt.

Aber zunächst ist summarisch festzustellen: Theologie im 20. Jahrhundert lernte insgesamt in überraschend großem Umfang wieder von Luther. Aus seinem Werk, aber fast gar nicht aus dem Melanchthons, schöpfte sie Neues. Melanchthon ist von der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert überwiegend negativ gesehen worden.⁶ So freundlich wie jetzt zu seinem 500. Geburtstag ist das Urteil über ihn noch nie ausgefallen.

5 Vgl. hierzu jetzt PHILIPP MELANCHTHON: ein Wegbereiter für die Ökumene/ hrsg. von Jörg Haustein. 2., überarb. Aufl. GÖ 1997.

6 Das römisch-katholische Urteil über Melanchthon und seinen menschlichen Charakter war dagegen besonders im 19. Jahrhundert – inspiriert durch Johann Adam Möhler (1796-1838) und Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) (in der Nachwirkung von Johannes Cochlaeus [1479-1552]) – äußerst negativ, während Melanchthon noch einer sehr großen evangelisch-theologischen Wertschätzung unterlag. Dafür begann sich das Bild der deutschsprachigen römisch-katholischen Theologie speziell von Melanchthons Rolle innerhalb der Reformation besonders durch die Initiativen Josef Ratzingers seit dem Ende der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts schnell zum Besseren und zum Guten zu wandeln – früher als in der evangelischen Theologie selbst, die damals Melanchthon vielfach noch als »Verderber« der Theologie Luthers wertete. Vgl. hierzu VINZENZ PFNÜR: Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? Internationale kath. Zeitschrift *Communio* 4 (1975), 298-307; 5 (1976), 374-384. 477 f; ferner Siegfried WIEDENHOFER: Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert. *ZKTh* 102 (1980), 425-454; DERS.: Der römische Katholizismus und Melanchthon. In: Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, 64-78. Im Zuge dieser neuen römisch-katholischen Entwicklung gelangte Wiedenhofer – Ergebnisse von Pfnür bestätigend – zu dem Urteil, »daß die Grundstrukturen der humanistisch-reformatorischen Theologie Melanchthons sich mit den grundlegenden Intentionen der authentischen katholischen Tradition in allen wesentlichen Punkten vermitteln lassen« (72); vgl. DERS.: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon. 2 Bde. F; M 1976.

Siehe ferner Günter FRANK: Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons: (1497-1560). L 1995, wo ebenfalls Melanchthons antischolastische »humanistische« Geistphilosophie überwiegend als gute biblische Theologie bewertet wird; vgl. DERS.: Die theologische

I Melanchthons Stellung neben Luther in der Sicht des 19. Jahrhunderts
Die aufkommende Frage nach der »Einheit der Reformation«

Zuvor – im 19. Jahrhundert – war dieses theologische Verschwinden Melanchthons hinter Luther noch keineswegs eindeutig. Zwar erblickte man auch damals in Luther, nicht in Melanchthon, den entscheidenden reformatorischen Bewegten. Unermüdlich wurden schon im 19. Jahrhundert die bekannten, aber zum Teil unzulänglichen Charakterisierungen wiederholt vom schöpferischen Luther und vom nur nachvollziehenden Helfer und Freund Melanchthon. Das allgemeine Urteil lautete: Melanchthon hat organisiert, er hat das Glaubenserneuerungswerk Luthers teils didaktisch aufbereitet, teils politisch geschützt und durchgesetzt, wo Luther selbst recht undiplomatisch nur für die Wahrheit des Glaubens und gegen verderbliche Kirchenlehren und -strukturen gekämpft habe. Wilhelm Dilthey (1833-1911) schrieb über Melanchthon:

»Er gehört zu den von der Nachwelt meist unterschätzten Personen, welche ohne schöpferisches Vermögen doch eine unermessliche Wirkung zu entfalten vermocht haben.«⁷

Nicht wenigen Theologen des 19. Jahrhunderts stand Melanchthon trotzdem näher als Luther. Den verschiedenen damaligen Vermittlungs- und Unionstheologen etwa, die nach Synthesen zwischen den evangelischen Konfessionen, aber auch

Philosophie Melanchthons (1497-1560): ein Plädoyer zur Rehabilitierung des Humanisten und Reformators. KD 42 (1996), 22-36. Zur Bewertung der Ergebnisse von Frank vgl. Rolf SCHÄFER: Melanchthon zwischen den Konfessionen. In: Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, 150.

- 7 Dieses Diktum Diltheys ist ohne Verifikation der Fundstelle als »Motto« dem Buch »Philipp Melanchthon 1560-1960/ hrsg. im Auftrag des Instituts für Europäische Biographische, Ikonographische und Topographische Dokumentationen ..., 5«, vorangestellt. Es findet sich Wilhelm DILTHEY: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. L; B 1914, 162. In diesem Aufsatz (90-245) wird ausgeführt, daß Melanchthons Werk schon vorausweise auf die allgemeine geistige Lage im 17./18. Jahrhundert, weil in dieser Zeit die Leitideen der natürlichen Theologie und des Naturrechts das theologisch-metaphysische System des Mittelalters ablösen (90). Für das 16. Jahrhundert aber und darüber hinaus war Melanchthon durch seine wissenschaftlichen und ethischen Lehrbücher »der am meisten objektive Ausdruck der gebildeten Klassen Deutschlands« (168). Sie ermöglichten durch ihre Zusammenführung von Antike, Christentum und modernem Naturrechtsdenken eine wahre »Universalität des geschichtlichen und philosophischen Blicks« (170). Vgl. auch Wilhelm DILTHEY: Pädagogik: Geschichte und Grundlinien des Systems. 2., unv. Aufl. S; GÖ 1960, 136-153 (Ders.: Gesammelte Schriften; 9), wo Melanchthons großer Einfluß auf das Schul- und Universitätswesen seiner Zeit besprochen wird.

zwischen christlicher Religion und neuzeitlicher Aufklärung suchten, ihnen allen galt Melanchthon öfters noch als vorbildlich.⁸ Sie wußten ihm Dank.⁹ In den USA entstand in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sogar eine Melanchthonische Kirche mit einer eigenen Synode, die sich dann allerdings noch vor dem Jahrhundertende wieder auflöste und verlor.¹⁰ Melanchthons im Vergleich zu Luther weniger steil von oben, sondern mehr vom menschlichen Bedürfnis herkommende Denkweise und Christlichkeit, sein Bündnis mit den Wissenschaften, sein »unionistisches« Wirken, ferner seine Konzentration auf die praktischen, insbesondere sittlichen Wirkungen der Religion – all' das schien bereits auf Friedrich Schleiermacher (1768-1834) vorauszuweisen.¹¹ Dies schien zugleich Melan-

8 Vgl. rückblickend August DORNER – Sohn des prototypischen Vermittlungstheologen Isaak August Dörner (1809-1884) –: Festrede zur 400jährigen Geburtstagsfeier Melanchthons: gehalten am 16. Februar 1897 in der Aula der Universität Königsberg. Königsberg s. a., 3: Melanchthon wurde von der modernen evangelischen Unionstheologie als unentbehrliche Ergänzung Luthers gefeiert.

9 Vgl. Georg HOFFMANN: Luther und Melanchthon: Melanchthons Stellung in der Theologie des Luthertums. Zeitschrift für systematische Theologie 15 (1938), 81-135, bes. 83: »Das neunzehnte Jahrhundert, bei dessen Abgrenzung wir uns nicht streng an die kalendermäßige Jahrhundertwende binden, war Melanchthon vorwiegend freundlich gesinnt. Bei einer Gegenüberstellung mit Luther schnitt Melanchthon gut ab; die beiden Reformatoren wurden als die Väter des Luthertums auf einer Linie gesehen; Melanchthon erschien als der treue Anwalt des Evangeliums und zuverlässige Verwalter der Gedanken Luthers«; 84: »Ja, Melanchthon konnte geradezu vor Luther bevorzugt werden. Wohl konnte man die größere Kraft und Ursprünglichkeit Luthers nicht leugnen und mußte ihm von hier aus den Vorrang des »Genius« lassen, aber Melanchthon empfand man dem eigenen neuzeitlichen Bewußtsein im Grunde doch als näher stehend und verwandter.« »Besonders die Vermittlungstheologie sah in Melanchthon ihren Mann, hatte man doch hier weithin die gleiche Zielsetzung der theologischen Arbeit, wie sie einst Melanchthon auf die Fahne geschrieben hatte: das Drängen auf Wissenschaftlichkeit, das starke ethische Interesse ...«

10 Vgl. Theodore G. TAPPERT: Melanchthon in Amerika. In: Luther und Melanchthon/ hrsg. von Vilmos Vajta, 189-198: Es gab in einigen Teilen der USA einen Melanchthonkult – »Melanchthonians« – in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wegen Melanchthons Bestreben, die verschiedenen christlichen Denominationen zusammenzuführen. Die von Benjamin Kurtz (1795-1865) geleitete »Melanchthon Synode« löste sich 1869 auf (vgl. 194).

11 Vgl. hierzu Paul WERNLE: Melanchthon und Schleiermacher: zwei dogmatische Jubiläen. Tü 1921; ferner [Albert] HERRLINGER: Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhange mit der Lehrgeschichte und Kulturbewegung der Reformation. Gotha 1879, 464: »Schleiermacher kehrte in seinem »christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche« zu der Anlage der Loci von 1521 und zu dem von Melanchthon festgehaltenen Gedanken von der inneren Einheit beider evangelischen Lehrtypen [lutherisch und reformiert] zurück.«

chthons theologische Zukunftsträchtigkeit unter Beweis zu stellen. Zugleich aber war andererseits der damals verbreitete Kult der »schöpferischen Persönlichkeit« doch wiederum Luther günstiger.

Auf jeden Fall wurde Melanchthon im 19. Jahrhundert herausgestellt als der eigentliche Initiator eines wissenschaftlichen evangelischen Denkens.¹² Er galt auch als der Begründer einer protestantischen Kultur und Bildung, die sich schnell ausgebreitet und an der kommenden Neuzeit mit gebaut haben. Bestätigt wurde ihm, daß er mit seinen methodisch vorzüglichen und lange im Gebrauch gebliebenen Lehrbüchern für die Artistenfakultät und mit seinen Ausbildungsreformen in mehreren Ländern Europas den Geist des Mittelalters aus den höheren Schulen austrieb und unter den Deutschen als *der* »praeceptor Germaniae« wirkte.¹³ Zugleich kennzeichnete man Melanchthon schon im 19. Jahrhundert, in klarer Gegenüberstellung zu Luther, oft als den »Ethiker der Reformation«, was dann freilich Ernst Troeltsch (1865-1923) 1896 mit dem Argument bestritt, Melanchthons Ethik biete Luther gegenüber nichts Neues.¹⁴

12 Dieses Urteil blieb auch im 20. Jahrhundert im wesentlichen unverändert; vgl. Hans ENGELAND: Der Ansatz der Theologie Melanchthons. In: Philipp Melanchthon/ hrsg. von Walter Elliger, 71: »Melanchthons Ansatz im Menschen, seine Begründung der Gewißheit um Gott auf die principia speculabilia und practica hat ihn zu einem großartigen Entwurf der Einheit der Wissenschaften geführt, zu einem eigenen Wissenschaftssystem, durch das er der Universität ein festes geistiges Fundament gegeben und alle ihre Wissenschaften aufs engste mit dem christlichen Glauben verbunden hat. Erst durch dieses Wissenschaftssystem ist er zum Praeceptor Germaniae geworden.« Ich füge hinzu: Gerade mit dieser Lebensleistung aber ist er inzwischen überholt!

13 Vor allem Heinrich HEPPE: Philipp Melanchthon, der Lehrer Deutschlands. Marburg 1860; Karl HARTFELDER: Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae. B 1889; ferner Friedrich PAULSEN: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf deutschen Schulen und Universitäten. L 1885; vgl. fürs 20. Jahrhundert Hans ENGELLAND: Melanchthons Bedeutung für Schule und Universität. Lu 31 (1960), 24-41; Hans AHRBECK: Melanchthon als Praeceptor Germaniae. In: Philipp Melanchthon/ hrsg. von Walter Elliger, 133-148.

14 Ernst TROELTSCH: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon: Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie. GÖ 1891, 171: Ohne Melanchthon »zu nahe zu treten, muss man doch sagen, dass er weder eine schöpferische noch eine geniale Natur gewesen ist«. In seiner besonderen Verwendung der Begriffe »Gesetz (= Vernunft)« und »Evangelium« »bekundet sich auch nicht eine besondere Richtung auf das »christliche Ethos«, wie man es zu nennen liebt. Denn alle wirklich bedeutenden ethischen Ideen, die er vorgetragen hat, ... stammen direkt von Luther.« Troeltsch blickte bereits auf eine lange Tradition, Melanchthon als den »Ethiker der Reformation« zu bezeichnen, zurück. Kurz zuvor waren erschienen Christoph Ernst LUTHARDT: Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral. L 1884 und Franz KÖLTZSCH: Melanchthons philosophische Ethik. Freiberg

Einige Begeisterte, wie z. B. Heinrich Hepppe (1820-1879), gingen im 19. Jahrhundert sogar so weit, zu sagen, das Luthertum und sein kirchlich anerkannter theologischer Lehrbegriff seien Melanchthons Werk. Ohne ihn wäre es weder entstanden noch auf uns gekommen. Luther selbst komme als das Subjekt eines möglichst unverfälschten Luthertums nicht in Betracht. Erst Melanchthon war dieses Subjekt!¹⁵ Treffender scheint demgegenüber allerdings Ferdinand Christian Baur (1792-1860) Melanchthons Bedeutung gesehen zu haben. Baur stellte gerade nicht die Begründung des authentischen Luthertums durch Philipp Melanchthon heraus, sondern im Gegenteil die Tatsache, daß mit Melanchthon neben die spezifisch lutherische Evangelizität noch eine zweite Form des Evangelischen bzw. Protestantischen trat, die nicht weniger als Luthers eigenes Erbe berechtigt sei, die deutsche Reformation von Anfang an zu repräsentieren. Baur urteilte in seinem »Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte«, er pflichte Hepppes Einsicht darin bei, daß man den »Philippismus« als eine schon im »Ursprung gleich

1889. – L, Univ., phil. Diss., 1889. Ähnlich wie Troeltsch urteilte an diesem Punkt auch Otto KIRN: Melanchthon, Philipp (1497-1560). Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 12. L 1903, 535, 5-7: »Was ... Melanchthon im letzten Grunde von Luther unterscheidet, das ist nicht sein vorwiegend ethisches Verständnis des Christentums, sondern die humanistische Denkweise, ...« Zur Melanchthondeutung Troeltschs siehe auch das kritische Referat bei Wilhelm H. NEUSER: Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons. NK 1957, 7 f. Trotz Troeltschs Verdikt wurde Melanchthon im 20. Jahrhundert noch oft wieder als »Ethiker der Reformation« bezeichnet, u. a. durch Wolfgang TRILLHAAS: Philipp Melanchthon, der Ethiker der Reformation. EvTh 9 (1946/47), 389-403; ferner Neuser: AaO, 134; und Nürnberger: AaO, 10.

- 15 Ähnlich urteilte – wenn auch mit versteckter Kritik – Troeltsch: AaO, 58: Die genaue, vollständige »Festlegung des Bestandes« der lutherischen Kirche hat »nicht Luther vorgenommen, sondern Melanchthon, der als der Unterrichtsleiter, der wissenschaftliche Publizist und der theologische Diplomat der sächsischen Kirche Luthers Ideen immer erst durch seine Formulierungen hindurchgehen ließ. Erst in diesen Formulierungen sind die wunderbar reichen und bunt bewegten Ideen Luthers zur Theologie geworden ...« Hier hat auch Troeltschs Stichwort von Melanchthons »Definitionstheologie« (207) seinen Ort!

Zuvor aber hat, mit dem Herzen auf Melanchthons Seite stehend, Hepppe in seinen zahlreichen Melanchthonuntersuchungen – darunter u. a. Heinrich HEPPPE: Die konfessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands. Marburg 1854 – Melanchthon einen eigenen evangelischen Lehrtypus zugeschrieben, der offizielle Anerkennung gefunden und in der Mitte zwischen Luther und den Schweizern gelegen habe. Diesen Melanchthonischen Lehrtypus nannte Hepppe »deutsch-reformiert«. Ihm gegenüber hätten Luther, die Gnesiolutheraner und Calvin z. T. private Sonderlehren vertreten. Hepppe war selbst von einem unionistischen Anliegen beseelt und er sah in Melanchthon die die »Idee des Protestantismus« verkörpernde Lehrautorität. Vgl. hierzu das Referat bei Neuser: AaO, 3 f.

berechtigte Form des deutschen Protestantismus« zu verstehen habe.¹⁶ Allerdings hat Baur wiederum Melanchthons innere Hinordnung auf Luther nicht genügend gewürdigt.

Alles in allem: Bereits im 19. Jahrhundert ist Melanchthon in der Weise Luthers gegenübergestellt worden, daß über diesen beiden Namen das Problem der theologischen Einheit des deutschen Protestantismus in Sicht kam. Die Frage, ob es ein einheitliches »Wesen« des Protestantischen überhaupt gebe, entschied sich nicht allein an der Abgrenzung gegen den römischen Katholizismus, sondern sie empfing immer neue Nahrung aus der vorhandenen Unsicherheit hinsichtlich der richtigen Stellung der evangelischen Kirche zur Kultur und Philosophie der Aufklärung, überhaupt zur Moderne. Umstritten war zwischen »positiven« und »liberalen Theologen«, ob das »Wesen« des Protestantismus mehr in der Abgrenzung von oder gerade mehr in der Verknüpfung mit den die Neuzeit überwiegend bestimmenden philosophischen Kräften liege, welch' letztere Verknüpfung durch Melanchthon erstmals angebahnt schien.

Die Frage ging aber noch tiefer, weil auch das andere Problem in Sicht kam, ob man nicht im Anschluß an Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) und Ludwig Feuerbach (1804-1872) doch ausgerechnet in Luthers biblizistischer Theozentrik und in Luthers »subjektivistischer Abkehr« von mittelalterlichen Theologie-Philosophie-Synthesen die entscheidende Vorbereitung des philosophischen neuzeitlichen Denkens und des modernen Existierens in »selbstbewußter Subjektivität« und »befreiter Individualität« zu sehen habe,¹⁷ so daß Melanchthons synthesenreiches Programm eines »christlichen Humanismus« demgegenüber nur scheinbar die Kräfte, die wirklich die Moderne prägen, bereits in sich trug, in Wahrheit jedoch eher nur die Kraft hatte, sich mit der im 16. Jahrhundert bestehenden Welt etwas besser, als Luther es konnte, zu arrangieren!? War Melanchthon, der scheinbar der Neuzeit mehr Entgegenkommende unter den beiden Wittenbergern, in Wirklichkeit doch der bereits mehr Veraltete?

Die Urteile über Luther und Melanchthon, zu denen das 19. Jahrhundert gesamthaft hindrängte, waren auf dem Hintergrund dieser Fragen fast alle zwiespältig. Leicht läßt sich diese Urteils-Zwiespältigkeit an den Beispielen Albrecht Ritschls (1822-1889) und Adolf Harnacks (1851-1930) aufweisen: Ritschl hat, obwohl seiner eigenen Theologie gerade in Melanchthons Werk in hohem Maße

¹⁶ Ferdinand Christian BAUR: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. 3. Aufl. L 1867, 287; weiteres zu Baur's Kritik über Heppe bei Neuser: AaO, 4 f.

¹⁷ Heinrich BORNKAMM: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. HD 1955, 143-155 (Hegel) und 217-223 (Feuerbach).

Verwandtes gegenüberstand, doch kritisch zu Melanchthon angemerkt, dieser sei hauptverantwortlich für die altprotestantische Gefangenschaft evangelischen Glaubens und Denkens in den Formen einer orthodoxistischen Dogmatik.¹⁸ Dadurch habe sich das lebendige Denken der Gesellschaft mit der Zeit vom Erbe der Reformation abgewandt. Gleichwohl wurde Melanchthon aus Anlaß seines 400. Geburtstags am Ende des 19. Jahrhunderts gerade von Ritschls Schülern in den protestantischen Teilen Europas noch einmal hoch geehrt. Die Berliner Universität beispielsweise unterbrach am 16. Februar 1897 in allen Fakultäten den Lehrbetrieb, um der großen allgemein gesellschaftlichen Bedeutung Philipp Melanchthons in einem akademischen »Dies« zu gedenken und an verdiente Mitbürger eine ganze Serie von theologischen Ehrendoktoraten zu verleihen. Melanchthon ist, so sagte Harnack als Festredner in der Universitätsaula, »der unsrige«, denn »ausserhalb der Universität« gab es für ihn »kein Leben«. Er ist bedeutsamer, als man es heute noch wisse: Er übertrifft an geschichtlicher Wirkung sogar Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) und Immanuel Kant (1724-1804)! Melanchthon hat, so Harnack, »die deutsche Bildung von der priesterlichen Bevormundung befreit und von der klerikalen Stufe zunächst auf die philosophisch-theologische gehoben – das war der notwendige Durchgangspunkt, um eine gediegene Laienbildung vorzubereiten, die doch den Zusammenhang mit der Religion und der Geschichte nicht verlieren sollte. Sein christlicher Humanismus ist Klammer und Brücke zugleich gewesen.«¹⁹ Harnack führte weiter aus: In wissenschaftstheoretischer Hinsicht befreite Melanchthon die Lehrart der wissenschaftlichen Hochschulen vom Paradigma der Kasuistik. Die Gründung und die heute noch währende Existenz evangelisch-theologischer Fakultäten sind ebenfalls »sein Werk«, und darüber hinaus auch das Idealbild vom akademischen Lehrer, dem wir noch immer zustreben. Auf der anderen Seite ließ der so hoch rühmende Harnack keinen Zweifel daran, daß alle diese hervorzuhebenden Verdienste Melanchthons ihre Lebendigkeit und direkte Auswirkung in einer bereits vergangenen Zeit gehabt haben! Inzwischen waren die Universitäten in Deutschland und anderswo bereits ein zweites und drittes Mal erneuert, reorganisiert worden. Hierüber hat sich die melanchthonische Prägung verflüchtigt. Luther und seine unerlo-

18 Zu Ritschls Urteilen über Melanchthon – und über die Melanchthondeutung Heppes, mit der er sich kritisch auseinandersetzt – siehe Neuser: AaO, 6 f; ferner Hoffmann: AaO, 86 f.

19 Adolf HARNACK: Philipp Melanchthon: Rede bei der Feier zum vierhundertjährigen Gedächtnis der Geburt Philipp Melanchthon's: gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin am 16. Februar 1897. B 1897 = In: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Teil 1: Der Theologe und Historiker/ hrsg. von Kurt Nowak. B; NY 1996, 253-272.

sche Bedeutung jedoch hatten in Harnacks Lobrede auf Melanchthon von Anfang bis Schluß eine hintergründige, machtvolle Präsenz. Harnack versäumte auch nicht, mitzuteilen, Luther habe in Wahrheit mehr unter Melanchthon leiden müssen, als der sich über Luthers Heftigkeit gelegentlich beklagende Melanchthon unter ihm. Nur als freibleibende Erwägung hatte dann auch Harnack, dessen Rede die Stimmung einer Abendröte bei schon untergegangener Sonne verbreitete, dann noch die Frage in den Raum gestellt, ob Melanchthon nicht künftig wieder zu einem »christlichen Humanismus« anzuregen vermöchte, der der ganzen Gesellschaft guttun würde?²⁰ Dabei definierte Harnack den viel beschworenen »christlichen Humanismus« Melanchthons immerhin einmal präzis. Er verstand ihn als das Beieinanderlassen und Zusammenführen von Wissenschaft und christlichem Glauben – was übrigens genau der Zielsetzung Schleiermachers entsprach.

III Die Sicht des 20. Jahrhunderts

Melanchthon der »Verderber« der Theologie Luthers?

Im 20. Jahrhundert mußte die sichtbar gewordene innere Zwiespältigkeit des Urteils über Melanchthon und über Luther nach außen treten, so daß nun wirkliche Bruchlinien entstanden! Der schwedische Theologe Gustaf Aulén (1879-1977) schrieb 1932, in der Christentumsgeschichte komme es immer dann zu Niedergängen, wenn ein allzu großer Einfluß der Philosophie auf die Theologie die letztere dazu bringe, ideale Ansprüche der Vernunft mit der Glaubenswahrheit zu synthetisieren. Ab dem 12. Jahrhundert sei es zu einer längerwährenden derartigen Horizontverdüsterung im Zeichen der Synthesenbildung gekommen: Damals, so Aulén, wurden durch die »Scholastik Idealismus und Christentum zusammengebaut«. Luther schließlich habe diesen Idealismus samt der in ihm liegenden natürlichen Religion wieder abgestoßen und jenen Zusammenbau zerstört. Dennoch formte sich die Synthese sofort wieder neu: »in Melanchthon«. Diese Neubildung gipfelte »in der Aufklärung mit ihrem allgemein idealistischen Religionsbegriff und der Aufhebung des alleinigen Offenbarungsanspruchs des Christentums«. »Die Gegenwart aber löst diesen Zusammenhang wiederum auf und kehrt zu Luther zurück.«²¹ Hier wird Melanchthon zwar als der Fährmann zwischen Reformation und Aufklärungskultur anerkannt. Aber es wird gesagt: Das 20. Jahr-

²⁰ Harnack: Philipp Melanchthon, 19-22.

²¹ So die Kennzeichnung der Gesamttendenz von Gustaf AULÉN: Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung. GÜ 1932, bei Walther KÖHLER: Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins. ZH; L 1938, 3 f.

hundert steht bereits jenseits der Neuzeit; es sagt sich von der Aufklärung los – und kehrt deshalb auch u. a. zu Luthers reformatorischer Theologie zurück.

Hatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts Heppe versucht, den durch Melanchthon approbierten Luther zum Leitbild evangelischer Theologie zu machen, so wird nun der aus der Umklammerung durch Melanchthon gelöste Luther zum Kennzeichen einer im 20. Jahrhundert zu sich selbst findenden evangelischen Theologie! Was nicht in diese neue Grenzziehung hineinpaßt, fällt aus der »wahren Reformation« heraus und muß ihr als verwerfliche natürliche Theologie gegenübertreten.²²

Charakteristisch für den mainstream des klar vorwiegend von Luther geprägten Protestantismus im 20. Jahrhundert sind die bekannten »Melanchthon-Überschriften« in Emanuel Hirschs (1888-1972) »Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik«, wie z. B. »Die synergistische Erweichung der Lehre Luthers: Loci, tertia aetas«; Melanchthons »Polemik gegen Luther: Loci, tertia aetas«; »Melanchthons Verkürzung der Christologie Luthers«.²³ Die zentrale Differenz zwischen Luthers und Melanchthons Theologien erblickten die meisten der im 20. Jahrhundert mit diesen Differenzen befaßten Reformationshistoriker in der Rechtfertigungslehre! Hatte noch 1886 die Darstellung von Luthers Rechtfertigungslehre durch Theodosius Harnack (1817-1889) keinerlei Hinweis auf eine hier liegende Differenz zu Melanchthon enthalten,²⁴ so inaugurierte 1910 Holls Untersuchung der Rechtfertigungslehre in Luthers neu entdeckter Römerbriefvorlesung eine nachfolgende Flut von Forschungen, die sich alle mit den theologischen Abweichungen Melanchthons von Luther befaßten. Holl selbst hatte bereits unverblümt und im Sperrdruck geschrieben:

»Melanchthon hat die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben, indem er die Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit abschwächte. Er hält diese Lehre wohl aufrecht bei der Schilderung der Entstehung des Glaubens. Aber er vermag nicht ebenso wie Luther das ganze neue Leben als ein zusammenhängendes Gotteswerk, als das Ziel, auf das Gott mit der Rechtfertigung hinstrebt, zu begreifen. Bricht man aber dieses Stück aus, so wird alles bei Luther schief. Was Melanchthon aus eigenen Kräften beisteuerte, war ein übler Ersatz für den angerichteten Schaden. Denn seine Im-

22 Vgl. Friedrich HÜBNER: Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon. GÜ 1936.

23 Emanuel HIRSCH: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. 4. Aufl. B 1964, 44. 159 f.

24 Theodosius HARNACK: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. 2. Abt.: Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung. Nachdruck der Ausgabe Erlangen 1886. M 1927, 319-358.

putationslehre gibt folgerichtig dem Glauben die Bedeutung eines Verdienstes. Sie führte unvermeidlich auf die Frage, warum Gott das Verdienst Christi nicht allen, sondern nur einem Teil zurechne. Die Antwort konnte immer nur lauten: weil die einen glauben und die andern nicht. Das hieß aber nichts anderes, als daß der vom Menschen geleistete Glaube für Gott der Grund wird, ihm die Gerechtigkeit Christi zugute kommen zu lassen. Und damit war man bei dem Verdienst angelangt. Alle Anstrengungen Melanchthons und seiner ›lutherischen‹ Nachfolger, diesem Schluß zu entgehen, sind vergeblich gewesen.«

Holl versäumte es nicht, dem in einer Anmerkung noch hinzuzufügen:

»Auch Johannes Calvin hat nicht die ganze Höhe Luthers erreicht, obwohl er in seinem Gottesbegriff die Voraussetzung dafür besaß. Selbst ihn haben Melanchthons Formeln niedergezogen.«²⁵

Durch derartige um das Reformationszentrum – die Rechtfertigungslehre – kreisende Urteile wurde tatsächlich Luthers Theologie zur Meßlatte des echten evangelischen Glaubens erklärt: zum Verdruß aller nicht-lutherischen Evangelischen. Zug um Zug wurden nun immer neue Schwächen der Theologie Melanchthons entdeckt oder in Erinnerung gerufen. Ich nenne nur wenige Beispiele: Friedrich Hübner (1911-1991) stellte »Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei« beim späteren Melanchthon fest;²⁶ Hans Joachim Iwand (1899-1960) kritisierte die Luther selbst fremde Art, wie Melanchthon systematisch-theologisch das Gesetz und die Verheißung einander gegenüberstellte, nämlich: in der Weise einer Entgegensetzung, die leider nicht noch einmal vom Evangelium umgriffen wurde, wodurch es zu einer theologischen Unterbestimmung insbesondere des Gesetzes gekommen sei;²⁷ Rolf Schäfer bemängelte das Auseinanderreißen von Glaube und Sittlichkeit bei Melanchthon, in dessen Theologie auch schon die Heilsbedeutung Christi eine andere als bei Luther sei, weil Christi Heilstat nur als Versöhnung des Zornes Gottes, nicht aber zugleich auch als lebenserneuende Einwohnung Christi in der Person der Gläubigen aufgefaßt wurde.²⁸

25 Karl HOLL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: LUTHER. Tü 1921, 107. Vgl. zum Ganzen auch Holls Schüler Emanuel HIRSCH: Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. GÖ 1919, 228-230: »Melanchthon hat Luthers Rechtfertigungslehre heillos verstümmelt« (228).

26 Siehe oben Anm. 22.

27 Hans Joachim IWAND: Luthers Theologie/ hrsg. von Johann Haar mit einer Einführung von K[arl] G[erhard] Steck. M 1974, 49 f.

28 Rolf SCHÄFER: Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci. Tü 1961, 1 f. 114 f; vgl. die kritische Replik auf dieses Buch von Ernst BIZER: Theologie der Verheißung: Studien zur Theologie des jungen Melanchthon (1519-1524). NK 1964, 9-33.

Die Gesamtheit dieser kritischen Feststellungen wurden freilich in der Melanchthonforschung der letzten vierzig Jahre nach und nach auch wieder relativiert oder zurückgewiesen. Es wurde sogar die eben doch auszusagende Nähe und Vereinbarkeit von Luthers und Melanchthons Rechtfertigungslehre erneut herausgestellt! Eine sachliche Grundlage hatte diese Wiederannäherung der Theologie Melanchthons an diejenige Luthers bereits in Hans Emil Webers (1882-1950) viel beachtetem Vorschlag, die Einheit der Reformation und den Maßstab des Reformatorisches (der auch die altprotestantische Orthodoxie mit umgreift) in folgender Weise festzustellen: »Die reformatorische Theologie verkündet die Rechtfertigung aus Glauben durch das Wort von Christus als das Wort der Sündenvergebung, ...«²⁹ Hierdurch scheint auch Melanchthons reformatorische Gültigkeit und Dignität gesichert.³⁰ Eine weitere Grundlage für die neue Wahrnehmung der Konvergenz zwischen Melanchthon und Luther bietet die derzeitige Erforschung der tridentinischen Beschlüsse zur Rechtfertigungslehre.³¹

Sowohl die Melanchthon in der Differenz zu Luther wahrnehmenden³² Urteile wie auch die neueren und neuesten Resultate, die wieder die theologische Gemeinschaft und Konvergenz zwischen beiden betonen,³³ sind zugleich aufschluß-

29 Hans Emil WEBER: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Teil 1: Von der Reformation zur Orthodoxie. Halbbd. 1. GÜ 1937, 10, sowie Neuser: AaO, 12 f.

30 Den Ertrag der Forschungen zum Verhältnis zwischen Melanchthons und Luthers Rechtfertigungslehre und zur Frage, worauf sich das Trienter Rechtfertigungsdekret genau bezieht, hat kurz zusammengefaßt Wolfhart PANNENBERG: Systematische Theologie. Bd. 3. GÖ 1993, 247-265 (vgl. dort auch die Literaturübersicht bei Anm. 388).

31 Durch die heutigen Forschungsfragen, was das Konzil zu Trient und die ihm vorausgegangenen Arbeiten unter Verwendung der »Confessio Augustana« mit Recht einheitlich der Reformation zuschrieben und was Trient demgegenüber mit Recht als gemeinsame römisch-katholische Position feststellte, rücken Luther und Melanchthon wieder näher aneinander. Vgl. zuletzt Vinzenz PFNÜR: Einig in der Rechtfertigungslehre?: die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. Wiesbaden 1970, bes. 385-399.

32 Vgl. Heinz SCHEIBLE: Melanchthon, Philipp (1497-1560). Theol. Realenzyklopädie. Bd. 22. B. NY 1992, 371-410, bes. 395, 29-31: Die »Dogmen- und Theologiehistoriker seit Albrecht Ritschl, namentlich Otto Ritschl, Karl Holl, Reinhold Seeberg und Bernhard Lohse« haben »die Unterschiede zu Luther herausgearbeitet«.

33 So beispielsweise – angeregt durch Robert Stupperich – Martin GRESCHAT: Melanchthon neben Luther: Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537. Witten 1965, 10 und passim. Greschat arbeitete besonders heraus, wie sehr Luther sich im genannten Zeitraum in der Rechtfertigungslehre an Melanchthon angeschlossen hat! Für den frühen Melanchthon vgl. Bizer: Theologie der Verheißung, 272-288. – Oswald BAYER: »Die Kirche braucht liberale Erudition«: das Theologieverständnis Melanchthons. KD 36 (1990), 218-244, bes. 234; Albrecht PETERS: Gesetz und Evangelium. GÜ 1981, 58-81.

reiche Hinweise auf die im 20. Jahrhundert eingetretene signifikante Veränderung der überwiegenden Untersuchungsart in bezug auf die Reformationstheologie: Gleichzeitig mit der Lutherrenaissance setzte im 20. Jahrhundert eine, wie ich sie nennen möchte, »rezeptionshistorische« Beschäftigung mit den Reformatoren ein, die sich zwar des wissenschaftlichen Instrumentariums moderner Geschichtsforschung bediente, jedoch vor allem an der zu rezipierenden Lehre der Reformatoren – nämlich mit Blick auf die Gewinnung einer eigenen, heute zeitgemäßen, Theologie – interessiert war. Dies zeitigte von existenziellem Ernst getragene Bewertungen der Theologie der Reformatoren, wie sie sich so im 19. Jahrhundert in der wissenschaftlichen Lutherforschung noch kaum fanden. Allerdings wurden sie schon vorbereitet bei Theodosius Harnack in dessen zweibändiger Darstellung der Theologie Luthers und in Martin Kählers (1835-1912) neuer Herausstellung der Rechtfertigungslehre Luthers.

IV Der »Luther der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« Ein noch kaum begriffenes Phänomen

Luther – er allein unter den Reformatoren – ist für die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts von großer Bedeutung und – wie besonders Martin Heideggers (1889-1976) und Hans-Georg Gadamers (* 1900) Werk beweist – sogar für die Erneuerung der Philosophie im 20. Jahrhundert von einiger Bedeutung geworden. Worauf aber bezieht sich diese Bedeutung? Die Antwort ist heute klar: Sie bezieht sich vor allem auf Luthers Wortverständnis und auf seine Hermeneutik.

Kein anderer Reformator hat so wie Luther das christliche Heil gänzlich aufs zugesprochene christusförmige Wort – das Evangelium – und auf den diesem Wort entsprechenden Glauben gestellt.³⁴ Das »Wort« als soteriologische Kategorie war dann zwar im Luthertum des 17., 18. und 19. Jahrhunderts längst nicht mehr so prominent wie in Luthers eigener Theologie. Im 20. Jahrhundert aber war das »Wort«, auch ohne Bezug zu Luther, als soteriologische Kategorie in neuen Konstellationen plötzlich allgemein gesucht, neu erfragt und geistig präsent. Worum es geht, zeigten am Anfang des Jahrhunderts vielleicht am klarsten Ferdinand

34 Am direktesten wieder aufgenommen wurde dies im 20. Jahrhundert durch Gerhard EBELING: Wort und Glaube. Bd. 1. Tü 1971; Bd. 2: Disputatio de homine. Teil 1: Text und Traditionshintergrund. Tü 1977; Teil 2: Die philosophische Definition des Menschen: Kommentar zu These 1-19. Tü 1982; Teil 3: Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20-40. Tü 1989; Bd. 3: Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches. Tü 1985.

Ebner (1882-1931)³⁵ und Martin Buber (1878-1965)³⁶: Die bisherigen neuzeitlichen philosophischen Denkweisen wurden als du-vergessen, als ich-einsam und somit als menschlich-existenziell ungenügend empfunden. Der ganzen zurückliegenden philosophischen Denkart wurde vorgeworfen: Sie wußte nicht um das Wort als um die zwischen Ich und Du mittelnde Kategorie. Ebner hat dem mittelnden Wort generell die Kraft beigemessen, die Icheinsamkeit aufzubrechen und somit Geistwirkung zu vermitteln. Manchen Theologen – wie z. B. Karl Barth (1886-1968) – erschien dies zwar als eine aus philosophischen Gründen zustandegewordene und folglich fragwürdige Bezugnahme auf die biblische Wahrheit und auf die Wortkategorie.³⁷ Doch immerhin spürten die meisten Theologen in dieser frühen Zeit des 20. Jahrhunderts, daß sie auch in der Theologie eine Wende hin zur neuen Beachtung des Dialogs zwischen Gott und Mensch zu vollziehen hätten. Eben dies verbirgt sich ja auch in der von Barth selbst approbierten Bedeutung des Begriffs »dialektische Theologie«.

Natürlich waren Luthers Wortverständnis und Hermeneutik nicht eigentlich ablösbar von Luthers Glauben und Gottesverständnis. Gerade dies eröffnete aber den letzten drei Theologengenerationen die in der Neuzeit lang vermißte Chance, mit Hilfe erneuter Lutherrezeption an der Spitze des heutigen kulturellen Lebens mitzuwirken: philosophisch ganz auf der Höhe – und dabei noch kritisch gegenüber der zeitgenössischen Philosophie bzw. philosophischen Hermeneutik! In den Jahren schwerer innerer Kämpfe in Europa, als totalitär-autoritäre Ideologien und entsprechende Parteiungen weltgeschichtliches Unglück in Szene setzten, war das Reformations-Bekenntnis zur alleinmaßgeblichen Autorität des Christusevangeliums oft zugleich ein geistig-philosophisches und ein politisches Freiheitsereignis! Auch die Barmer theologische Erklärung von 1934 ist als ein derartiges aktuell vollmächtiges neues Bekenntnis zum Christus-Logos und zum Geist der Reformation zu werten.³⁸

Indessen: Es gab zur selben Zeit bekanntlich auch manchen deutschen »Junglutheraner«, dem diese »Vorwärtsbewegung« zur von Luther wiederentdeck-

35 Ferdinand EBNER: Das Wort und die geistigen Realitäten: pneumatologische Fragmente. Regensburg 1921.

36 Martin BUBER: Ich und Du. (1923). In: Ders.: Das dialogische Prinzip. 4. Aufl. HD 1979, 7-121.

37 Hierzu u. a. Dieter BECKER: Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft?: zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. GÖ 1986.

38 Vgl. z. B. Georg KRETSCHMAR: Eine notwendige Erklärung: die Lutheraner gehören auf die Seite von Barmen. LM 13 (1974), 295-298.

ten Wahrheit des befreienden Evangeliums weniger glückte, weil er Luthers Theologie in Synthese mit bestimmten Erbstücken aus der Philosophie des deutschen Idealismus – wenn nicht gar mit dem deutsch-nationalen Lutherbild – wahrnahm.³⁹ Auch diese Neuvergegenwärtigung Luthers aber war ein Teil der Lutherrenaissance des 20. Jahrhunderts! Darum ist diese Lutherrenaissance als heterogen zu beurteilen, wie unlängst Heinrich Assel in seinem hilfreichen Buch »Der andere Aufbruch«, das die Theologien Holls, Hirschs und Rudolf Hermanns (1887-1962) untersucht und vergleicht, klar aufzeigte.⁴⁰ Der Titel »Der andere Aufbruch« bezieht sich auf die anerkannte Tatsache, daß der größte neue Aufbruch im mitteleuropäischen Protestantismus des 20. Jahrhunderts allerdings nicht von der Lutherrenaissance, sondern von der dialektischen Theologie repräsentiert wird, die auch lapidar »Theologie des Wortes Gottes« genannt wird. Zwar bedeutete diese ebenfalls einen Versuch des Wiederanknüpfens an die Reformation nach Jahrhunderten der angeblichen Abirring. Aber bekanntlich waren nicht alle dialektischen Theologen der Ansicht, daß gerade nur Luther – und nicht auch andere Reformatoren – heute theologisch weiterhelfe, und daß nur Luther – unter allen Reformatoren – jetzt als ein von der bisherigen Geschichte noch nie ganz Eingeholter eine zweite weltgeschichtliche Präsenzphase erfahre. Die Schweizer Karl Barth, Emil Brunner (1889-1966) und Eduard Thurneysen (1888-1974) stellten neben Luther mindestens Calvin in denselben theologiegeschichtlichen Rang. Barth hielt Calvin für den didaktisch besseren theologischen Lehrer, und Barth folgte Calvin auch in dessen Meinung, die menschliche Predigt des Gotteswortes sei nicht einfach mit dem Reden Gottes selbst identisch, wie Barths kontinuierliches Bekenntnis zum »finitum non capax infiniti« zeigt. Dennoch ist auch für Barths Versuch einer theologischen Erneuerung die Rolle Luthers insgesamt gewichtiger gewesen als diejenige Calvins.⁴¹ In Barths Zurückweisung philosophischer

39 Siehe hierzu Peter NEUMANN: Die Jungreformatrische Bewegung. GÖ 1971, Emanuel HIRSCH: Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. GÖ 1934, 114-117.

40 Heinrich ASSEL: Der andere Aufbruch: die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann, (1910-1935). GÖ 1994, 15 f u. ö. Ganz mit Recht weist Assel im übrigen darauf hin, daß »die in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts« begonnene »Neubesinnung auf den reformatorischen Rechtfertigungsglauben nur dann« zureichend erfaßt wird, wenn man »die Einsicht in die *prinzipielle* und *genuine Sprachlichkeit* des Rechtfertigungsgeschehens« zum »Ausgangspunkt macht« (15).

41 Vgl. Gerhard EBELING: Karl Barths Ringen mit Luther. In: Ders.: Lutherstudien 3, 428-573, bes. 436-438. 454-457 u. ö.; ferner den Überblick über mit dem Verhältnis »Barth – Luther« befaßte Literatur 431 f, Anm. 13.

Brücken für Philosophie und Verkündigung wird diese engste Verbundenheit mit dem – im einzelnen mehrfach kritisierten – Luther besonders deutlich. Melanchthon spielte für Barth kaum eine Rolle. Für die beiden deutschen dialektischen Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976)⁴² und Friedrich Gogarten (1887-1967)⁴³ aber war es unter den Reformatoren von vornherein allein Luther, von dem sie selbst Impulse für eine im 20. Jahrhundert zeitgemäße Theologie empfangen.

Bultmann kannte, nach einem plausiblen Diktum Gadamers, noch radikaler als Luther selbst »im Grunde nur ein Sakrament, das Wort«.⁴⁴ Gogarten, der Bultmann wichtige systematische Kategorien vermittelte, hat nach einem ebenfalls einleuchtenden Urteil Walter Mosterts (1936-1995) Luthers neues Verständnis der eigenen Dignität des Weltlichen dahingehend verstanden, daß Luther das Weltliche davon entlastet habe, uns Menschen Heilsgewißheit oder Rechtfertigung zu verschaffen. Diese Freigabe des Weltlichen nannte Gogarten in positivem Sinn »die durch Luther selbst schon gewünschte und inaugurierte Säkularisierung«. Diese jedoch ist nur aus dem Glauben heraus, der die eigene Heilsgewißheit christologisch begründet, zu haben. Benutzt der Mensch aber die Welt zum soteriologischen Gewißheitsgewinn bzw. zur Selbstrechtfertigung, so muß er sich als deren »Subjekt konstituieren«. Diesen Vorgang nannte Gogarten – in negativem Sinn – »Säkularismus«. Um diesen zu vermeiden, muß der Mensch durch die »Verkündigung Jesu Christi« und gemäß der Theologie Luthers in der Differenz zwischen persönlicher Gewißheit und Welt »gehalten« werden.

42 Zwar scheint Bultmann, indem er dezidiert Wilhelm Herrmanns (1846-1922) Satz »Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut« zustimmt – Rudolf BULTMANN: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Tü 1933, 36 –, direkt mit dem berühmten Anfang der Melanchthonschen Loci von 1521 übereinzustimmen. Aber Bultmanns Selbstverständnis führt dennoch zu Luther, nicht zu Melanchthon. Paulus und Luther – über den zu rechtfertigenden Menschen – bilden die beiden Brennpunkte der Bultmannschen Theologie.

43 Gogarten ist für die Präsenz Luthers in der deutschsprachigen evangelischen systematischen Theologie um die Mitte des 20. Jahrhunderts von großer Bedeutung. Luther ist für ihn ein zukunftsweisender Theologe und Denker unserer Zeit! Vgl. vor allem Friedrich GOGARTEN: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem. Taschenbuchausgabe der Ausgabe S 1958. M; HH 1966; DERS.: Der Mensch zwischen Gott und Welt. (1952). 4. Aufl. Nachdruck der 2., neubearb. Aufl. S 1958. S 1967; DERS.: Luthers Theologie. Tü 1967.

44 Zitiert bei Albert BRANDENBURG: Martin Luther in katholischer Sicht. In: Luther und die Theologie der Gegenwart: Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 103.

»Nur mit der nicht weltlich gewonnenen, sondern theologisch begründeten Gewißheit kann der Mensch die Welt, aber auch sich selbst, Welt sein lassen. Er steht so zwischen Gott und Welt.«⁴⁵

Dann aber ist Luthers Verständnis der echten Weltlichkeit im 20. Jahrhundert – auch philosophisch und kulturell – nicht allein ein »Denkzettel«, sondern – wie es scheint – weiterführend bzw. noch nicht eingeholt. Doch müssen wir jetzt noch prüfen, ob die Gogartensche Einordnung der Reformation in die neuzeitliche Entstehung echter Säkularität überhaupt den wichtigsten Intentionen der Reformation und besonders Luthers gerecht wurde. Daran läßt sich zweifeln!

V Luther, Melanchthon und die Frage einer künftigen Einigung der getrennten christlichen Kirchen

Wo stehen wir heute mit diesen Fragen? Wie steht Luther, wie steht Melanchthon mittlerweile zu uns? Hat sich Luthers besondere systematisch-theologische und sogar philosophische Präsenz, die im 20. Jahrhundert zu beobachten war, mittlerweile etwas erschöpft? Dies scheint der Fall zu sein. Ist darum die Zeit für neuartige und vielleicht auch wieder etwas distanziertere Bezugnahmen auf die Theologie der Reformation gekommen?

Gelingt es jetzt wieder besser, Luthers Theologie vor überhöhender Mystifizierung und vor direkten Aneignungen, die den Zeitunterschied verkennen, zu bewahren? Luther mag manche der großen »Kirchenväter« übertroffen haben, wie selbst Melanchthon meinte.⁴⁶ Trotzdem muß heutige Theologie auch ihm gegenüber »ein Neues pflügen«, selbst im Luthertum. Luther muß in der evangelischen Theologie selbstverständlich mindestens ebenso historisch-kritisch erschlossen werden wie dies mit den Schriften der Bibel geschieht. Wer hier mit zweierlei Maß mißt und gerade Luther gegenüber weniger Distanz wahrt, bleibt an diesem Punkt irrational.

45 Walter MOSTERT: Luther, Martin (1483-1546). III: Wirkungsgeschichte. TRE. Bd. 21. B, NY 1991, 584, 13-15.

46 Nach Robert STUPPERICH: Der unbekannte Melanchthon: Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. S 1961, 15, hat gerade Melanchthon selbst Luther über alle Kirchenväter, selbst über Augustinus (354-430), Hieronymus (340/50-420) und Gregor von Nazianz (um 329 – um 390) gestellt. Melanchthon hatte »grenzenloses Vertrauen zum Reformator« Martin Luther »und meinte, dieser würde von Gottes Geist getrieben. Nie wollte er die Gemeinschaft mit ihm missen.« Demnach wurde Luther von Melanchthon geradezu kanonisiert!

Wir müssen uns auch aus ökumenischen Gründen am Ende des 20. Jahrhunderts erneut besinnen, wie wir zum Erbe der Reformation stehen. Soviel scheint deutlich: Dieses Erbe – und damit die Reformation selbst – verstehen wir heute weniger als die Geburt unserer lutherischen, zwinglischen, calvinistischen Kirchen, sondern vielmehr als ein kritisches und aufbauendes Geschehen an der Gesamtkirche. Dann bedeutet freilich Reformation, recht verstanden: Bemühung, im System der Kirche menschliches Wort nicht mit Gottes Wort und – auch noch so überzeugende – Weltfreude nicht mit Evangelium zu verwechseln oder gleichzusetzen.⁴⁷ Reformation ist dann die für die ganze Christenheit bedeutsame und notwendige Einübung in die glaubensnotwendige, wenngleich zunächst befremdende Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen oder zwischen dem wahrhaft Heiligen und dem in Wahrheit Profanen. Nicht mehr und nicht weniger.⁴⁸ Man sollte vielleicht künftig nicht mehr so viele Worte über die angebliche Strittigkeit dessen, was das Wesentliche an der Reformation überhaupt sei, verlieren. Denn dieses ist klar genug.⁴⁹ Anders formuliert, diesen

47 Vgl. Christof GESTRICH: Wer darf ihn nennen?: Reformation als bußfertige Erneuerung kirchlichen Redens von Gott. *Berliner theol. Zeitschrift* 7 (1990), 141. 153.

48 Eben darauf läuft auch das hermeneutisch auf seinen Grund bedachte »protestantische Schriftprinzip«, das die Reformation herkömmlicherweise kennzeichnet, hinaus. Vgl. Kurt-Victor SELGE: Zwei Beiträge zur Konfessionsfrage: A. Die Begründung des Protestantismus. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (vormals Preußische Akademie der Wissenschaften): *Berichte und Abhandlungen*. Bd. 2. Berlin 1996, 128: »Zunächst ist das Schriftprinzip« »ein mächtiges kritisches Prinzip gegen alle« (z. B. »in der Papstkirche wahrgenommenen«) »Menschenansatzungen«.

49 Ein anderes Problem bleibt natürlich die Frage der Einheit der Reformation; vgl. z. B.: Dorothea WENDEBOURG: Die Einheit der Reformation als historisches Problem. In: *Reformationstheorien: ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*/ Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg. GÖ 1995, 32. 34. Wendebourg führt aus: Das Bild der reformatorischen Einheit täuscht. Wir »wissen, daß es nicht so war. Nicht Eintracht, sondern Streitigkeiten, nicht Gemeinschaft, sondern Verweigerung der Abendmahlscommunio – so sah die Wirklichkeit aus« schon und gerade im 16. Jahrhundert. Darum: »Eine Einheit ist die Reformation nicht in sich; was sie zur Einheit macht, ist vielmehr das Urteil der Gegenreformatoren.« Das ist eine bedeutende kritische These, die viel für sich hat und die nur darum doch auch unbefriedigt läßt, weil die Einheit der Reformation nicht allein eine historische Frage ist. Sie ist auch ein systematisches Problem, das sich weniger vom Urteil der Gegenreformation aus, sondern eher vom Sinn und Ziel der – im Unvollkommenen und im Divergenten steckengebliebenen – reformatorischen Avancen aus löst. Alle wollten einem Mißstand und menschlichen Ungehorsam im christlichen Leben ihrer Zeit abhelfen zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen. Alle wollten Fehlentwicklungen beseitigen. Auch und gerade dies eint sie. Hierin hätten sie selbst das Wesentliche – den Ausgangspunkt – der Reformation gesehen.

Streit müssen diejenigen à la longue verlieren, die die Reformation vor allem in eine geschichtsphilosophische Spekulation einordnen und das Entscheidende der Reformation in deren Vorarbeit für das Werden der neuzeitlichen menschlichen Freiheit und Subjektivität und deren Freigabe neuzeitlich-moderner Weltlichkeit erblicken. Die Verwertung Melanchthons oder auch Luthers für die Rekonstruktion des Werdens der Neuzeit und für die Feststellung der vermeintlich legitimen Grundlagen und Ziele der Neuzeit hat im 20. Jahrhundert einen, vorsichtig gesagt, zu großen, weil theologisch wenig wertvollen Kraftaufwand gekostet. Sie ist nicht nur philosophisch nicht angenommen worden – gegen Gogartens Sicht der Reformation als des wahren Vaterhauses des neuzeitlichen Menschen –, sie hat auch der ökumenischen Erneuerung der Kirchen nicht genützt,⁵⁰ sondern, wie ich meine, geschadet, weil sie die Reformation und die Kategorie des Evangelischen in der einen oder anderen Form an das Werden der neuzeitlichen Säkularisierung band, statt an die Freigabe der Unterscheidung zwischen Gott und Welt – und damit gerade nicht an das Weltliche, sondern an das Heilige! Jene Unterscheidung aber ist zu jeder Zeit jeder Theologie aufzuerlegen, und die Pflicht hierzu wird ja auch von allen Kirchen, weil hier ihre Heiligkeit betroffen ist, im Grundsatz eingesehen. Denn die Kirche ist es, die immer in der Gefahr steht, das ihr anvertraute Heilige zu verraten. Ich könnte deshalb auch sagen: Der bleibend wirksame Stachel der Reformation zielt nicht auf unsere geschichtliche Höherent-

50 Im Urteil ganz ähnlich Wolfhart PANNENBERG: Gibt es Prinzipien des Protestantismus, die im ökumenischen Dialog nicht zur Disposition gestellt werden dürfen? In: Protestantische Identität heute: Trutz Rendtorff zum 24. 01. 1991/ hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Tanner. GÜ 1992, 82f: »Nach Hegel ist durch die Reformation die Kirche als Form des Christentums prinzipiell überwunden worden.« »Seitdem gehe es darum, das Prinzip der Freiheit ›in die Welt hineinzubilden‹ und alle Institutionen ihm entsprechend umzugestalten. Demgegenüber konnte mit der Institution Kirche auch die Kirchenspaltung als unwichtig erscheinen. Diese Vision einer weltlichen Vollendung der Reformation in ihrer gesamtchristlichen Allgemeinheit ist im 20. Jahrhundert durch die zunehmende Ablösung der modernen Staaten und ihrer öffentlichen Kultur von der christlichen Religion hinfällig geworden. In Europa dürften der 1. Weltkrieg und seine Folgen hierfür das entscheidende Datum bilden. Seitdem ist die Kirche wieder zur charakteristischen und zur selbständigen Organisationsform der christlichen Religion geworden im Unterschied und je nach Situation sogar im Gegensatz zum Staat. Damit ist auch die Bedeutung der katholischen Kirche für die Gegenwartssituation des Christentums wieder stärker hervorgetreten ...« »Bei der ökumenischen Bewegung der Gegenwart« aber geht es nicht »um etwas der Reformation Fremdes«, sondern um »die Erneuerung der ganzen Christenheit von ihrem Ursprung her« und um die Vollendung der im 16. Jahrhundert gescheiterten oder zumindest abgebrochenen Reformation der ganzen Christenheit«.

wicklung und Eroberung der Welt im Rahmen neuzeitlichen Denkens, sondern auf die unversehrte Erscheinung des Heiligen.

Die Sachfragen, die uns am Ende des 20. Jahrhunderts von Melanchthon und Luther her mehr und mehr beschäftigen, sind offensichtlich ökumenischer Natur! Indem es der Reformation im 16. Jahrhundert nicht geglückt ist, allgemeine Anerkennung zu gewinnen für ihren neuen Hinweis auf die glaubensnotwendigen Unterscheidungen, ist über ihrer Erneuerungsbemühung das Gefäß des christlichen Lebens in der Welt, die Kirche, zersplittert. Letztere zersplitterte nicht nur im Sinne einer Sonderung der römisch-katholischen Christen von den protestantischen, sondern auch durch die innerprotestantische Uneinigkeit und Konfessionalisierung.

Man hört jetzt öfters die Meinung, in dieser Lage werde heute gerade Melanchthons moderierende und nach Konvergenzen fragende Theologieart wieder sehr viel mehr benötigt. Das darf aber kein neuerliches Ausspielen der beiden Wittenberger Reformatoren gegeneinander bedeuten!⁵¹

Vielmehr werden wir durch das Nebeneinander der Theologien beider auf ein wissenschaftstheoretisches Phänomen hingewiesen, mit dem im Grunde jede Theologie zu ringen hat. Es handelt sich darum, daß die Theologie der Kirche immer zwei Brennpunkte benötigt: einen prophetischen und einen die Prophetie rezipierenden und verarbeitenden Brennpunkt. Denn sie muß auch zwei Aufgaben immer gleichzeitig bewältigen: Sie muß das Evangelium – wenn es geht mit prophetischer Inspiration – für eine gegebene Zeit und Situation auslegen; und sie muß diese neuen Auslegungen im Prozeß ihres Rezipiertwerdens prüfen und sie mit der früheren Theologie der Christenheit abgleichen. Das heißt aber auch: Sie muß sie in eine Gestalt bringen, in der begriffliche Arbeit an ihnen möglich ist. Nur so können diese prophetischen Neuformulierungen der »Botschaft« erwo-gen und als »Stimme der Wahrheit« angeeignet werden.⁵² Bei der Bewältigung

51 Vgl. Wiedenhofer: Der römische Katholizismus und Melanchthon, 78: »Melanchthons mehr heilsgeschichtliche Theologie, die von vornherein größere ökumenische Chancen bietet, entspricht vermutlich auch seiner Mentalität. Während Luthers stark apokalyptische Theologie, die dessen Mentalität korrespondieren dürfte, einer Einigung [mit Rom] sehr skeptisch gegenüberstehen muß, weil sie die aktuelle theologische Auseinandersetzung ... mit dem endzeitlichen Kampf zwischen Christus und dem Satan identifiziert. Wenn jedoch die ökumenische Potenz der Melanchthonischen Theologie im katholischen Raum heute neu entdeckt wird, so ist dabei völlig klar, daß es sich dabei nicht um eine Ökumene auf Kosten Luthers handeln kann.«

52 Auf diesen genuinen, unhintergehbaren Doppelcharakter der Theologie stößt immer wieder auch die große, materialreiche Monographie von Oswald BAYER: Theologie. GÜ 1994. Im Ergebnis wird festgehalten, daß Theologie um ihrer selbst willen »die Philosophie nicht

dieser letztgenannten Aufgabe finden wir nun mit ganzer Kraft und mit ganzem Gemüt auch Melanchthon im 16. Jahrhundert in Wittenberg vor. Es genügt daher nicht, zu sagen, daß Melanchthon Luther geholfen habe, seine theologischen Gedanken zu verbreiten und ihre Akzeptabilität durch Milderung oder Verallgemeinerung des Ausdrucks zu erhöhen. Melanchthon hat vielmehr, Luther gegenüber, »die andere Aufgabe« jeder richtig arbeitenden Theologie vollzogen. Man sollte so weit gehen, zu sagen, daß durch das Hinzutreten Melanchthons in der seltensten Weise aus nur zwei Köpfen und aus nur zwei Federn bereits eine wirkliche und vollständige Kirchenlehre hat entstehen können!

In Melanchthon erkennen sich heute »interessierte evangelische Laien« eher wieder als in Luther. Das hängt damit zusammen, daß Melanchthon an der Wittenberger Theologie vom »zweiten Brennpunkt« der theologischen »Ellipse« her mitgearbeitet hat: rezipierend, zusammenfassend, gliedernd, auf den Begriff bringend. Dennoch wäre es abwegig, ihn als »theologischen Laien« oder »Amateur« zu bezeichnen. Er war ein »studierter« theologischer Lehrer, der zugleich auch ein Humanist war.

Doch welche Bedeutung kommt, das ist nun abschließend zu fragen, Melanchthons christlichem Humanismus heute zu? Diese Frage sehe ich in der bisheri-

loslassen« kann (505). Theologie muß sich stets zu einem »zweifachen quaerere« verstehen, und dabei muß herauskommen, »was theologische Wissenschaft zur Wissenschaft macht«, und was sie andererseits »zur Theologie macht« (530). Bayer hat dies zuletzt am Beispiel des theologischen Fragens bei Luther und bei Anselm von Canterbury (1033-1109) verdeutlicht. Luther ist derjenige, der – die von der Artistenfakultät vermittelte »Kunst des philosophisch-wissenschaftlichen Fragens« durchaus nützend – als »tentatus quaerens certitudinem« Theologie treibt. Anselm aber ist in ganz anderer Weise »angefochten« und zum Theologietreiben herausgefordert: Ihm geht es um »die Klarheit der Erkenntnis«. Was er »sola ratione erkennt – in der contemplatio »schaut«, ist nur das, was er ohnehin schon glaubt. Theologie als theologisch-wissenschaftliches Fragen ist bei Anselm »weitgehend von der existentiellen Situation der Anfechtung gelöst« (531).

Im Rahmen dieser von Bayer hier paradigmatisch vorgenommenen Gegenüberstellung gehört Melanchthon zwar eher auf die Seite Luthers. Und doch ist Melanchthons Theologie mit ihrer Systematisierungstendenz und mit der ihr eigenen Wissenschaftlichkeit und philosophischen Fundierung von Luthers Theologieart tief unterschieden. Der Hauptunterschied liegt in Melanchthons Grundsituation des Rezipierenden und lehrend weiter Vermittelnden. Melanchthon ist im Grunde denen gleich, die in der zweiten, dritten oder vierten Generation »Luthers Erbe« aufnehmen und umsetzen wollen. Hierzu gehört auch behutsames Weiterführen, vor allem aber Systematisieren: nach den Zusammenhängen fragen. Melanchthon tröstet sich nicht durch seine Theologie, sondern er begründet und beschreibt in seiner Theologie diskursiv und im nachvollziehbaren Zusammenhang, was ihn tröstet.

gen Literatur nicht wirklich beantwortet.⁵³ Mancherorts besteht die Erwartung, Melanchthons Liebe zu den Wissenschaften, seine Verbindung von Glaube und Vernunft, sein Sinn für Ethik, Naturrecht und Staatsrecht könnten vielleicht helfen, auch heute wieder Synthesen zu erzielen zwischen christlicher Glaubenslehre und Wissenschaft, zwischen Kirche und weltlicher Gesellschaft. Aber in dieser Weise dürfte Melanchthons Theologie gerade nicht mehr mit Erfolg zu kopieren sein! Und auch jener andere Sachverhalt, daß Melanchthon im Vergleich zu Luther weniger auf dem Hintergrund vielhundertjährig verhandelter dogmatischer Fragen, sondern eher »biblizistisch« theologisch gelehrt hat, läßt ihn nicht etwa als denjenigen erscheinen, der uns heute näher wäre und mehr geben könnte als Luther. Sogar was die derzeitige ökumenische Gesprächssituation anbetrifft, kann man nicht feststellen, daß Luther in ihr eher in den Hintergrund, Melanchthon aber statt seiner in den Vordergrund gerückt sei. (Zu erinnern wäre daran, daß Luther – mit Recht – als ein verborgener Hauptteilnehmer am II. Vatikanischen Konzil bezeichnet worden ist, weil die römisch-katholische Kirche auf mehrere gerade *seiner* Anliegen einging und sie sich offiziell zueigen machte.)

Melanchthons christlicher Humanismus könnte aber im weiteren Prozeß der ökumenischen Verständigung in der Form wichtig werden, daß und wie er die weltliche Ratio angemessen in die innerkirchlichen theologischen Verständigungsprozesse einzubringen lehrt! Nicht um theologische Lehre mit der Vernunftwahrheit irgendwie zur Synthese zu bringen, wäre auf seinen »christlichen Humanismus« zu rekurrieren, sondern um in der Theologie selbst mit sauberen sprachlichen Mitteln logisch konsistent, durchsichtig und in möglichst inklusiven – also

⁵³ Vgl. Ernst WOLF: Philipp Melanchthon: evangelischer Humanismus; Rede gehalten bei der Immatrikulationsfeier der Georgia Augusta am 12. November 1960. GÖ 1961, 9: »Erst wenn man Melanchthons evangelischen Humanismus als die gegenüber der mittelalterlichen Tradition und dem Humanismus *neue* Synthese von Evangelium und Antike durchschaut, wenn man von da aus die Reformation zu einem wesentlichen Teil ihrer Auswirkung auch als eine Bildungsbewegung mit eigenem Ethos und eigener Ethik versteht, erst dann dürfte man Melanchthon gerecht werden können.« Historisch trifft dies sicherlich zu. Aber ist Melanchthons Konzept insoweit heute noch von systematisch-theologischer Bedeutung, läßt es sich noch umsetzen? Die gründlichste Bemühung um die Frage der Bedeutung von Melanchthons christlichem Humanismus wurde unlängst vorgelegt von Frank; siehe oben Anm. 6. Frank würdigt Melanchthons Philosophie-Erneuerung im Zusammenhang mit dessen Lehrbüchern für die Artistenfakultät. Melanchthon habe eine eigenständige Grundlagenwissenschaft hervorgebracht, die den Phänomenen standhielt, des christlichen Charakters nicht entbehrte bzw. mit dem christlichen Denken vereinbar blieb, und die auch Luther in seiner Theologie weithin einfach voraussetzte.

Menschen nicht exkludierenden – Formen vorzugehen. Je mehr die Theologie sich in der Klarheit ihrer eigenen menschlichen Bedingungen bewegt, und je mehr sie sich für sich selbst um das bestmögliche hermeneutische Instrumentarium bemüht, wird sie mit der Verständigung über die christliche Wahrheit unter den Christen selbst vorankommen. Dadurch aber wird sie auch über den Kreis der Kirche hinaus wieder besser verstanden werden. Die sog. Synthese muß heute – letztlich genauso wie auch schon im 16. Jahrhundert – mit den Mitchristen und ihrem aufs stärkste unterschiedlich gewordenen Denken und Empfinden gesucht und gefunden werden!

Was sich seit der Zeit Luthers und Melanchthons wirklich geändert hat, ist weniger das Aufkommen eines angeblich einheitlichen, allgemeinverpflichtenden und rein säkularen »neuzeitlichen Denkens«, sondern dies, daß die Kirchen es akzeptieren müssen, nicht mehr die gesamte relevante Gesellschaft zu repräsentieren. Die Kirchen müssen eine neuartige Grenze ihrer selbst wahrnehmen, eine Grenze, über die hinaus sie mit ihren Lehren in der Gesellschaft nicht reichen. Nicht der Staat und sein »anderer Auftrag« von Gott ist diese Grenze, sondern der nichtchristliche Teil der Gesellschaft. Die Kirche ist ein Thema geworden, eben weil ihre gesellschaftliche Bedeutung abnahm, so daß man »Kirche« nun überhaupt erst als einen soziologisch besonderen Teil der Gesellschaft wahrnimmt. Das 19. und das 20. Jahrhundert war auch die Zeit des kirchlichen Gekränktseins über diese sich bereits abzeichnende, aber noch kaum offen eingestandene Realität. Vielfach war die Theologie in dieser Zeit vom Wunsch oder von der Illusion des möglichen Wiedergewinns der alten Situation geprägt. Eben darum unterstützten viele Theologen die Theorie, die Reformation sei die Wegbereiterin der modernen Weltlichkeit – im recht verstandenen Sinne – gewesen, und die Moderne müsse endlich anerkennen, daß sie die reformatorische Theologie und Kirche nicht loslassen dürfe, wolle sie nicht im schlechten »Säkularismus«, wie Gogarten sagte, verenden. Demgegenüber gilt heute aber eher das Entgegengesetzte: Theologie und Kirche müssen anerkennen, daß es für sie ein Stück Toleranz und gewisse Aspekte des freiheitlichen Lebens auch aus der säkularen neuzeitlichen Geschichtsentwicklung heraus zu lernen gibt. Sie müssen dies integrieren, gerade um christlich zu bleiben und ihr Heiliges nicht zu verlieren. Eine Kirche sollte heute den Wunsch haben, daß sie sich in ihrem soziologischen Inneren möglichst von niemandem an Aufgeklärtheit, Toleranz und Respektierung, ja Förderung der Freiheit der einzelnen Mitglieder übertreffen läßt. So, indem Kirche sich auch als ein Nährboden und Heimatort der in der Welt mittlerweile überall wieder bedrohten und konterkarierten emanzipatorischen neuzeitlichen Kräfte des Muts

zur freien Wahrheitsprüfung – und zugleich zur offenen Dialogbereitschaft und zur gelegentlich nötigen Selbstkritik – zu erkennen gibt, so ließe sich ein »christlicher Humanismus« in der Tat denken. So ließe sich auch ein freimütigeres Aufeinanderzugehen der Kirchen erhoffen. So, in dieser neuen ökumenischen Wendung, die zugleich eine Erneuerung der eigenen kirchlichen Katholizität bedeutete,⁵⁴ könnte Melanchthons Hinordnung zu Luther und Luthers Hinordnung zu Melanchthon auch für die kommende Zeit Früchte bringen.

54 Vgl. Jörg HAUSTEIN: Melanchthon und die katholische Kirche. In: Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, 96: »Katholisch« ist bei Melanchthon ... eine Selbstbezeichnung. Freilich eine Selbstbezeichnung, die er gegen die Ansprüche der späteren »Katholiken« verteidigen wollte.«