

Melanchthon und die dialektische Theologie¹

Im Jahr 1931 ist im Christian Kaiser Verlag in München, dem Hausverlag der dialektischen Theologen, eine deutsche Übertragung der »Loci« Melanchthons von 1521 erschienen. Karl Heim hat ihr ein Vorwort vorangestellt, in dem er die Hoffnung ausspricht, das Werk möge dazu dienen, »die neureformatorische Bewegung, in der wir heute stehen, auch in die Kreise derer hineinzutragen, denen die theologischen Formeln der dialektischen Theologie unverständlich sind.«² Das Sätzchen enthält drei Botschaften. 1. Melanchthon ist in der dialektischen Theologie unbekannt. 2. Melanchthon repräsentiert einen eigenen Typus reformatorischer Theologie, der in der neureformatorischen Bewegung auch ein Platz zukommen soll. 3. Diese ist also so eindeutig nicht, wie sie sich gibt, ja das Reformatorische in ihr ist selbst umstritten. Ich folge Heims kleiner Randbemerkung und gliedere meinen Beitrag so: I. Ein historisches Unverhältnis, II. Eine positionelle Alternative, III. Eine kritische Konfrontation.

1. Ein historisches Unverhältnis

In der dialektischen Theologie hat es keine Melanchthon-Rezeption gegeben. Dieses Urteil muß man mit aller Klarheit aussprechen. Weder bei Barth noch bei Brunner, weder bei Gogarten noch bei Bultmann finden sich auch nur Spuren einer Auseinandersetzung mit Melanchthon. Man muß vermuten, daß er in den zwanziger und dreißiger Jahren, also der eigentlichen Zeit der dialektischen Theologie, weder als Gesprächspartner wahrgenommen noch als Gegner ernstgenommen wurde. In der Kirchlichen Dogmatik Barths erscheint Melanchthon an wenigen und systematisch unbedeutenden Stellen, entweder im Zitat oder in summarischer Erwähnung. Aus der späteren Zeit, sozusagen der Nachgeschichte der dialektischen Theologie, sind

1 Der Erinnerung an Hans-Georg Geyer gewidmet, der am 10. Dezember 1999 verstorben ist.
2 MELANCHTHON, Philipp: Grundbegriffe der Glaubenslehre (Loci communes) 1521. Ins Deutsche übertragen von Friedrich Schad. Mit einem Geleitwort von Prof. D. Karl Heim, München 1931, VI.

dann zu nennen eine Passage aus Hans Joachim Iwands Göttinger Vorlesung von 1950/51 über Gesetz und Evangelium, freilich erst 1966 veröffentlicht³, und Ernst Wolfs Göttinger Universitätsrede von 1961 »Philipp Melanchthon. Evangelischer Humanismus«. ⁴ Erst in den späten fünfziger und mittleren sechziger Jahren sind aus dem weiteren Kreis dialektischer Theologie drei Arbeiten erschienen, die den Anspruch erheben können, Melanchthon als Forschungsgegenstand und Diskussionspartner aufgefaßt zu haben. Es handelt sich einmal um die beiden Bonner Qualifikationsarbeiten meines Lehrers Hans-Georg Geyer. Seine Dissertation von 1958 trägt den Titel »Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon« (Bonn 1959), seine Habilitationsschrift von 1963/64 heißt: »Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons« (Neukirchen 1965). Hinzu kommt Ernst Bizers 1964 erschienene Monographie »Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon 1519–1524« (Neukirchen 1964). Bizers Arbeit ist freilich von der Tendenz geleitet, indirekt seine These über Charakter und Zeitpunkt der reformatorischen Entdeckung Luthers zu unterstützen, die nach seiner Auffassung in der Entdeckung der *promissio* als Sakramentalität des Wortes bestanden habe und in das Jahr 1518 zu datieren sei. Wenn er 1964 im Vorwort schreibt, daß es »nötig sei, zunächst den Mann selbst [scil. Melanchthon], und zwar als Theologen, zu Wort kommen zu lassen«, dann spricht diese Bemerkung Bände über die bisherige Beschäftigung mit Melanchthon im Umkreis der Theologie Karl Barths.

Frägt man nach möglichen Gründen für die jahrzehntelange Nichtbefassung dialektischer Theologen mit Melanchthon, dann lassen sich dafür historische und sachliche Motive erahnen. Als historischen Hintergrund würde ich die Bewegung einer verdoppelten Abkehr nennen. Albrecht Ritschl⁵ und Wilhelm Herrmann⁶

3 IWAND, Hans Joachim: Gesetz und Evangelium (hg. v. Walter KRECK), München 1964 (Nachgelassene Werke 4), 309–358 (mit dem Untertitel: Die Freiheit des Willens und die Ethik).

4 WOLF, Ernst: Philipp Melanchthon. Evangelischer Humanismus, Göttingen 1961 (Göttinger Universitätsreden 30).

5 Etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, in seiner »Festrede am vierten Saeculartage der Geburt Martin Luthers 10. November 1883«, jetzt bequem greifbar in: RITSCHL, Albrecht: Kleine Schriften (hg. von Frank HOFMANN), Waltrop 1999 (Theologische Studien-Texte 4), 162. Dazu zuletzt: SCHÄFER, Rolf: Albrecht Ritschls Melanchthonbild und seine Konsequenzen, in: Erinnerung an Melanchthon. Beiträge zum Melanchthon-Jahr in Baden (hg. v. Vorstand des Vereins für Kirchengeschichte in der Ev. Landeskirche in Baden), Karlsruhe 1998, 75–85.

6 HERRMANN, Wilhelm: Christlich-protestantische Dogmatik (1909), in: DERS.: Schriften zur Grundlegung der Theologie I (hg. v. Peter FISCHER-APPELT), München 1966 (Theologische Bücherei 36), 302 f.

hatten Melanchthons Theologie als eine der Anlage nach katholisch gebliebene Auffassung der christlichen Lehre apostrophiert, von Ernst Troeltschs Epochenzuordnung zum Altprotestantismus noch einmal ganz abgesehen. Indem sich die jungen Dialektiker von der Generation ihrer Lehrer abzusetzen bemühten, verschwand deren einmal gegen Melanchthon aufgemachte Front vollends in der Bedeutungslosigkeit – was freilich in der Sache darauf hinauslief, daß sie deren Urteil teilten, ohne es selbst diskutiert zu haben. Auffällig ist aber, daß Barth auch in der Phase seiner Kirchlichen Dogmatik (KD) nicht einen erneuten Anschluß an Melanchthon suchte; er erscheint, nicht besonders prominent, eingereiht in die Schar der immer wieder bemühten Zeugen aus der dogmatischen Tradition.

An zwei Stellen der KD freilich kommt ein sachliches Motiv des Unterschiedes von Melanchthon zur Sprache; einigermaßen unauffällig, aber weitreichend. Im Zusammenhang der Gotteslehre in KD II/1⁷ moniert Barth, daß der junge Melanchthon in seinen »Loci« von 1521 eine explizite Gotteslehre ausgelassen und sogleich mit den *beneficia Christi* begonnen habe, wogegen er später eine Gotteslehre vorangestellt, diese aber auf der Basis einer angeblich natürlichen Gotteserkenntnis errichtet habe. Dieser Melanchthon-Kritik entspricht eine Bemerkung in den Prolegomena, nach der Melanchthon einer eigenständigen Ethik der *lex naturae* das Vermögen zugetraut habe, zu einer inhaltsreichen Gotteserkenntnis zu führen.⁸ Hans Joachim Iwand hat diese bei Barth eher versteckt auftauchenden Kritikpunkte massiv zusammengefaßt: was man bei Melanchthon finde, sei, aller Sympathie ungeachtet, am Ende doch »der Verrat des Gesetzes an die natürliche Theologie.«⁹ Damit sind die Stichworte genannt, unter denen die Nichtbeachtung Melanchthons in der dialektischen Theologie läuft.

Das heißt aber: Auch wenn Melanchthon nicht explizit als Forschungsgegenstand und Diskussionspartner präsent ist, so ist doch die von ihm vertretene Position immer negativ vorausgesetzt. Dieser verschwiegenen Kritik gehe ich im folgenden Abschnitt nach, der sich mit Melanchthons und Barths Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium beschäftigt. Im dritten Abschnitt wird sich dann zeigen, daß es da, wo die beiden Positionen kritisch aufeinandertreffen, zu grundsätzlichen Erörterungen über das Wesen evangelischer Theologie kommt. Doch zunächst:

7 KD II/1, 290f.

8 KD I/2, 877.

9 IWAND (wie Anm. 3) 337.

2. Eine positionelle Alternative

2.1

Mit mustergültiger Klarheit hat Melanchthon seinen Begriff des Gesetzes in den »Loci« von 1559¹⁰ entfaltet.

Das Gesetz ist die von Gott übermittelte Lehre, die vorschreibt, wie wir zu sein, was wir zu tun, was zu lassen haben. Es fordert den vollkommenen Gehorsam Gott gegenüber und kündigt an, daß Gott über die, die den vollkommenen Gehorsam nicht leisten, zürnt und sie mit dem ewigen Tod bestraft.¹¹

Das Gesetz ist Lehre – also Unterrichtung und Anweisung in einem; Mitteilung der tatsächlichen Sachverhalte und Anleitung, sich auf ihr Gegebensein einzustellen. Und weil diese Lehre göttlichen Ursprungs ist, gilt sie generell und im einzelnen für alles menschliche Sein und Leben. Sein und Leben gehören zusammen und sind doch zu unterscheiden. Sie gehören zusammen, weil sich das menschliche Dasein nur im Handeln und Unterlassen zur Darstellung bringt; sie sind zu unterscheiden, weil die Bestimmung des Handelns und Unterlassens aus Gründen erfolgt, die auf die tiefere Schicht des *Seins* zurückreichen. Darum ist eben vom Gesetz auch nicht nur Tun und Lassen vorgeschrieben, sondern, und das ist entscheidend, der Gehorsam gegen Gott, also die Einstellung auf die Zentralperspektive menschlichen Seins. Wo dieser Gehorsam nicht geleistet wird, zerfällt das menschliche Leben mit seinem Wechsel von Handeln und Nichthandeln. Das ist dann Ausdruck des Zorns Gottes – und dessen Konsequenz ist nicht das Leben, sondern der ewige Tod. Gesetzgeber, Bezugsbereich des Gesetzes, Form der Forderungen, vorhersagbare Konsequenzen: das alles ist in Melanchthons Definition enthalten.

Dieses Gesetz wird aber nicht nur *idealiter* definiert, es wird auch als tatsächlich bestehend und geltend angenommen. Weil es von Gott kommt, ist es schon immer da und nicht erst irgendwann einmal positiv gegeben: »Lex Dei est regula aeterna et immota mentis divinae« (»Das Gesetz Gottes ist die ewige und unbewegte Regel des göttlichen Verstandes«, 278, 30 f), es gehört zu Gott selbst, zumindest ist es als Maßstab für alles Verhalten Gottes gegenüber anderem anzusehen. Darum ist es auch, auf der anderen Seite, eine Richtschnur, die allen menschlichen Gemütern uranfänglich eingepägt wurde (»iudicium [...], quod impressum est humanis

10 MSA II/1, 164 ff (die im Text folgenden Seiten- und Zeilenzahlen beziehen sich hierauf).

11 Ebd. 278, 1–7: »Lex Dei est doctrina a Deo tradita, praecipiens, quales nos esse et quae facere, quae omittere oportet, et requirens perfectam oboedientiam erga Deum ac pronuncians irasci Deum et punire aeterna morte non praestantes perfectam oboedientiam.«

mentibus«, 278, 33), auch abgesehen von den besonderen Verkündungen an Menschen. Diese *lex divina* gilt, soweit sie dem Menschen bekannt ist, für ihn als *lex naturae*.¹²

Entsprechend seiner Zweiteilung, Gehorsam gegen Gott und richtiges Handeln zu fordern, muß mit dem Gesetz auch die Fähigkeit verbunden gedacht werden, Gott zu kennen und Recht und Unrecht zu unterscheiden: »*Lex naturae* [...] est notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione seu discrimine honestorum et turpium.« (»Das natürliche Gesetz ist die natürliche Kenntnis von Gott und von der Steuerung der Sitten oder der Unterscheidung des Ehrbaren und des Schändlichen.«¹³). So evident es ist, daß die beiden Seiten im Gesetz zusammengehören, so wenig ist damit schon entschieden über die Art und Weise, wie dem Gesetz entsprochen wird, insbesondere: wie die *oboedientia* gegen Gott geübt werden kann und muß, die aus der *notitia Dei* folgt. Dafür nennt Melanchthon drei Bewegungen der menschlichen Seele; daß der Mensch Gott gänzlich gehorcht, dazu gehört, »daß er eine zuverlässige Kenntnis Gottes besitze, eine wahre und beständige Gottesfurcht, eine feste Gewißheit Gottes, eine brennende Liebe« (»ut [...] firmam de Deo notitiam habeat, verum et perpetuum timorem, firmam fiduciam Dei, ardentem amorem«¹⁴). Die Kenntnis Gottes – wenn sie denn Kenntnis Gottes ist – legt sich aus in Gottesfurcht und Gottvertrauen und brennender Liebe – und nur im Gesamtbestand dieser Haltungen ist der Gehorsam erfüllt. Es ist, so muß man das interpretieren, die innere Affektnatur des Menschen (Furcht, Vertrauen, Liebe), die die Bedingungen schafft, Gott zu gehorchen und also auch im Leben das Rechte zu tun.

Nun gilt freilich: »*Natura hominis non est talis*.«¹⁵ Und damit ändert sich die zweifache, aber einheitliche Intention des Gesetzes. Nun wird unterschieden. Noch immer fordert das Gesetz das Tun des Guten und das Lassen des Bösen; das wird sein erster *usus*. Dann aber, nämlich hinsichtlich des Herkommens der Taten aus dem Gottesgehorsam, dreht sich seine Funktion: Nun zeigt es die Sünden auf (definiert nämlich das Böse als Vergehen gegen Gott), klagt an, erschreckt und verdammt alle Menschen, die sich in dieser Verderbnis ihrer Natur aufhalten.¹⁶ Das heißt: Nun, in

12 Ebd. 315, 16–18: Est ergo vera definitio Legis naturae Legem naturae esse notitiam Legis divinae naturae hominis insitam.

13 Ebd. 280, 25–28.

14 Ebd. 279, 14–17.

15 Ebd. 279, 17f.

16 Ebd. 323, 23–26: »Est igitur alius usus Legis divinae et precipuus [weil er sich auf den Gottesgehorsam bezieht!] ostendere peccatum, accusare, perterrefacere et damnare omnes homines in haec corruptione naturae.«

einer zweiten Sinnrichtung, übernimmt es das Gesetz – durch den ihm schon anfänglich innewohnenden Strafcharakter –, die Gottesfurcht als den Anfang des Gottesgehorsams heraufzuführen, die es als positiv ausgerichtete, sozusagen konfliktfrei gefaßte *lex naturae* nicht erzeugen konnte. Es liegt auf der Hand, daß auch dann, wenn die richtige innere Einstellung Gott gegenüber wieder erlangt ist, die Koordination von Gottesgehorsam und Handeln sichtbar gemacht werden muß; das ist dann die dritte Funktionsweise des Gesetzes, der alles daran gelegen ist, daß das ursprüngliche Gefälle von Voraussetzung (*oboedientia*) und Folge (*facere et omittere*) nie mehr vergessen wird. Deshalb bleibt das Gesetz, auch wenn es seinen verurteilenden Charakter verloren hat, in bezug auf den Gehorsam erhalten.¹⁷

Melanchthons Definition des Evangeliums entspricht diesem Begriff des Gesetzes exakt.

Es ist daher das Evangelium eine Predigt der Buße und eine Verheißung, die die Vernunft nicht natürlicherweise besitzt, sondern die von Gott offenbart wird, in welcher Gott verspricht, wegen seines Sohnes Christus Sünden zu vergeben und uns gerecht, das heißt: für anerkannt, erklärt und den Heiligen Geist und das ewige Leben gibt – wenn wir nur glauben, das heißt, darauf vertrauen, daß uns dies um Christi willen gewiß zuteil wird.¹⁸

Das Evangelium knüpft also zunächst an das Werk des Gesetzes an, nämlich an die Verzweiflung, die daraus entsteht, daß wir einsehen, den Gehorsam Gott gegenüber nicht zu leisten; in seinem ersten Schritt ist das Evangelium daher »Predigt der Buße«. Dann aber ist es eine Verheißung, die auf Glauben zielt (»promissio [...] modo credamus«). Betrachtet man den Inhalt der Verheißung näher, dann finden sich in ihr drei Stücke. Zuerst und umfassend die Vergebung der Sünden *propter Christum*, also die Aufhebung der Trennung vom positiven Willen Gottes, wie er in dem uranfänglichen göttlichen Gesetz ausgedrückt ist. Zwei Elemente sind es, die zu diesem Ziel führen, einmal die Gerechterklärung, die man so verstehen muß, daß damit alles Hinderliche, was uns aus unserer Sünden- und Versagensgeschichte abhängt, nicht länger zugerechnet wird, sodann die Gabe des Heiligen Geistes, die uns Menschen ins ewige Leben führt statt in den ewigen Tod. Der Gesamtvorgang »remissio peccatorum« als Konsequenz der Verheißung zerlegt sich demnach in

17 Ebd. 326, 2–5: »Ideo etsi liberati sumus a Lege, videlicet a damnatione, [...] tamen quod ad oboedientiam attinet, manet Lex.«

18 Ebd. 346, 19–26: »Est igitur Evangelium praedicatio poenitentiae et promissio, quam ratio non tenet naturaliter, sed revelata divinitus, in qua Deus pollicetur se propter Christum Filium suum remittere peccata et nos pronuntiat iustos, id est, acceptos et donat Spiritum sanctum et vitam aeternam, modo ut credamus, hoc est, confidamus haec nobis propter Christum certo contingere.«

einen inchoativen Aspekt der Gerechterklärung und einen performativen Akt der Geistesgabe. Durch die Gerechterklärung werden die Hemmnisse in den Affekten beseitigt, der Geist hilft dem menschlichen Tun alsdann dazu, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. So wird die Übereinstimmung mit Gott wiederhergestellt.

Interessant an Melanchthons Modell aus den »Loci« von 1559 ist nun aber gerade der Punkt, an dem sich Gesetz und Evangelium berühren, genauer gesagt: das Moment, an dem sie sich geradezu überlappen. Es ist, so hatten wir gesehen, das zweite Werk des Gesetzes, daß es uns in schmerzlicher Weise auf unseren Ungehorsam Gott gegenüber hinweist, ja in die Verzweiflung hineintreibt. Und es ist das erste Werk des Evangeliums, daß es uns in die Buße führt, die die Akzeptanz des Stehens im Nullpunkt bedeutet – auf welche dann die Verheißung reagiert. Das heißt: Es ist das von uns selbst erfahrene Bewußtsein des Scheiterns vor Gott, das zugleich das Ziel des Gesetzes wie den Anfang des Evangeliums ausmacht. Einmal als Endpunkt eines Weges, auf dem wir uns selbst Schritt für Schritt voranbringen und doch nicht weiterkommen; dann als Ausgangspunkt für eine innere Verwandlung durch das Evangelium, die die Kräfte in uns wiederbelebt, welche uns in die Übereinstimmung mit Gottes Gesetz führen. Melanchthons Figur von Gesetz und Evangelium besitzt gewissermaßen zwei Ebenen, die in sich noch einmal gedoppelt sind. Auf der einen Seite gibt es die Kontinuität des göttlichen Gesetzes, das schon immer – als die Regel von Gottes Verhalten *ad extra* – besteht und bestehen bleibt; dieser Dauer ist die Diskontinuität, die Neuheit der göttlichen Gnade *propter Christum* eingesenkt; die Diskontinuität dient gewissermaßen der Kontinuität, aber alles geht, wie es Gott entstammt, auch in Gott zurück. Umgekehrt verhält es sich bei uns Menschen. Bei uns dominiert der Abbruch, das Katastrophische, die Ausweglosigkeit; dank der Gnade Gottes aber baut sich doch ein Zusammenhang auf, von dem schließlich gelten kann, daß er genau dem von Gott intendierten Ebenmaß seines Gesetzes entspricht. Beide Ebenen, die göttliche und die menschliche, koinzidieren exakt am Punkt des menschlichen Unvermögens, der Ausweglosigkeit des Lebens. Damit stellt sich aber die menschliche Existenzdialektik, aller theologischen Konstruktion zuwider, als der Angelpunkt heraus, der Gesetz und Evangelium bei allem Gegensatz miteinander verbindet.

2.2

Karl Barths Fassung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium – prononciert in die Reihenfolge von Evangelium und Gesetz gebracht – stellt in beinahe jeder Hinsicht ein Gegenmodell zu Melanchthon dar. Denn in dem berühmten Vortrag von 1935 wird – ein Jahr nach Barmen – entschieden der Versuch gemacht, den Begriff

des Gesetzes »der« natürlichen Theologie zu entwinden.¹⁹ Es zeigt sich dabei freilich, daß der Begriff »Gesetz« sich selbst verändert und nur noch partiell mit dem Melanchthons identisch ist; insofern spreche ich von einer positionellen Alternative.

Barths Gedanke geht entschlossen von einer aus der Offenbarung bekannten Einheit Gottes aus, die als Evangelium die Duplizität von Gesetz und Evangelium umgreift. Auf den ersten Blick wird damit das quasi natürliche Gesetzsein des Gesetzes wie auch die in der *lex naturae* enthaltene Gotteserkenntnis bestritten. Es zeigt sich aber im weiteren Verlauf des Barthschen Vortrags, daß der traditionellen Reihenfolge Gesetz und Evangelium ein Ort eingeräumt werden soll.

Daß Gott uns bekannt ist, das ist selber schon Evangelium, könnte man die Ausgangsthese Barths umschreiben. Gott ist uns – als Menschen – darum und insofern bekannt, als er seine Geschichte mit unserer Geschichte verflochten hat. Und das in der Gestalt und Person Jesu Christi, der wahrer Mensch ist, der stirbt und auferweckt wird. Mit seiner Geschichte ist Gott nicht nur in unseren Lebensraum eingetreten, er hat auch unseren Lebenslauf in sich aufgenommen – sofern wir Christus folgen. Ihm zu folgen aber liegt exakt in der Konsequenz seiner Geschichte. Denn wenn Jesus Christus in dieser Geschichte das eine Wort Gottes ist, dann ist seine Geschichte nicht nur Darstellung uns gegenüber, zugleich auch bestimmende Aufforderung, ihm folgen, wie er an Gott zu glauben. Das ist es, was Barth – oft kritisiert – in das Begriffspaar »Inhalt und Form« gebracht hat: daß Gottes Wort nicht nur deskriptive, sondern auch normative Funktion besitzt. Und dieser Gedanke ist auch völlig zutreffend. Wenn es Gottes Wort so gibt, wie Jesus Christus existiert, dann ist diese Existenz *eo ipso* Bestimmung unserer Existenz. Und wenn Jesus Christus das Wort Gottes ist, dann wohnt seiner Existenz nicht nur regulative, gut gemeint moralische, sondern konstitutive, verwirklichende Kraft inne. Genau diese unweigerliche Konsequenz, mit der es dem Wort Gottes oder dem Evangelium entsprechend den Glauben gibt: die heißt nach Barth nun »Gesetz«, und darin lebt grundbegrifflich die menschliche Existenz als Entsprechung zum Wort Gottes oder zum Evangelium.

Das ist, nach Barth, die »Wahrheit« des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz. Nun kommt es aber zu einer Verkehrung der guten Ordnung. Denn, so sagt er, »das Evangelium sowohl wie das Gesetz« sind »in *unsere*, der *Sünder* Hände gegeben.«²⁰

19 Barth, Karl: Evangelium und Gesetz, in: Gesetz und Evangelium (hg. v. Ernst KINIGER u. Klaus HAENDLER), Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 142), 1–29.

20 Ebd. 13.

Das ist die »Wirklichkeit« des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. Wenn man fragt, was das Sündersein ausmacht, dann ist Barths Antwort eindeutig: Es ist die unmittelbare Selbstbezogenheit, die ein notwendiges Merkmal des Selbstbewußtseins ist. Das bezieht sich nicht nur auf sich selbst, sondern es bezieht auch alles in der Welt auf sich. Dadurch freilich entsteht eine eigentümliche Schiefelage, sofern sich in der Welt eine Unzahl von Gravitationspunkten ausbildet, deren jeder tendenziell alles zu sein beansprucht. Das führt mit Zwangsläufigkeit zum Mißerfolg – und genau an dieser Stelle wird die Religion in Gebrauch genommen. Sie – und in ihr: Gott – soll die Defizite beheben, die die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins aus sich erzeugt hat. Doch diesem Verfahren kann, wie man sogleich sieht, kein Erfolg beschieden sein, weil die Bezugsgröße für die Wirksamkeit des Göttlichen individuell so differiert, daß auch über den gewünschten göttlichen Beistand keine Allgemeinheit zu gewinnen ist. Darum endet das ganze Programm der selbstbewußten Unmittelbarkeit in einem einzigen Desaster.

Barth bildet nun auf diesen Sachverhalt die Kategorien Gesetz, Evangelium und Gericht ab. Wir hatten ja im vorigen Gedanken gesehen, daß unter »Gesetz« die humane Vollzugsaktivität der Existenz verstanden wird, in der das Wort Gottes, die Bestimmung durch Gott, im menschlichen Leben aufgenommen und realisiert wird. Darin ist die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins unausweichlich eingeschlossen. Nun verhindert aber nichts – und das wäre der Begriff der Sünde –, daß diese Unmittelbarkeit sich von ihrem Anstoß ablöst und für sich selbst zu sein beansprucht. Das ist dann das »in die eigenen Hände genommene« Gesetz. Dieses Bewußtsein weiß durchaus um seine Herkunft – macht aber nun den weitergehenden Versuch, sie sich selbst zu konstruieren und Gott für seine Zwecke zu setzen. Das ist dann das Evangelium, sofern es in der Hand der Sünder ist. Daß dies nichts hilft, ist evident. Aus dem mythologischen »Gericht« wird dadurch das manifeste Scheitern des Projektes der eigenen Selbstkonstruktion. Hier haben wir nun die Abfolge »Gesetz und Evangelium« in der scheinbar traditionell vertrauten Form – freilich unter dem Vorzeichen des Gesetzes selbst.

Wir finden also bei Barth unter den beiden Vorzeichen »Evangelium« und »Gesetz«, die sich alternativ zueinander verhalten, jeweils noch einmal das Verhältnis von Evangelium und Gesetz, von Gesetz und Evangelium eingeschlossen. Die beiden Vorzeichen aber sind nicht gleichgewichtig. Vielmehr ereignet sich die Umkehrung, mit der das unmittelbare Selbstbewußtsein sich selbst, seine Welt und seinen Gott aufbaut, nur infolge der ersten Voraussetzung, nämlich des Wortes Gottes oder des Evangeliums im ausgezeichneten Sinne. Wenn Gott sein bestimmendes Wort (menschlich in Christus) spricht, dann kann unsere Verkehrung der guten Ordnung keinen Bestand haben. Dann muß es vielmehr eine Teleologie geben – aus der existenziellen Situation des Gesetzes zum Evangelium hin; und die muß auch

als unbedingt erfolgreich gedacht werden. Das heißt: Es muß sich das ursprünglich intendierte Gefälle, nach dem das Evangelium das Gesetz in sich trägt, wiederherstellen. Das ist dann zugleich die Befreiung aus der Macht des durch die Unmittelbarkeit der Sünde mächtig gewordenen Gesetzes, die Befreiung zu richtigem Leben aus der Kraft Gottes.

Barths – wie ich meine: geniales – Modell läßt sich historisch und systematisch deuten. Historisch regiert es auf die Unmöglichkeit, ein notwendigerweise inhaltlich zu bestimmendes »Gesetz« als allgemeinverbindlich vorstellen zu können; spätestens die Romantik, erst recht der bürgerliche Nationalismus hatte die Idee eines allgemeinen und positiven Naturrechts – vermutlich unwiederbringlich – zersetzt. Darum setzt Barth nicht mit Natur und Gesetz ein, sondern mit der Religion, genauer: mit Gott, sofern er im Christentum als Mensch gedacht wird: das ist das Evangelium. Dieses Evangelium wird nun aber mit der Verfaßtheit des Selbstbewußtseins als Vollzugsmedium menschlichen Seins verknüpft. Das Selbstbewußtsein soll dergestalt in die Religion integriert werden.

Diese letzte Einsicht führt auf die systematisch-theologische Interpretation. Barth gelingt es, sowohl die funktionale Differenz von Evangelium und Gesetz als auch die teleologische Einheit von Gesetz und Evangelium aus einem identischen Grund verständlich zu machen. Es ist Gottes Verhältnis zum Menschen (sofern er an der Menschheit selbst teilnimmt), das sich als existenzeröffnendes Evangelium und als existenzbestimmendes Gesetz darstellt. Und es ist die Beharrlichkeit und Kraft Gottes, die auch die Dominanz der Unmittelbarkeit, die durch das Gesetz angetrieben wird, am Ende bricht. Es ist immer Gott selbst – in seiner Teilhabe am Menschenleben –, der wirkt.

2.3

Vergleicht man dieses Konzept Barths mit Melancthon, dann kann man sehen, daß es den Anspruch erheben muß, die melancthonische Unklarheit hinsichtlich des Umschwungs im Sündenschrecken durch konstruktive Rahmenüberlegungen im Blick auf den Gottesgedanken zu beseitigen. Denn bei Melancthon ist es nicht ganz klar, ob die Reihenfolge »Gesetz und Evangelium« gesetzlich zu verstehen ist (sofern die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins den Ausschlag gibt) oder ob sie unter das Vorzeichen des Evangeliums gestellt werden darf, das mit seiner Macht die Sündenverstrickung auflöst.

Die konstruktive Leistung Barths läßt aber auch das Problem seines eigenen Konzepts entdecken. Es wird nämlich nicht einsichtig – und das hat die Barth-Kritik seit längerem, wiewohl nicht immer hinreichend genau begriffen, eingewandt –,

es wird nicht einsichtig, ob der von Barth vehement herausgestellte Primat Gottes bzw. des Evangeliums überhaupt so zur Aussage kommen kann und darf, daß er von einer theologischen Setzung oder Voraussetzung gar nicht zu unterscheiden ist. Gottes Souveränität in seinem Evangelium – kommt sie wirklich darin zur vollen Geltung, daß sie den Anfang der Theologie bildet? Oder erscheint unter Umständen diese Anfangsstellung gerade als Ausdruck des konstruierenden Bewußtseins, das den Zusammenhang aufbaut – im selben Moment, wo es seine eigene Produktivität leugnen möchte? Und umgekehrt gefragt: Müßten sich nicht die Macht Gottes ebenso wie seine Souveränität darin erweisen, daß sie auch *gegen* die Voraussetzung des menschlichen Bewußtseins zum Zuge und zur Geltung kommen?

Schon diese Fragen lassen erkennen, daß die insoweit entfaltete Alternative zwischen Melanchthon und Barth noch abstrakt ist. Es macht die besondere Leistung der Melanchthon-Interpretation Hans-Georg Geyers aus, daß sie diesen abstrakten Schein zu konkretisieren imstande war.

3. Eine kritische Konfrontation

Geyers Melanchthon-Deutung zeichnet sich dadurch aus, daß sie Melanchthon als Gesprächspartner in strengem Sinne beim Wort nimmt; die Eindringlichkeit der Auslegung wichtiger gebündelter Passagen aus Melanchthons Werk verbindet sich dabei mit einem weitgespannten philosophischen Wahrnehmungs- und Erörterungshorizont. In der Verknüpfung von minutiöser Interpretation mit systematischem Scharfblick und umfassender historischer und philosophischer Bildung sind Geyers Werke noch immer vorbildlich. Hier ist es mir besonders um die Habilitationsschrift »Von der Geburt des wahren Menschen« zu tun, die unter dem zurückhaltenden Untertitel »Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons« nichts weniger unternimmt als eine Gesamtdedeutung seiner Theologie aus ihrem einheitlichen Mittelpunkt.²¹ Die Studie hat unsere Kenntnis von den Aufbauprinzipien der melanchthonischen Theologie erheblich erweitert. Meine Skizze beschränkt sich auf das, wie ich meine, tragende Grundgerüst, und das hat mit unserem Thema zu tun. Geyer führt nämlich vor Augen, wie der Begriff des Gesetzes im Unterschied zur humanistisch-philosophischen Tradition theologisch unbestimmt wird, um die Unerfüllbarkeit des Gesetzes darzutun – und wie

21 Die Seitenzahlen im Text beziehen sich im folgenden auf dieses Werk.

sodann das Evangelium sich darauf bezieht. Damit rückt er gerade den Überlappungsbereich von Gesetz und Evangelium ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Am Anfang steht die theologische Bestimmung des Gesetzesbegriffs. »Unmöglich ist es, durch das Gesetz gerechtfertigt zu werden, weil es durch das Fleisch nicht erfüllt werden kann, das heißt, es ist unmöglich, das Gesetz aus Kräften der Natur zu erfüllen.«²² Warum ist »das Fleisch« dazu nicht in der Lage? Darum, weil das Gesetz zwar rational verstanden werden kann, weil von diesem rationalen Verstehen aus aber nicht die Affekte gesteuert werden können, die die ausschlaggebenden Zwischeninstanzen sind für das Vollbringen des Tuns. Die Affekte sind sozusagen als die auf das Handeln bezogenen menschlichen Repräsentanten des vom Gesetz geforderten Gehorsams zu verstehen. An dieser Stelle hat Melanchthon, so Geyer, die humanistische Vorstellung von einer nur über die Rhetorik beeinflussbaren Affektsphäre in eine theologische umgemünzt, denn nach seiner Auffassung kann es nur das Evangelium selbst sein, das die Affekte verändert; dazu ist das Gesetz nicht in der Lage.

Allerdings erweist sich dann der Ausgangssatz von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes als uneindeutig. Ist das Gesetz unerfüllbar, weil es im Menschen eine mangelnde Koordination zwischen Vernunft, Affekt und Tun gibt, so daß die rechte Ordnung dank Gottes Geist wiederhergestellt werden muß und auch allein durch ihn wiederhergestellt werden kann – oder ist es unerfüllbar, damit es zu einem Sinneswandel des Menschen in bezug auf Gott kommt, also die rechte Gottesfurcht und Gottesverehrung diesseits und jenseits des Gesetzes beabsichtigt wird? Das ist nach Geyer bei Melanchthon nicht grundsätzlich, nicht alternativ entschieden, ja möglicherweise ist die Alternative von ihm gar nicht als solche erkannt worden. Vielmehr versammeln sich in der anfänglichen Konzeption Melanchthons, wie Geyer sagt, »die Gleichartigkeit von Gesetz und Vernunft« (also die Verstehbarkeit des Gesetzes), der »Antagonismus von Vernunft und Affekt« (als der Grund der Unerfüllbarkeit des Gesetzes) und die »Korrelation von Gesetz und Geist« (als der mögliche Grund der positiven Gesetzeserfüllung) (84).

Der relativen Zweideutigkeit des Gesetzes entspricht eine doppelte Funktion des Evangeliums:

daß Christus kommt, bedeutet nichts anderes, als daß er den Geist herbeibringt, durch den unsere Herzen dazu hingerissen und umgestaltet werden, das Himmlische mit Liebe zu umfas-

22 »Impossibile erat lege iustificari, quia impleri per carnem non potuit, Id est, Impossibile est legem facere naturae viribus.« Annot. ad. Rom. (1524) f. 40B, zit. nach GEYER 171.

sen, und durch den die Gewissen beruhigt und befriedet werden; (es bedeutet) vor allem auch, daß er ein gewisses Zeichen und Unterpfand des gewissen Heiles gibt.²³

Gewissenstrost und Vollendungsgewißheit – das sind die zwei Seiten. Oder, an anderer Stelle, noch deutlicher: »dadurch, daß wir an Christus als den Urheber unserer Gerechtigkeit glauben und seinen Namen anflehen, rüstet er selbst uns alsbald mit neuen Affekten aus; der Glaube treibt dazu, wir (Christus) anrufen. Die Anrufung (aber) bekommt Hilfe.«²⁴ Die an der Kontinuität des Gesetzes und die an der Diskontinuität der göttlichen Gnade orientierte Heilsvorstellung stehen miteinander in Spannung, statt, wie es schien, aneinander anzuschließen. Klar ist für Melanchthon, daß es ein schlichtes Ineinanderschieben beider Seiten nicht geben kann und darf. Die Heilsgewißheit gilt *jetzt* als Gewissenstrost – und wird nicht auf den lieben jüngsten Tag verschoben. Gerade darum aber formuliert Geyer:

Erklärt das Gesetz als die Lehre vom Wesen der wahren Gerechtigkeit, worin das gerechte Sein und Verhalten des Menschen im Verhältnis zu Gott besteht, so sagt das Evangelium als Vergebung der Sünden, worin die Gnade Gottes im Verhältnis zu uns besteht. Ist nun die »fides promissionis Christi« und nichts sonst unsere Gerechtigkeit, so müßte das doch strenggenommen bedeuten, daß Gottes gnädige Vergebung unsere ganze Gerechtigkeit ist. Wie aber verhält sich dazu die wahre Gerechtigkeit, die das Gesetz lehrt? (228)

Vielleicht ist es, so kann man erwägen, der mehrfache Sinn des Wortes »promissio« gewesen, der Melanchthon hier nicht zu einer alternativen Sicht hat kommen lassen. Einmal: Ihrer Form nach zielt sie, anders als eine konstatierende Aussage, mit Absicht auf eine affektive Resonanz, nämlich Glauben oder Vertrauen. Sodann besitzt das Versprechen sachliche Geltung, sofern es den bindet, der verspricht. Schließlich aber bezieht sie sich auf etwas Zukünftiges, noch Ausstehendes. Und da eröffnet sich eben eine gewisse Differenz im Begriffsverständnis. Liegt der Akzent auf der Geltung – dann ist das Heil präsentisch verstanden, das Versprechen ist ein Sich-Versprechen, die feste Zusage einer personalen Verbundenheit. Oder der Akzent liegt auf dem noch Ausstehenden – dann rückt das Heil, wiewohl fest zugesagt, auch noch einmal in die Zukunft, die Zusage wird in die eigene Lebensführung integriert. Diese unscheinbare Akzentuierung verändert viel. Am Ende entscheidet sich an ihr, ob Gott als Herr und Garant des Gesetzes gesehen wird, der das

23 »Christum venire non est aliud quam spiritum conferre, quo rapiuntur et transformantur animi nostri ad complectanda caelestia, et quo sedantur ac pacantur conscientiae atque adeo dare certae salutis certum signum et pignus.« Annot. in Ev. Mt., MSA IV, 196, 13–17; vgl. dazu GEYER 187–197.

24 »[...] eo ipso, quod credimus, Christum autorem iustitiae nostrae, et imploramus nomen eius, ipse subinde novos affectos suppeditat, fides compellit, ut invocemus. Invocatio impetrat auxilium [...]«. Theol. Inst., CR 21, 54; vgl. GEYER 194.

Gesetz gibt und für seine Erfüllung sorgt – oder ob das Gesetz lediglich Ausdruck des Gottesverhältnisses ist, so daß es allein auf den Glauben ankommt.

Melanchthon hat, so kann man Geyers Interpretation verstehen, alles daran gesetzt, diese Alternative zu unterlaufen.²⁵ Der Weg dahin führt über sein Verständnis der Buße – und jetzt verstehen wir die Zentralstellung, die ihr zukommt. Denn die Buße ist, jedenfalls in ihrem ersten Teil, eine Einsicht in die Unerfüllbarkeit des Gesetzes und der Schmerz darüber – aus Gründen der natürlichen Unbeherrschbarkeit unserer Affekte. Dadurch wird die Kontinuität des Gesetzes, jedenfalls auf die Person des Menschen oder auf seinen Effekt hin gesehen, unterbrochen. An diesen subjektiv ratifizierten Bruch aber knüpft in einem objektiven Sinne die Gnade an und richtet die Affekte auf die Erfüllung des Gesetzes aus. Für Melanchthon kommt nun alles darauf an, daß der subjektive Vollzug der Buße und ihr objektiver Gehalt koinzidieren (326), damit der Umschlag im Haushalt der Affekte als Gestalt beginnenden und gewissen Heils verstanden werden kann. Eben dies aber macht Melanchthons Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium unweigerlich zweideutig. Denn die Bedingung dafür, daß es zu dieser Koinzidenz kommt, ist, in anderer Terminologie gesprochen, die Selbstnegationsfähigkeit des Selbstbewußtseins.

Genau das aber ist die Perspektive, in die Geyer Melanchthons Ergebnis rückt. Was bei Melanchthon vorscheint, ist diese unheimliche Kapazität des Selbstbewußtseins, sich selbst negieren zu können – und sich darin zugleich und zuhächst zu affirmieren. Dafür gibt es sogar bei Melanchthon selbst ein Indiz – auch wenn ihm natürlich die Aufgipfelung des affektbesetzten Bewußtseins zum selbstkonstitutiven Selbstbewußtsein noch fern lag. Als Indiz gilt, daß Melanchthon der Auffassung ist, die Einsicht in die Ausweglosigkeit der Sünde verdanke sich, schon auf der Spur des Gesetzes, dem Geist.²⁶ Das könnte aber, streng bedacht, nur ein Geist sein, der dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium nicht unterliegt – ein Vorschein des

25 Eine Entsprechung zu dieser Figur findet sich in Melanchthons Naturphilosophie, wie Geyer in seiner Dissertation herausstellt. Hier folgt Melanchthon Aristoteles nur soweit, daß er das Form-Materie-Schema als Hilfsmittel zur Phänomenerkundung zuläßt. Was er dagegen konsequent abwehrt, ist, aus diesem operationalen Begriffen metaphysische Konsequenzen zu ziehen, also auf den Gedanken der Einheit der Welt als Implikat ihrer Ewigkeit zu schließen. Statt dessen gewinnt er einen Weltbegriff, der die Welt aus dem biblischen Gedanken der Schöpfung als Einheit wahrzunehmen erlaubt, der zugleich die innerweltliche (übrigens auch innerkosmische, also astrologische) Erforschung der Phänomene zuläßt. Allerdings habe er sich dann über den kategorialen Unterschied zwischen dem metaphysischen Seinsbegriff und der biblischen Schöpfungsvorstellung keine begriffliche Rechenschaft mehr gegeben (vgl. GEYER 47–66).

26 »Loci« 1521, MSA II/1, 81,27 ff; vgl. GEYER 162–165

absoluten Geistes. Das Selbstbewußtsein, das sich seiner in der Negationsfähigkeit sicher ist, ist nichts anderes als die operationale Mitte des absoluten Geistes.

Das ist der weite Horizont der Melanchthon-Interpretation Geyers, daß sie bereits am Anfang der reformatorischen Theologie die Probleme der modernen Theologie angelegt sieht, noch in einer aufs Knappste reduzierten Kernfassung. Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Lehre und Leben, Wort und Geschichte – alle diese Dimensionen könnte man in der melanchthonischen Ausgangsstellung präfiguriert finden.

Natürlich führt dieser Rückgang auf die Frage, ob und wie sich eine andere Fortsetzung des reformatorischen Anfangs denken läßt. In seiner Melanchthon-Kritik hat Geyer solche Linien allererst angedeutet; seine gesamte spätere theologische Arbeit ist dieser Problemstellung gewidmet gewesen. Ich versuche abschließend – im Anschluß an ihn, aber auf eigene Verantwortung – eine sprachtheoretisch argumentierende Skizze zu geben.

Die erste Einsicht, die man aus Geyers Melanchthon-Kritik folgern kann, bezieht sich auf die Leistungsfähigkeit des sich durch Selbstkritik konstituierenden Selbstbewußtseins. Es erhellt nämlich, daß es aussichtslos ist, gegenüber der Selbstkritik, die bis auf die Innerlichkeit der Buße zurückgeht, auf der schlichten positiven Konstruktivität des theologischen Bewußtseins oder des Selbstbewußtseins in der Theologie zu beharren. Die scheinbare Objektivität, die wir bei Barth in einem zwei-deutigen Modus artikuliert fanden, kann das Subjektivitätsproblem gerade nicht lösen.

An einigen Stellen hat Geyer selbst Hinweise gegeben, wie die bewußtseins-transzendente Geltung des Gottesgedankens zu verstehen sei. Dort ist von der »Externität des Verheißungswortes« (287) und der »Worthaftigkeit des Glaubens« (243 A 433) die Rede. In einem eindringlichen Reflexionsgang hat Geyer deutlich gemacht, wie klärungsbedürftig die Ausdrücke »externum« und »internum« sind und wie wenig sie schon mit einem empirischen Vorverständnis von »außen« und »innen« zu begreifen sind (284–287). Extern, so könnte man Geyers Vorschlag fortsetzen, ist das Wort nicht aufgrund seiner Lautgestalt, die dann gewissermaßen als Verhüllung des inneren geistigen Sinnes zu betrachten wäre; dabei handelte es sich nur um eine temporäre Verborgenheit des wahren inneren Sinnes im Äußeren. Extern ist das Wort auch nicht im Blick auf seinen semantischen Gehalt, für den es als Zeichen einstände. Beide Äußerlichkeiten sind ja tatsächlich stets der Fall, machen aber nicht den springenden Punkt aus. Der ist vielmehr auf der Ebene der Sprachpragmatik zu suchen. Denn hier kommt das Wort als Bestimmungsfaktor des menschlichen Lebens in den Blick. Solcher Bestimmungsfaktoren bedarf alles Handeln, und es kommt nur zu einer wirklich getanen Tat, wenn die Möglichkeit der unendlichen Reflexion auf die Bestimmungsfaktoren abgebrochen wird. Der Voll-

zug der Tat ist die Akzeptanz der Bestimmungsfaktoren. Darin kommt die Verfaßtheit menschlichen Lebens zum Vorschein, nur aufgrund solcher intersubjektiv strukturierter Sprachvollzüge überhaupt leben und handeln zu können. Das Phänomen der Worthaftigkeit des Glaubens gehört in diesen Vollzugscharakter menschlichen Lebens hinein.

Im Zusammenhang eines solchen Verständnisses von der Externität des Wortes meint das Wort Gottes diejenige pragmatische Bestimmung, die allen pragmatischen Bestimmungen des Lebens zugrundeliegt. Das Wort Gottes stellt gewissermaßen die Uneinholbarkeit der Dimension des Pragmatischen durch Syntax und Semantik dar. Evangelium ist das Wort Gottes dann und darin, daß es – im Medium religiöser Rede, zentral in der Christusbotschaft – selbst ursprüngliche Anrede ist. Hier redet – in menschlichen Worten natürlich – Gott selbst, entscheidend in der Geschichte des Menschen Jesus. Als anfängliches Reden dokumentiert sich dieses Wort nicht darin, daß es bloß das erste wäre – das erste Wort muß nicht schon das zuletzt wahre Wort sein. Die Anfänglichkeit des Wortes Gottes erweist sich vielmehr darin, daß es neue Anrede nach dem Verstummen ist, in das die Schuld mündet. Evangelium ist das Wort Gottes nicht als Gottes erstes, sondern als Gottes vergebendes Wort.

Gesetz ist das Wort Gottes darin und insofern, als auf eine Überführung der Bestimmung in tatsächliches Handeln geachtet wird. Anrede geschieht zu dem Zweck, daß sie aufgenommen wird und insofern das Leben und Handeln bestimmt. Sie bleibt selbst abstrakt, wenn ihr nicht Rechnung getragen wird. Und wer sich aus der Kommunikation ausklinkt, die Leben und Handeln sprachlich miteinander verzahnt, wird die Folgen sehr bald am eigenen Leib spüren. Wer sich allein selbst meint bestimmen zu können, ohne die Selbstbestimmung mit den externen, aber für ihn selbst relevanten Bestimmungsfaktoren zu verknüpfen, kann nicht durchs Leben kommen, wird weder erfolgreich noch glücklich sein. Darum ist deutlich, daß aus dem Handeln selbst kein Rückgang unternommen werden kann auf eine Wahl der Bestimmungsfaktoren. Der Bestimmungsfaktor, ein Anstoß, das Wort – die müssen immer von außen kommen, damit sie von innen, aus eigener Selbstbestimmung heraus, das Leben prägen können. Vom Gesetz, um es noch einmal theologisch zu sagen, gibt es keinen Weg zum Evangelium – und das nicht aus vermögenstheoretischen, sondern aus strukturellen Gründen.

Mit dieser Reformulierung von Gesetz und Evangelium, von Evangelium und Gesetz fällt freilich ein neues Licht auf die Rhetorik, die Melanchthon im theologischen Interesse so stark gemacht hatte. Er hatte sie im Entscheidenden auf die vermögenstheoretischen Sachverhalte der Affekte im menschlichen Inneren bezogen; und das ergibt ja auch ein buntes und spannendes Bild. Die Rhetorik läßt sich aber auch in anderer Hinsicht, nämlich intersubjektivitätstheoretisch oder pragmatisch, akzentuieren. Dann ist sie nämlich die Weise, wie sich die Unhintergebarkeit des

Angeredetseins zur Geltung bringt, welche eine prinzipielle, keine bloß faktisch-zufällige Struktur des Menschseins darstellt. Rhetorisch findet das Wort Gottes Gehör; nicht, weil unsere Affekte nur auf rhetorisch vermittelte Sachverhalte reagieren (das ist auch wahr), sondern weil wir hier auf die Verfaßtheit unseres Menschseins selbst angesprochen werden. Auch das Gesetz ist daher keine gegebener Sachverhalt, sondern, wie das Evangelium, eine rhetorische Figur.

Die dialektische Theologie stand in einem historischen Unverhältnis zu Melanchthon. Die an der dialektischen Theologie geschulte Sicht Hans-Georg Geyers auf Melanchthon aber führt vor die Frage nach den Konstitutionsprinzipien evangelischer Theologie überhaupt. Sie müßte freilich eine neue Debatte über die dialektische Theologie einschließen.