

Hans-Georg Geyer: Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1965. 381 S., kart. DM 39.50.

Die vorliegende Arbeit ist eine Bonner Habilitationsschrift für systematische Theologie. Vorweg seien einige Bemerkungen zum Äußereren vorgebracht: Der Verfasser geht sofort *medias in res*, ohne sich lange mit einem Vorwort aufzuhalten, das immerhin dem Leser die Orientierung hätte erleichtern können. Ebenso ist auf eine abschließende Zusammenfassung verzichtet. Auf das Inhaltsverzeichnis folgt das Verzeichnis der Abkürzungen für die einzelnen Schriften Melanchthons. Ein Literaturverzeichnis fehlt ebenso wie ein Register. Bei dem Umfang, den das Buch hat, ist das ein empfindlicher Mangel, da die einzelnen Ergebnisse nicht ohne weiteres zugänglich sind. Dem fehlenden Literaturverzeichnis entspricht der weitgehende Verzicht auf die literarische Diskussion, obwohl leicht zu merken ist, daß der Verf. die einschlägigen Werke kennt. Vielleicht teilt er die Abneigung seines Helden gegen die literarische Auseinandersetzung. Aber beim derzeitigen Stand der Melanchthonforschung ist diese doch einfach notwendig. Die letzten Jahre haben eine Reihe von Arbeiten zur Theologie Melanchthons gebracht, und es scheint nicht ganz unmöglich, hier zusammenzufassen, zu klären, die Debatte fortzuführen oder sie zu schließen. Der Rez. sieht sich allerdings nicht in der Lage, das Versäumnis des Verf.s nachzuholen. Damit ist schon angedeutet, daß die vorliegende Arbeit noch nicht der relative Abschluß der derzeitigen Bemühung um die frühe Theologie Melanchthons ist, sondern lediglich ein weiterer Beitrag dazu, wie es der Untertitel besagt. Vielleicht ist der Verf. hier zu bescheiden gewesen.

Der Verf. kann in der Art des Zugriffs den Systematiker nicht verleugnen. Er versteht Melanchthon selbst durch und durch als systematischen Theologen und versucht auch noch die feinste, nur angedeutete dogmatische Nuance herauszuhören. Im ganzen überzeugt die Voraussetzung solch strengen systematischen Denkens bei Melanchthon. Angesichts des Überlieferungszustandes der frühen Kommentare wird man aber einen leisen Zweifel nicht los, ob das Instrumentarium nicht doch manchmal zu fein ist. Die Diffizilität der Methode hat ihre Entsprechung in der Darstellungsweise des Verf.s, die der deutschen Sprache nicht wenige Latinismen zumutet. Das alles soll aber nicht bedeuten, daß dem Verf. unhistorisches Vorgehen zum Vorwurf gemacht wird. Es wird vom einzelnen Text ausgegangen, nicht von einer dogmatischen Theorie. Die einzelnen Texte sind der zeitlichen Entstehung nach geordnet. Es wird also innerhalb der einzelnen systematischen Fragestellung genetisch verfahren, und so wird, manchmal geradezu aufregend, der Prozeß der Theologie Melanchthons sichtbar. Der Ertrag für die Theologiegeschichte ist beachtlich, denn das theologische Verhältnis Melanchthons zu Luther hat ja eine kaum zu überschätzende historische Bedeutung bekommen. Der Ertrag für die Systematik wird darin liegen, daß mit dem Schicksal der Theologie Melanchthons überhaupt der zentrale Komplex reformatorischer Theologie durchdacht ist und das in einer respektablen Tiefe, teils bewundernd, teils kritisch.

Geyer weist energisch darauf hin, daß Melanchthons Theologie der Form nach *doctrina* ist. Wie ein roter Faden durchzieht es die Untersuchung, daß diese Form bereits Möglichkeiten und Grenzen von Melanchthons Theologie bestimmt. Denn die *doctrina* kann ihre Herkunft aus dem *genus demonstrativum* der Rhetorik nicht verleugnen. Der Humanist Melanchthon war an der Rhetorik aus pädagogisch-moralischen Gründen stark interessiert. Kritisch wendet er sich gegen die (scholastische) Vorherrschaft der Dialektik. Diese wird in die Rhetorik integriert und fundiert sie. Von P. Joachimsen wird die Herleitung der *Loci* aus der Rhetorik übernommen. Fraglich ist allerdings, ob die auf den *homo literatus* ausgerichtete Rhetorik zureichend ist für den Menschen als Sünder. Melanchthon war zunächst dieser Meinung, als er die *doctrina* des Paulus als dessen wichtigste Hinterlassenschaft bezeichnete. Immer wieder hat er gerade den Römerbrief unter rhetorischen Kategorien erfassen wollen. Das Paulusverständnis, wie es in den beiden Reden auf den Apostel zum Vorschein kommt, ist dem Ansatz der Philosophie verhaftet, indem die

Theologie dazu dienen soll, das Leben zu verbessern. Der Geist wird hier als der *auctor virtutis* verstanden. Man weiß immerhin von der Insuffizienz des Gesetzes zum wahren Leben. Die paulinische Theologie nimmt eine zentrale Stellung ein, aber eben im humanistisch bedingten Koordinatensystem der Rhetorik. Der Einsatz bei Melanchthons Beziehung zur Rhetorik scheint mir glücklich gewählt. Er trägt dem Umstand Rechnung, daß Melanchthon zuerst Humanist gewesen ist, und könnte darum geeignet sein, eine Darstellung Melanchthons überhaupt zu tragen.

Die theologische Entwicklung Melanchthons in den Jahren 1520/21 läßt sich beobachten an der Anthropologie. Erst in den *Loci*, die in mehrfacher Hinsicht einen qualitativen Fortschritt gegenüber den vorhergehenden Schriften darstellen, erfaßt Melanchthon das Wesen des Menschen theologisch als *caro* und zwar sowohl in Bezug auf den Willen als auch auf die Erkenntnis. Damit ist von Paulus her zugleich die Willensfreiheit bestritten. Geyer ist der Meinung (95), daß die Bestreitung der Willensfreiheit durch Melanchthon zusammenhänge mit dessen entschiedenem Paulinismus und darum fast Bekenntnischarakter habe. Mit der späteren Differenzierung von Melanchthons Theologie habe das Problem des *liberum arbitrium* seinen Charakter als eindeutiges theologisches Kriterium verloren, und darum habe Melanchthon seine Verwerfung dieses Begriffs aufgegeben. Es wäre hier aber zu fragen, ob das nicht doch einen Rückfall bedeutet hat und zwar gerade zurück zu Erasmus, von dessen trichotomischer Anthropologie her Geyer so schön zeigen kann, welcher qualitativer Unterschied zwischen Melanchthon und dem Humanistenfürsten besteht.

Der Hauptteil des Buches (123–315) handelt de *novi hominis nativitate*. Es dürfte zutreffen, daß von Melanchthons Anfängen her der Hauptgegenstand seiner Theologie die Anthropologie ist. Zunächst wird dem Unterschied von Gesetz und Evangelium ein großes Kapitel gewidmet. Bis in die Zeit der *Loci* tut sich Melanchthon schwer mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, denn er ordnet die beiden lieber zusammen innerhalb ihres Wirkungszusammenhangs für das Werden der Gerechtigkeit. Auch das Gesetz ist als *doctrina* verstanden. Die Unterscheidung von *litera* und *spiritus* ist zunächst keineswegs identisch mit der von Gesetz und Evangelium, vielmehr besteht bei Melanchthon ursprünglich ein Bezug vom Gesetz zum Geist, der es erfüllt. Erst in den *Loci* gilt das Gesetz als *iudicium* und wird der Geist mit der *promissio* verbunden. Bestehen bleibt aber die Fragestellung nach dem Zustandekommen der Gerechtigkeit im Menschen und damit zugleich die Unsicherheit in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Geyer spricht geradezu von zwei Grundtypen melanchthonischer Theologie, die sich immer wieder verbinden (139). Das macht die Schwierigkeit aus für die Beurteilung der Theologie Melanchthons.

In den *Loci* wendet sich Melanchthon dann entschieden gegen die, die im Gesetz die *doctrina vivendi* sehen, die sich verbindet mit dem falschen, selbstsicheren Selbstverständnis des Menschen. Das eigentliche Werk des Gesetzes ist das Erschrecken vor dem Urteil Gottes, die *conscientia peccati*, die zu unterscheiden ist von der Angst vor der Strafe. Das Problem ist hier, inwiefern der gottgewirkte Schrecken schon Neuanfang und darum mit dem Evangelium zu verbinden ist. Bezeichnenderweise bringt Melanchthon an dieser Stelle wieder den Geist mit herein. Geyer wendet zu Recht ein, daß die Rechtfertigung nicht mit der Furcht, sondern mit dem Glauben beginnt. Mit der Frage des Anfangs aber steht das Schicksal der Rechtfertigungslehre auf dem Spiel (163 f.).

Der ursprüngliche Ansatz bestimmt dann auch das Verständnis der Rechtfertigung als Gesetzeserfüllung. Der Satz „*Ex lege non est iustitia, quia impleri per carnem non potuit*“ wird so verstanden, daß das *quia* stark betont wird. Die Gnade ist in Parallele zum Gesetz gedacht. Nach Geyer handelt es sich um das folgenswertere *quia* von Melanchthons Theologie (171). Aber wieder scheint Melanchthon seinem Schicksal entrinnen zu können, indem er in den *Loci* dahin kommt, die Rechtfertigung nicht als *impletio legis*, sondern als *fides promissionis* zu verstehen. Die Erfüllung wird nunmehr Konsequenz der Rechtfertigung. Jedoch die alten Ele-

mente werden in den neuen Entwurf eingebracht. Das Gesetz bestimmt weiterhin, was Gerechtigkeit ist; die *iustitia Christiana* ist *iustitia affectuum*. Am deutlichsten tritt der doktrinale Gesetzesbegriff dann hervor in der Behauptung des *tertius usus legis*. Die beiden Typen melanchthonischer Theologie bleiben auch hier vermischt.

In seiner Auffassung vom Evangelium bleibt Melanchthon ständig hinter Luther zurück. Während Luther vom Wort Gottes her denkt, das uns Christus und damit die Vergebung der Sünden bringt, hat Melanchthon die Beziehung des Evangeliums zu Christus nicht geklärt. Er setzt wieder anthropologisch ein bei der *fides iustificans* und ihrer Beziehung zu *iustitia*. In diesem Sinne heißt es: *ex fide est iustitia*. Die Hauptfrage muß dann sein: wie kommt es zur Glaubensgewißheit? Das Evangelium ist das Mittel zum Zweck des Glaubens. Das bedeutet aber leider, daß die Beziehung zwischen Verheißung und Glauben zerstört wird. Der Glaube, den Melanchthon hinsichtlich der Gerechtigkeit gegen die Werke aufbietet, muß in dieser Auseinandersetzung unweigerlich Funktionen der Werke übernehmen. Melanchthon hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er den Glauben immer wieder gegen das Mißverständnis des Werkes schützen muß. Die Parallele wird im Gnadenbegriff sichtbar: Gnade ist *favor*, Verdienst Christi, Ausgießung des Geistes und schließlich dann wieder Einwilligung zum Gesetz. Die Vorliebe für die Rhetorik läßt Melanchthon immer wieder vorschnell zum Praktiker werden, ehe die theologische (dialektische) Klärung erfolgt ist. Melanchthon hat zwar insistiert auf der Wortbezogenheit des Glaubens, aber der Akzent verlagert sich ihm auf den Modus des Glaubens. Es entsteht folgende charakteristische Gleichung: *iustitia Dei* = *iustitia fidei* = *iustitia cordis* (*affectuum*). Es geht um den Menschen als Skopus der Rechtfertigung. In den Loci ist der Ton dann mehr auf die *consolatio* als auf die Erneuerung der Affekte gelegt. Das Verheißungswort ist das Prinzip der Möglichkeit der Glaubensgewißheit, aber eben der Gewißheit.

Im Johanneskommentar konzentriert sich Melanchthon dann auf das *per Christum*. Geyers Ausführungen dazu bilden einen interessanten Exkurs. Melanchthon fragt – umgekehrt wie Anselm! – vom Amt Christi her nach seinem Gottsein. Er wendet sich hier gegen eine positivistische Theologie (der Scholastik), die die Zweinaturenlehre bekennt, aber ebionitisch bleibt, weil sie von ihr keinen Gebrauch macht. In diesem Zusammenhang ist der Satz aus den Loci über das *Christum cognoscere* zu würdigen. Melanchthon macht Ernst mit der Erkenntnis Gottes im Fleisch Christi, im Kreuz. Wenn aber das Kreuz göttlich ist, dann ist es auch heilsam. Hier kommt es auf eine interessante Weise zu einer Überwindung des Ebionitismus der *theologia crucis*. Der Versuch, die *theologia crucis* in die Theologie der Glaubensgerechtigkeit zu integrieren, überzeugt.

Daß die Stellung des Worts als Gnadenmittel bei Melanchthon problematisch ist, hat sich mehrfach angedeutet. Der Glaube selbst hat es mit dem Geist zu tun, das Wort hingegen mit der Glaubensgewißheit. Wenn Melanchthon neben der *consolatio* die *purificatio cordis* hervorhebt, so bleibt auch hier die Unklarheit, wo das Gesetz aufhört und das neue Leben anfängt. Das läßt sich zeigen an den Begriffen der Buße und der *mortificatio*, wobei die *mortificatio* schließlich ein Moment des Lebens wird.

Der dritte Abschnitt (316 ff.) ist ein Ausblick, eine Nachlese an Hand der beiden Kolosserbriefkommentare von 1527 und 1545. Indirekt kommt damit auch der geistige Bereich der Apologie in den Blick. Man hat hier ein Zeugnis von der Konstanz von Melanchthons Denken, wobei es nicht selten so ist, daß er seine Theologie gegen sich selbst verteidigt. Ich greife einige Punkte heraus: Beachtlich finde ich die Deutung der forensischen Rechtfertigungslehre, deretwegen Melanchthon sonst oft kritisiert wird, aus der seelsorgerlichen Situation gegenüber dem angefochtenen Frommen heraus. Die *iustitia bonae conscientiae* liegt im Glauben, nicht im Tun. Allerdings droht hier zugleich eine Spiritualisierung der Rechtfertigungslehre.

Dem Verf. gebührt Dank und Anerkennung für dieses ausgewogene und differenzierte Bild der melanchthonischen Theologie. Der psychologisch-anthropologische Ansatz ist deutlicher als bisher erkennbar geworden, sowohl was seine Ursprünge

als auch was seine Konsequenz betrifft. Man wird Melanchthons theologischer Leistung den Respekt nicht versagen können, wenn man sieht, wie er immer wieder die Schranken seines eigenen Denkens durchbricht, um sich aber dann doch wieder den Ausgang selbst zu vergittern. Tragisch ist dabei, daß dieser Mann der Lehrer des Luthertums wurde. Geysers Arbeit regt zugleich dazu an, einmal zu prüfen, wie die im Fluß befindliche Theologie Melanchthons in ihren einzelnen Phasen auf andere reformatorische Theologen gewirkt hat. Soviel ich sehe, gibt es z. B. bei Brenz interessante Entsprechungen. Hier könnten sich nützliche Einsichten in das Werden der reformatorischen Theologie auftun.

Corrigenda: S. 34 sacramentalibus;; S. 41 *πράγματα* und *πράξεις*; S. 47 Bildung; S. 50 iuventus statt inventus; S. 77 Am Anfang des Abschnitts 2 fehlt a); S. 225 originaler; S. 255 benevolentia; S. 272 mysteriis.

Tübingen

Martin Brecht

Martin Brecht: Die frühe Theologie des Johannes Brenz (= Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, Band 36). Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1966. VIII, 331 S., kart. DM 23.-; geb. DM 28.50.

Jede Überlegung des wesentlich Reformatorischen – die nichts anderes, sondern dasselbe sein will wie die evangelischer Theologie wesentliche Gründung des Glaubens auf die letzterreichbare Sachautorität der Heiligen Schrift – wird sich historisch wie systematisch an Luther gewiesen sehen; sie kann nicht bei einem Derivat, weder einem nachreformatorischen noch einem neuzeitlichen verharren wollen. Indem aber eine solche Überlegung selbst nur als eine heutige Gestalt der Aneignung des Reformatorischen auftreten kann, gewinnen für uns zusammen mit Luthers eigener Theologie auch die Gestalten ihrer ursprünglichen Aneignung historisches wie systematisches Gewicht. Das Buch von Martin Brecht über den jungen Brenz – im Zusammenhang mit der Planung einer Brenz-Edition entstanden (V) – versteht sich als „ein Paradigma“ (320) dieser Überlegung: „Es geht dabei um ein sehr wesentliches Problem der Theologiegeschichte der Reformationszeit, nämlich um die Bewahrung und Überlieferung von Luthers eigener Theologie“ (3).

An dem Buche wird dem Leser zunächst bald klar, wie fragmentarisch das Verständnis der Brenzischen Theologie bisher geblieben ist. Man kann sagen, daß Brenz durch drei Tatsachen einen festen Platz in unserem Bewußtsein von der Reformationsgeschichte hat: einmal als Verfasser des „Schwäbischen Syngamma“ von 1526; zweitens durch seinen (mißlungenen) Vermittlungsversuch im Osiandrischen Streit (seit 1551); drittens als Inaugurator der klassischen lutherischen Christologie (seit 1557 und 1561). Von diesen drei Punkten wird nur der erste in extenso bei Brecht gewürdigt, das aber hat seinen Grund in der das ganze Buch bestimmenden methodischen Trennung zwischen der Theologie des jungen und des älteren Brenz. Mit überzeugenden Gründen wird – was schon in O. Fricke's Brenzdarstellung gesehen, aber nicht in seiner Bedeutung erkannt ist – die Theologie Brenzens seit der für ihn entscheidenden Begegnung mit Luther bei der Heidelberger Disputation von 1518 einerseits (13) – und seit der ersten persönlichen und tiefen theologischen Begegnung mit Melanchthon auf dem Augsburger Reichstag von 1530 andererseits unterschieden (3). Für diesen terminus ad quem spricht einmal der viel diskutierte Briefwechsel Brenzens mit Luther und Melanchthon von 1531 über die Rechtfertigungslehre (241 ff.); vor allem aber zeigt eine Durchdringung der gesamten gedruckten wie ungedruckten literarischen Hinterlassenschaft Brenzens (5), daß der terminus a quo seiner Theologie eine Aneignung Luthers gewesen ist, der keine damit vergleichbare Aneignung Melanchthons parallel geht (14, 241). Diese methodische Grundlage bringt es mit sich, daß – im Anschluß an H. E. Webers Terminologie – nur sparsame Hinweise auf „Brenzens Entwicklung vom reformatorischen zum orthodoxen Theologen“ gegeben werden. Damit wird der alte Brenz zu einem eigenständigen Forschungsgegenstand, nicht im Sinne eines Gegensatzes seiner späteren zu