

Die Welt als Natur und als Geschichte. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung Melanchthons

WALTER SPARN

„Selbst wenn die Natur der Dinge nicht gänzlich durchschaut werden kann und auch die Ursachen der wunderbaren Werke nicht eher eingesehen werden können, als bis wir den Ratschluß des ewigen Baumeisters selbst [...] öffentlich hören, so dient doch auch jetzt in unserer Dunkelheit ein wie auch immer beschaffener Anblick und die Betrachtung der Gesetzmäßigkeit des wunderbaren Weltkörpers dem Zugang und der Erkenntnis Gottes und der Tugend, nämlich, Ordnung und maßvolles Verhalten in allen unseren Handlungen zu lieben und zu bewahren. [...] Es scheint darum sicher, daß die Menschen von Gott geschaffen wurden, um die Natur zu betrachten und die Lehre von den Elementen und der Ordnung der Körper, von den Bewegungen und Beschaffenheiten oder Kräften zu lieben und zu pflegen. In der Tat gibt es für den Menschen nicht Angenehmeres als eine solche Betrachtung [...] und wir wissen, es ist wirklich Gottes Wille, daß wir im Weltgebäude seine Spuren anschauen und die für die Erhaltung unseres Lebens nützlichen Dinge auswählen. Auch bereiten wir uns dadurch auf jene letzte Schule vor, in der wir die eigentliche Physik lernen, wenn uns nämlich der Schöpfer selbst das Urbild der Welt offenbaren wird.“

Mit diesen Worten in einem Brief aus dem Jahr 1549¹ hat Melanchthon physikotheologisch formuliert, was ich Ihnen heute als wissenschaftsgeschichtliche These vortragen möchte: Philipp Melanchthon hat einer abendländischen Überzeugung neue Kraft und Geltung verschafft, die in seiner Zeit durch veränderte wissenschaftliche und zumal durch veränderte religiöse Bedingungen tief unsicher geworden war, der Überzeugung nämlich, daß man sich zur Welt gleichermaßen rational und religiös verhalten kann und soll. Melanchthon zufolge ist die

1 Ein deutscher Auszug dieses lateinischen Briefes an Michael Meienburg vom 29.9.1549 findet sich bei Hans-Rüdiger Schwab (Hg.): Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch. München 1997, S. 236. Eine zweisprachige Reclam-Textsammlung hat der Erlanger Kollege Günter R. Schmidt herausgegeben: Philipp Melanchthon, Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus. Stuttgart 1989.

rationale, durch Erfahrung und Vernunft aufgebaute Perspektive auf die Welt deshalb möglich, weil diese eine regelhafte Ordnungs- und Verlaufsstruktur darstellt; die *religiöse* Perspektive ist deshalb möglich, weil jene natürliche Struktur ohne die Annahme eines vernünftigen Urhebers und Lenkers nicht gedacht werden kann. Diese religiöse Perspektive ist eine christliche, weil die besondere Offenbarung Gottes jenem Welturheber den richtigen Namen eines „Schöpfers“ gibt und nicht nur ihn, sondern auch die Schöpfung richtiger erkennen läßt. Christlich geboten ist aber auch die rationale Perspektive auf die Welt, weil das „Buch der Schrift“ sich durchweg auf das „Buch der Natur“ bezieht, weil die geglaubte „Heilsgeschichte“ die gewußte „Naturgeschichte“ in sich aufzunehmen vermag. Dies als spezifisches Moment des *reformatorischen* Christentums plausibel gemacht zu haben ist, die wissenschaftsgeschichtlich folgenreichste Leistung Melanchthons.

Zeit seines Lebens hat der *Praeceptor Germaniae* seine Überzeugung vom Zusammenhang von zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft nicht nur theologisch legitimiert, sondern hat sie auch wissenschaftstheoretisch zu begründen, wissenschaftspraktisch durchzuführen und wissenschaftsorganisatorisch wirksam zu machen gesucht. Und damit hatte er europaweit anerkannten Erfolg – als Wissenschaftler steht Melanchthon keineswegs im Schatten Luthers, wie die Geschichtsschreibung im Zuge der Lutherrenaissance des 20. Jahrhunderts glauben machen könnte; ein Erlanger wie Wilhelm Maurer mit seinen noch heute lesenswerten Melanchthon-Studien bildete da für lange Zeit eine rühmliche Ausnahme². Die Zeitgenossen haben Melanchthon, und zwar unabhängig von ihrer jeweiligen religiösen Position, vielmehr als Stern eigener Größe gefeiert. Melanchthon selbst hat seine wissenschaftliche Leistungsfähigkeit allerdings durchaus mit seiner religiösen Überzeugung in Verbindung gebracht. Zweifellos hat sein Engagement bei der Wittenberger Reformation sein Vertrauen in den Sinn von Bildung und Wissenschaft nicht geschwächt, sondern erst recht gestärkt. Das religiös richtige Verhältnis zu Gott, das ist Melanchthons feste Überzeugung, orientiert auch das rationale Verhältnis zur Welt und zum Menschen selbst, macht es Gott wohlgefällig und der Welt nützlich – *vitam emendat*, wie Melanchthon für eine Orientierung sagte, die wir heute mit Worten wie „lebensdienlich“ oder „menschengerecht“ be-

2 Wilhelm Maurer: Melanchthon-Studien. 2 Bde., Gütersloh 1964, jetzt als Studienausgabe u.d.T.: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Göttingen 1996.

zeichnen³. Wie in der vorigen Woche zurecht angedeutet wurde, kann man Melanchthon als eine Art Gegenbild zu Faust verstehen. Vor der Flucht aus der rationalen Orientierung in die Magie der Macht bewahrte ihn nicht nur sein friedliches Temperament, sondern auch sein neu vergewissertes Gottvertrauen.

I.

Das *Wissenschaftskonzept* Melanchthons ist zunächst dem Humanismus verpflichtet, wie ihn Erasmus oder Rudolf Agricola verkörpern. Schon sie übten heftige Kritik an Aristoteles, genauer: am Aristotelismus der scholastischen Philosophie sowohl der *via antiqua* als auch der *via moderna*. Die humanistische Kritik verschärfte sich aber nochmals durch ihre Verbindung mit der Reformation. Die bekannten Invektiven Luthers gegen den „Narristoteles“ bezogen sich ihrerseits auf das Amalgam der aristotelischen Ethik mit der theologischen Tugend- und Gnadenlehre und auf das Amalgam der aristotelischen Physik und Metaphysik mit der theologischen Gotteslehre. Daher forderten seine Reformschriften: Um die jungen Leute in der Beredsamkeit zu üben, sollen Aristoteles' Logik, Rhetorik und Poetik kurz und ohne „Comment und Secten“ beibehalten werden, aber seine Physik, Metaphysik, de Anima und seine Ethik müssen abgetan werden⁴.

Melanchthon⁵ hatte schon in Tübingen die Ergänzung der sieben *artes liberales* um die Poesie und die Geschichte gefordert. Seine Wittenberger Antrittsrede ging noch weiter, zu einem neuartigen Verständnis der *Philosophie* im ganzen, nämlich als Ensemble von Naturwissenschaften, Ethik und Geschichte. In der Studienordnung von 1526 bzw. 1529 gelang ihm eine bedeutende Stärkung der Naturwissenschaften: Die Physik wird doppelt besetzt, da Rhetorik und Dialektik zusammenge-

3 „Ich bin mir bewußt, aus keinem anderen Grund jemals Theologie getrieben zu haben, als um das Leben zu bessern (...ut vitam emendarem)“, lautet der bündige Satz in einem Brief an Joachim Camerarius vom 22. 1. 1525: CR I, Col. 722.

4 Martin Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1510), § 25 (Zitat: Bonner Ausgabe, Bd. 1, S. 413). Eine besonders gute Darstellung bei Gerhard Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964 u.ö., S. 79ff.

5 Die Bildungsreform Melanchthons stellt übersichtlich dar Heinz Scheible: Melanchthon. Eine Biographie. München 1997, S. 12ff., S. 86ff.

legt werden, und zwei Mathematiker kommen hinzu, Georg Joachim Rheticus und Erasmus Reinhold (auf sie komme ich noch zu sprechen). Die Moralphilosophie mußte allerdings, da unbesetzt, durch Melanchthon selbst (mit Vorlesungen über Cicero und Aristoteles) abgedeckt werden, ebenso einstweilen die Geschichte. Berücksichtigt man aber die starke Präsenz der Sprachen, besonders des Griechischen (auch die Theologen müssen Griechisch können, ebenso die Mediziner) und berücksichtigt man die Erweiterung eben der Medizin auf drei Lehrstühle, so zeigt sich recht klar, wie die Universität Wittenberg insgesamt nun einen neuen Typus von Wissenschaft verkörpert: *historisch-hermeneutisch*, *ethisch-politisch* und *naturwissenschaftlich* orientiert. Es ist dies der frühneuzeitliche Universitätstyp. Er war im protestantischen Europa äußerst erfolgreich und erwies sich den veränderten gesamtgesellschaftlichen Bedürfnissen lange Zeit als angemessen; er wurde erst mit der Gründung der Universität Halle (1693) ein Stück weit korrigiert.

Auch die *Theologie* erhielt durch Melanchthon, den Lientheologen, nun ihre für lange Zeit wirksame wissenschaftliche Gestalt. Sie zeichnet sich aus durch das Zurückdrängen der juristischen-institutionellen Aspekte zugunsten der theologischen Zwecke der *Interpretation* und der *Kommunikation*. Alle Professuren wurden „biblische Professuren“ (dies blieb, gegen ein verbreitetes Vorurteil, bis ins ausgehende 17. Jahrhundert meist so); ihre Aufgabe ist eine historisch-hermeneutische, d.h. die philologische und historische Exegese von Texten, und eine rhetorisch-dialektische, d.h. die Erklärung und Einübung in den für die religiöse Praxis fruchtbaren Umgang mit diesen Texten. Für letzteres hat Melanchthon ein Konzept entwickelt, das über die bisherige humanistische Reform der biblischen Hermeneutik noch hinausgeht, sein Konzept der *Loci communes*⁶. Hatte die scholastische Theologie bislang vor allem die Aufgabe gehabt, Unklarheiten und Widersprüche in der überlieferten Kirchenlehre zu bereinigen, also Autoritätsstabilisierung durch Autoritätenausgleich zu betreiben, und hatte Erasmus dagegen die überlieferten theologischen Sachbegriffe auf den biblischen Text bezogen, so erhebt, darüber hinausgehend, Melanchthon auch die *loci* selbst aus dem Text, trägt sie also nicht (jedenfalls nicht fix) an den Text heran, sondern be gibt sich in einen „hermeneutischer Zirkel“ mit dem Text, wie das viel

6 Neben Wilhelm Maurer (Anm. 2) vgl. insbesondere die Darstellung des röm.-kath. Theologen Siegfried Wiedenhofer: *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*. Berlin /Frankfurt a.M. 1976.

später genannt werden sollte. Die Theologie hat jetzt daher die Aufgabe, den Sinn der biblischen Texte zu erheben, ihre sprachlichen Äußerungen als Sachverhalte zu identifizieren und einer Auslegungsgemeinschaft zu kommunizieren. Es zeigte sich bald, daß diese neue Aufgabestellung ein großes innovatorisches und emanzipatorisches Potential freisetzte, daß sie aber auch Ausgangspunkt von Pluralisierung und von Konflikten war.

An dieser Stelle ist es am deutlichsten, in welchem hohem Maße Melanchthon das wissenschaftliche Denken mit *sprachlichem* Verhalten identifiziert, und umgekehrt, welche religiöse und überhaupt ethische Bedeutung er diesem Verhalten zuschreibt. Daß sich Denken primär auf Sprache und Sprachhandlungen bezieht und nur dadurch vermittelt auch auf Sachverhalte, ist später ein Hauptpunkt der Kritik an seinem Wissenschaftskonzept geworden, vor allem in den Naturwissenschaften, ja sogar in der Theologie. Inzwischen, nach dem „linguistic turn“ in vielen Disziplinen, ist uns Melanchthons Sicht der Dinge wieder etwas näher gerückt, sogar in gewissen Bereichen der Naturwissenschaften. Seine Auffassung von Wissenschaft als Sprachhandlung hat Melanchthon nicht nur in programmatischen Reden dargelegt, sondern auch in rhetorischen und logischen Lehrbüchern umgesetzt, die, immer wieder verbessert, außerordentlich erfolgreich waren: *De Rhetorica* (1519); *Elementorum rhetorices libri duo* (1531; 1553); die Logik unter dem Titel *Dialektik* (*Compendiaria dialectices ratio*, 1520; *Dialectices libri quattuor*, 1528; *Erotemata dialectices*, 1547).

Nach dem Speyerer Reichstag 1526 fiel Melanchthon die Aufgabe zu, für die evangelischen Stände das Bildungswesen zu reformieren; das bedeutete die erneute Beschäftigung mit den überlieferten *Realdisziplinen*. Sie begann mit der Ethik und der Politik, gefolgt in den frühen dreißiger Jahren von der Physik und von der Psychologie, die mit Aristoteles als Teil der Physik betrachtet wird. Wie seine Lehrbücher für die Instrumentaldisziplinen der Rhetorik und der Logik zunehmend, so votieren auch seine Lehrbücher zur Ethik, zur Psychologie und zur Physik entschieden für Aristoteles. Die *Oratio de philosophia* von 1536, die Rede über Aristoteles von 1537 sagen das in aller Deutlichkeit, und selbst die Rede über (den weiterhin geschätzten) Platon aus dem Jahr 1538 wird zum Lob des Aristoteles.

An eben seinem „Aristotelismus“ hängt es, daß Melanchthon in der Wissenschaftsgeschichte der späteren Neuzeit eher gering geschätzt –

heute muß man freilich sagen: unterschätzt wurde⁷. Melanchthon galt lange als Begründer einer neuen aristotelischen Scholastik und wurde mit all den pejorativen Epitheta behängt, die in der dieser Scholastik zukamen: autoritätshörig statt selbstdenkend, überlieferungsgläubig statt sachorientiert, büchergelehrt statt weltwissend, kurz: noch dem Mittelalter zugehörig. Allerdings hat noch die aufklärerische Philosophiegeschichte Humanismus und Reformation als Wiederherstellung auch der philosophischen Studien geschätzt, und hat speziell Melanchthon dafür gelobt. Dies deshalb, weil er wieder aus den Quellen geschöpft, die darin überlieferten Lehrmeinungen jedoch nicht wegen ihrer Autorität, sondern wegen ihrer Wahrheit sich angeeignet habe. Melanchthon wurde m.a.W. als *Eklektiker* charakterisiert. Das ist richtig, jedenfalls im damaligen, positiven Sinn der Wortes – eines Wissenschaftlers, der möglichst unbefangen die vorliegenden Meinungen erhebt und darstellt, aus ihnen aber lernt und übernimmt, was ihm in unabhängigem Urteil richtig und gut scheint. Zwar hat sich Melanchthon gelegentlich als *homo peripateticus* bezeichnet; tatsächlich macht er bewußt einen eklektischen Gebrauch auch von Aristoteles.

Ohnedies mußte Aristoteles in wichtigen Punkten korrigiert werden, um mit dem christlichen Schöpfungsglauben verträglich zu sein; und ohnehin ist der Stoiker Cicero inzwischen eine ebenso wichtige Instanz für Rhetorik und Ethik. Für die Rezeption der so weitgehend ausgearbeiteten Philosophie Aristoteles' votiert Melanchthon aus Gründen, die er im Widmungsbrief seiner Ethik-Ausgabe von 1550 so zusammenfaßt: Die aristotelische Philosophie ist die wahre, sie ist die wissenschaftlich brauchbarste, und sie ist der Kirche am nützlichsten. Dabei ist „wahr“ insofern ein relativer Begriff, als keine einzige menschliche Philosophie nur wahr ist oder gar die ganze Wahrheit enthält; die aristotelische ist aber im Vergleich mit anderen *sectae* wahr, weil sie am klarsten wissenschaftliche Beweisführung verkörpert und weil sie sich in den Grenzen wissenschaftlicher Beweisführung hält, d.h. weil sie am wenigsten „sophistisch“ ist⁸. Die dabei leitenden Axiome sind letztinstanzlich na-

7 Den Einsatz einer anderen Sichtweise bildet das klassische Werk des (später als Pädagoge berühmten) Peter Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

8 *Ethicae doctrinae elementa*, Epist. dedic.(1550): CR VII, col. 684-688.

türlich die Wahrheits- und Geltungsansprüche des Christentums⁹. Melanchthons Eklektizismus dient also einerseits der kontrollierten Flexibilität von Wissenschaft, andererseits der unterscheidenden Zuordnung von Wissenschaft und Lebenswelt; seinerzeit der des Christentums.

II.

Die erste Realdisziplin, die Melanchton bearbeitet und neu gestaltet hat, ist die *Ethik*, genauer gesagt, die Verknüpfung von Ethik und Geschichte. Die „Beschreibung der Tugenden“ dient der persönlichen Lebensführung und öffentlich der Staatskunst, indem sie die Studierenden besser mache, weil sie „deren Gemüt von der Barbarei zur Humanität führt“¹⁰. Ein schönes Ziel für alle Kulturwissenschaften bis heute!

Aus Editionen und Kommentaren zur philosophischen Ethik (1529) des Aristoteles und zu dessen Politik (1530) sowie zu der Ciceros (seit 1527) wächst Melanchthons eigene Ethik heraus. In ihr bleiben die Bücher I-V der Nikomachischen Ethik zwar das Vorbild, sie wird Aristoteles gegenüber aber auch zunehmend selbständig (*Philosophiae moralis epitome* 1538, erweitert 1540, 1546, 1550 und nochmals 1552 u.d.T. *Ethicae doctrinae elementa*, zusammen mit dem Kommentar des 5. Buch der Nikomachischen Ethik über die Gerechtigkeit). Das Lob für die aristotelische Ethik gründet sich darin, daß sie eine durchaus weltliche Ethik darstellt, die sich gleichwohl gut mit den Implikationen einer christlichen Anthropologie verträgt. Das ist der Fall vor allem in der Bestimmung der Tugend: Formal ist sie *mediocritas*, das Mittelmaß zwischen den affektiven Extremen, material ist sie ein durch Unterricht und Übung erworbenes Können, ein *habitus*, der „den Willen dazu bestimmt, der rechten Vernunft zu gehorchen“¹¹. Das Lob des Aristoteles' schließt allerdings keineswegs Korrekturen im platonischen und ciceronianschen Sinne aus, vor allem hinsichtlich des Begriff des Gerechtigkeit. *Iustitia*, universal genommen, ist deshalb eine Tugend, weil ihr Gehor-

9 Insofern darf man in der Tat von einer „theologischen Philosophie“ Melanchthons sprechen wie Günter Frank: *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons*. Leipzig 1995 (Erfurter theologische Studien, 67).

10 „... animos discentium a barbarie ad humanitatem traducit“. In *Ethicam Aristotelis commentarius*, Praef. (1529): CR XVI, col. 3.

11 „... habitus, qui inclinatur voluntatem ad oboediendum rectae rationi“, *Philosophiae moralis epitome* (1546): Studienausgabe III, S. 174.

sam gegen das Urteil der rechten Vernunft sich zugleich an die von Gott eingerichtete Ordnung der Dinge hält.

In seiner Überzeugung von der objektiven Begründung subjektiver Ordnungsleistungen unterstellt Melanchthons Ethik mit der stoischen Philosophie eine Instanz dieser Begründung im Menschen: die *notiones communes*, die angeborene Präsenz des sittlichen „Naturgesetzes“ im Menschen. Dies besagt, daß die allgemeinsten Grundsätze guten Handelns der menschlichen Vernunft immer und als solcher einleuchten, so daß jede Ethik darauf rekurrieren kann; also z.B. die „Goldene Regel“, die naturrechtlichen Grundsätze „Jedem das Seine“, „Niemand darf beschädigt werden“, „Alles ist gemeinsam zu gebrauchen“ oder auch *Deus colendus*. Dieser Rekurs verbindet zugleich die weltliche Ethik mit der christlichen Anthropologie, die z.B. mit Römer 2,14f ihrerseits unterstellt, daß alle Menschen in ihren Herzen das Gesetz Gottes geschrieben haben, bezeugt vom anklagenden oder entschuldigenden Gewissen. Dies ist der Punkt, an dem Melanchthon die praktische Seite seiner Auffassung des Zusammenhangs von Wissen und Glauben darstellt. Daher spielt diese Begründung der Ethik eine wichtige Rolle auch in der dogmatischen Theologie, und zwar von Anfang an¹². Denn in der Ethik geht es Melanchthon durchweg um die Verantwortlichkeit für die eigene Lebensführung im Horizont der göttlich gesetzten Ordnung der Dinge und ihrer Lenkung in der Geschichte.

Bei Melanchthon ist daher das in allen Humanisten lebendige Interesse an der Geschichte und die Überzeugung, daß die Geschichte die Lehrmeisterin des Lebens sei – *historia vitae magistra* – besonders stark ausgeprägt. Melanchthon hat sein historiographische Karriere als Korrektor der Naucler'schen Weltchronik begonnen; er hat die Chronik des Schwaben Johannes Carion (Negelin) in Ordnung gebracht und ihr zum Erfolg verholfen (1532), und er hat schließlich selber eine solche Chronik verfaßt (1558/1560, von Caspar Peucer vollendet 1566). Vor allem gebrauchte und erklärte Melanchthon unentwegt historische Exempla, in politischer Absicht für die Regenten, aber auch in ethischer Absicht für jedermann zur Belehrung und Warnung. Seine Auffassung der menschlichen Dinge und Verhältnisse ist eine *weisheitliche*: Tugend wird belohnt, Laster werden bestraft. Das Theodizeeproblem, wie es schon Hiob

12 Beginnend mit den *Loci communes* (1521), *De lege*: Studienausgabe II/1, S. 40ff.; deutsch bei Hans-Rüdiger Schwab (Anm. 1), S. 55ff., zweisprachig bei Horst Georg Pöhlmann: Philipp Melanchthon, *Loci communes*. Lat.-dt., 2.Auf. Gütersloh 1997.

gegen seine weisheitlich argumentierenden Freunde als ausweglos empfand, liegt Melanchthon ganz fern; jedenfalls mißbilligt er den stoischen Fatalismus stets sehr scharf und vertraut anscheinend unbeirrbar der Providenz eines gesetzgebenden, daher letztendlich menschenfreundlichen Gottes. Diese weisheitliche Sicht auf den Alltag wird freilich überlagert durch die apokalyptische Sicht auf das Ganze der Geschichte. Melanchthon nimmt, wie viele seiner Zeitgenossen an, daß die vierte Weltmonarchie, die in der Nachfolge Roms vom Heiligen Römischen Reich deutscher Nation verkörpert wird, zuende geht. Das Ende der Welt ist also nahe. Wie Martin Luther oder auch wie Michael Stifel hat Melanchthon gelegentlich Berechnungen der Endzeit angestellt – der türkische „Antichrist“ stand im Jahr 1529 bereits vor Wien.

Die Ausübung dieser sittlichen Verantwortung im geschichtlichen Leben hat zwei Voraussetzungen. Die anthropologische Voraussetzung ist die Freiheit des menschlichen Willens; sie wird in der Psychologie begründet, von der sogleich die Rede sein wird. Die kosmologische Voraussetzung ist die der möglichen Kontingenz von Ereignissen in der Welt. Sie wird begrifflich in der Dialektik eingeholt, wo Kontingenz mit Aristoteles als Gegensatz zugleich zum Notwendigen und zum Unmöglichen erklärt wird; und in der Physik, wo Melanchthon das deterministische Verständnis der Ursache-Wirkung-Ketten in der Welt, also das stoische Fatum widerlegt, ohne doch die epikuräische These des blinden Zufalls von allem zu riskieren; hiervon später.

III.

Die zweite Wissenschaft, die Melanchthon selbst, wiederum in der Absicht der unterscheidenden Verknüpfung von Glauben und Wissen, bearbeitet hat, ist die *Psychologie*. Zeitlich liegt diese Ausarbeitung zwischen der Ethik und der Physik, und tatsächlich sieht Melanchthon die Psychologie in aristotelischer Tradition als Teil der Physik an, d.h. der Behandlung der zusammengesetzten Körper zugeordnet. Doch handelt es sich im *Commentarius de anima* von 1540 (in neuer Fassung: *Liber de anima*, 1553), der ersten Psychologie in Deutschland seit Albert dem Großen, um viel mehr als eine Paraphrase des Seelentraktats des Aristoteles. Es ist eine vollständige und durchaus eigenartige Anthropologie, die in wichtigen Aufstellungen von der aristotelischen Psychologie denn auch abweicht.

Die Abweichungen von Aristoteles sind motiviert vor allem durch die Verknüpfung der christlichen Auferstehungshoffnung mit der Unsterblichkeit der individuellen Seele und der Annahme eingeborener theoretischer und praktischer Ideen. So betont Melanchthon gegenüber der aristotelischen Dreigliederung (*anima vegetativa, sensitiva, rationalis*) die Einheit der Seele. Verglichen mit der aristotelischen Vorstellung, die Seele sei die Entelechie eines natürlichen lebenden Körpers, diesem also koexistent, verglichen aber auch mit der theologischen, an der Relationalität menschlicher Existenz orientierten Anthropologie Luthers¹³, bemüht sich Melanchthon viel stärker, die seinsmäßige Besonderheit der immateriellen, gottebenbildlichen Seelensubstanz herauszustellen; mit subjektiv gewiß gutem Gewissen, da er das pseudoaristotelische *thyraten* mit dem von Gott eingeblasenen Lebensodem gleichsetzt und sich offenbarungstheologisch, von der Erneuerung des Bildes Gottes in Jesus Christus, bestätigt sieht. Immerhin hat die spätere Schulphilosophie im Bereich des Luthertums nicht die hierzu passende kreatianische, sondern die traduzianische Theorie der Seelentstehung favorisiert, der zufolge die individuelle Seele in der Zeugung an das Kind weitergegeben wird.

Auch andere Elemente der aristotelischen Psychologie (tätige und leidende Vernunft, theoretisches und praktisches Denken) werden von Melanchthon um der Gottesbeziehung des Menschen willen alteriert. Das gilt nicht zuletzt für die Erkenntnistheorie, wo er wie alle Aristoteliker sagt, daß nichts im Verstande sei, was nicht vorher in den Sinnen war; aber hiervon die eingeborenen Ideen ausnimmt, die er, wie gesagt, mit der stoischen Anthropologie teilt. Das ist verständlich angesichts der elementaren Bedeutung, die die natürliche Gotteserkenntnis für Melanchthon hat; es legt ihn jedoch auf eine erkenntnistheoretisch recht naiven Realismus fest. Wiederum war es die spätere Wittenberger Philosophie, die das mit einer neuen Erkenntnistheorie unter dem Titel „Gnostologie“ und „Noologie“ energisch, freilich nach wie vor realistisch, korrigiert hat¹⁴.

13 Das wichtigste Werk hierzu stammt von einem Erlanger, Wilfried Joest: *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen 1967; Luthers *Disputatio de homine* (1536) und ihr historischer Kontext ist weitläufig analysiert worden von Gerhard Ebeling: *Lutherstudien II*. 3 Bde., Tübingen 1977-1985.

14 Vgl. Walter Sparn: *Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien*. Handbuch der Philosophie V,2 (17. Jahrhundert). Basel 1998 (im Druck).

Nicht weniger kennzeichnend für Melanchthon ist aber auch die enge Beziehung zur *Medizin*. Die Werke des Galenos, der für das 16. Jahrhundert größten medizinischen Autorität der Antike, hatte Melanchthon 1538 selbst herausgegeben, und von Galen übernimmt er nun die Lehre von den Säften (*humores*) und von den Lebensgeistern (*spiritus vitales*) sowie die dazu gehörige Klassifikation der vier Temperamente. Vermittelt durch seine Medizinerfreunde, besonders Jakob Millich in Wittenberg und Leonhard Fuchs aus Tübingen (auch sein Schwiegersohn Caspar Peucer war Mediziner) arbeitete Melanchthon in der zweiten Auflage auch die zeitgenössische, viel genauere Anatomie Andreas Vesalius' ein. Ohne daß es ein Widerspruch zu dieser exakten Anatomie wäre, sind in erstaunlichem Umfang auch hermetische Vorstellungen rezipiert, wie sie in dieser Zeit besonders bei Paracelsus an die Oberfläche traten: die Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos, d.h. die sympathetische Korrespondenz der physiologischen Vorgänge im Menschen und des magischen Kräftespiels in der Natur bis hin zu den Gestirnen. Lange Zeit hat man das hermetisch-alchymische Denken des 16. und 17. Jahrhunderts als irrationalen, magischen Mystizismus abgetan; inzwischen weiß man, daß es ein konstitutiver Faktor der entstehenden neuzeitlichen Naturwissenschaft war, insbesondere in ihrem aktiven Impetus, auf die Natur experimentell zuzugreifen.

Für Melanchthon stand naturgemäß nicht die medizinische Praxis im Vordergrund, sondern das Naturwissen in seiner kulturell orientierenden Funktion. Eine solche, Wissen und Glauben wiederum verknüpfende Orientierung erblickte Melanchthon im besonderen in der Begründung der menschlichen *Willensfreiheit*. Auch wenn der reformatorische Theologe Melanchthon der Rechtfertigungslehre und ihrem „allein aus Gnade“ keinesfalls untreu geworden ist, so hat doch der humanistische Pädagoge Melanchthon alles daran gesetzt zu zeigen, daß sittliche Tugend menschlich möglich ist, auch wenn diese Möglichkeit nur im beständigen Kampf gegen die Sünde verwirklicht werden kann, d.h. gegen die Verdunkelung des göttlichen Lichts im Menschen und gegen die Schwachheit des Willens zum Guten.

Der Ort dieses Nachweises ist die psychologische Affektenlehre. Ihr zufolge entstehen die *appetitus voluntarii* unter der Mitwirkung des Verstandes, und sie können sich den angeborenen sittlichen Normen unterwerfen, weil sie ihrer Natur nach Vollzieher dieser Normen sind. Die „politische“ Einflußnahme des menschlichen Geistes auf das Herz, den

rechten Gründen des Verstandes und dem gut geleiteten Willen zuzustimmen, ergänzt um die „despotische“ Einflußnahme auf die äußeren Gliedmaßen: Diese Harmonisierung bringt tugendhaftes Verhalten hervor. Eine solche Argumentation ist reformatorisch in Ordnung, sofern dabei vom äußeren Verhalten die Rede ist, von den *mores vitae civilis*. Freilich betont Melanchthon, anders akzentuierend als andere Reformatoren, vor allem den pädagogischen und weniger den prohibitiven Charakter des göttlichen Gesetzes. Problematisch wurde daher der sogenannte „Synergismus“ Melanchthons, die Beschreibung der Erfahrung der Rechtfertigung oder Bekehrung als Zusammenwirken von *drei* (statt bloß zweier) Ursachen, dem Wort Gottes, dem Heiligen Geist und dem zustimmenden menschlichen Willen. Diese Lehrbildung führte später, in den 50er und 60er Jahren, zu schwersten Konflikten, die durch die Konkordienformel von 1577 eher ausgeschieden als beigelegt wurden. Seit Werner Elert und Paul Althaus, den Erlanger Vertretern der Luther-Renaissance unseres Jahrhunderts, werden die psychologische und die kategoriale Dimension der Rechtfertigungslehre jedoch als verschieden ansetzende, daher zwar sorgfältig zu unterscheidende, aber nicht kontradiktorische Beschreibungen desselben Vorgangs angesehen¹⁵.

Neben dieser besonderen Thematik verfolgt Melanchthons Psychologie auch ein allgemeines, ein „physikotheologisches“ Interesse, wie man es seit dem 17. Jahrhundert nannte. Es handelt sich um die Wahrnehmung der menschlichen Natur als Schöpfung, um die Bejahung des Menschseins und seine Selbstvergewisserung als von Gott eingerichtete und verbürgte Lebensform. Das ist in *De anima* an vielen Stellen offensichtlich. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von Anatomie, Physiologie, Ethik und Geschichte, von Psychologie und Theologie in einer der fast zwanzig Reden zu medizinischen Themen, die Melanchthon verfaßt hat, über das menschliche Herz, in der *Oratio de partibus et motibus cordis* von 1550, die so kurzweilig wie lehrreich zu lesen ist¹⁶.

15 Werner Elert: *Morphologie des Luthertums*. Bd. 1, München 1931, S. 15ff.; Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh 1962, S. 48ff.

16 Deutscher Text bei Hans-Rüdiger Schwab (Anm. 1), S. 239-249; ein hierher gehöriger Auszug aus *De Anima* ebd., S. 249-254.

IV.

Ursprünglich empfand Melanchthon eine starke Abneigung gegen die „frostige“ Physik des Aristoteles, was allerdings den arabischen Aristoteles und seine scholastischen, zumal skotistischen („tartaretischen“) Nachfolger traf. Im Gefolge des Rückgangs auf den griechische Überlieferung Galens in der 30er Jahren hat er sich aber mit dem „wahren“ Aristoteles angefreundet und die *Physik* als dritte Realdisziplin ausgearbeitet, auch sie in der verknüpfenden Unterscheidung von Wissen und Glauben, d.h. im Interesse an den im körperlichen Leben wirksamen geistigen Kräften der Schöpfung. Die *Initia doctrinae physicae* von 1549, verfaßt zusammen mit seinem Schüler Paul Eber und ebenfalls auf Jahrzehnte hin ein äußerst erfolgreiches Lehrbuch, stellen eine themenorientierte Wiedergabe der acht Bücher der Physik Aristoteles' dar und integrieren die übrigen naturwissenschaftlichen Schriften des Stagiriten (*De generatione, De meteoris; De caelo*). Aus methodischen oder empirischen Gründen werden aber auch die Astronomie des Ptolemäus, die physikalischen Befunde Galens oder Theophrasts oder die neueren Mediziner berücksichtigt.

Allerdings setzt Melanchthons Physik anders als Aristoteles mit der *Astronomie* ein, d.h. mit Ausführungen über den Baumeister der Natur und über die himmlischen Welten; doch ganz aristotelisch steigt er von den Wirkungen und Zeichen zu den Ursachen, schließlich zur göttlichen *causa prima* auf. Von Aristoteles weicht Melanchthon überall da ab, wo jener die Immanenz der Korrelation von bewegter Natur und Erstem Beweger festhält oder keinen Grund für die Annahme einer transzendenten Instanz erkennen mag. So wird, wie längst selbstverständlich, das Axiom „aus nichts entsteht nichts“ und die These von der Ewigkeit der Welt abgelehnt aufgrund autoritativer Offenbarung des Gegenteils, der Schöpfung der Welt, ihres Raumes und ihrer Zeit aus Nichts. Diese Relativierung der Rahmenbedingung ändert aber nichts am wissenschaftlichen Konzept der eigentlichen Physik, der „Lehre von den Prinzipien und den in der Welt wirkenden Ursachen, von der Natur der Körper im ganzen und ihren allgemeinen Eigenschaften, von Bewegung und Ruhe, Raum und Zeit“¹⁷.

17 *Initia doctrinae physicae*: Corpus Reformatorum XIII, p. 291.

Diese Physik scheint Melanchthon nicht nur mit der biblischen Offenbarung übereinzustimmen, sondern auch mit den angeborenen *notiones communes*, etwa mit den mathematischen Grundbegriffen und insbesondere wieder mit der Vorstellung eines göttlichen Welturhebers. Das ist die Formulierung der Überzeugung, daß den menschlichen Geist, die äußere Natur und Gott ein und dieselbe Rationalität verbindet; sie begründet das Welt- und das Wissenschaftsvertrauen gleichermaßen. Diese Überzeugung reicht tief in den Glauben hinab und wird von ihm wiederum gestärkt. Daher versäumt Melanchthon nie, die Betrachtung der kunstvollen, wunderbaren Ordnung der *machina mundi* affektiv zu wenden und deren Bezeugung eines vernünftigen Urhebers zu lesen als Lob des weisen Schöpfers, durch dessen Ratschluß sie eingerichtet sei, regiert und erhalten werde – so wie es die offenbarte Lehre noch deutlicher sage.

Was dieses „deutlicher“ innerhalb der Physik meint, tritt beispielsweise in der Behandlung der Ursachenlehre zutage. Melanchthon lobt, daß Aristoteles den *regressus in infinitum* als unvernünftig verworfen habe, relativiert aber die Annahme einer autarken Teleologie in den Naturprozessen zugunsten der Setzung dieser Teleologie durch eine *mens architectrix* – beides aus demselben Grund, eben dem christlichen Glauben an die Güte eines Schöpfers, der uns Menschen in seiner Schöpfung als ihrem Haus beheimatet hat. Dieser Hintergrund bedeutet eine Veränderung auch des wissenschaftlichen Blicks auf das Welthaus: Während die antike Physik und Kosmologie die Naturprozesse nicht eigentlich diachron, sondern in ihrer regelmäßigen Wiederholung beachtet, kommt die Welt nun, angestoßen von Glauben an die göttliche Providenz, in ihrer zeitlichen Verlaufsform in den Blick. So ist es fast ein wenig paradox, wenn Melanchthon die christliche Akzeptanz des Aristoteles nicht nur mit dessen Ablehnung des Polytheismus und seiner Annahme der Unsterblichkeit der Vernunftseele begründet, sondern auch mit seinem Glauben an die *Vorsehung*. Luther hatte freilich eben wegen der Fehlers der Providenzlehre bei Aristoteles den Cicero höhergeschätzt; und auch spätere Kritiker der Annahme des göttlichen *lumen naturale* in der Vernunft wiesen stets darauf hin, daß die heidnischen Philosophen nichts von einer Vorsehung Gottes gewußt hätten. Das hat aber den Erfolg der melanchthonischen Verbindung von wissenschaftlicher Methode und humanem Interesse aufs ganze nicht behindert.

Melanchthons *Physikotheologie* entkleidet die aristotelische Physik ihrer diesseitigen Selbstgenügsamkeit und integriert sie in eine religiöse, wenn man so will: in eine anthropozentrische Deutung der Welt. Wofür die Physik aus wahren Prinzipien und Erfahrung aufgebaut wird, ist eine solche Integration in Melanchthons Augen der menschlichen Vernunft zweifelsfrei möglich, ja ist eigentlich für jeden Verständigen unabweislich. Die wissenschaftliche Bedeutung dieser Physikotheologie läßt sich in der Tat nicht von vornherein eindeutig angeben, gar ohne weiteres negativ qualifizieren. Immerhin hat die Physikotheologie in der Folgezeit, beim Lesen im „Buch der Natur“ bald ausgerüstet mit Fernrohr oder Mikroskop, einen gewaltigen Aufschwung genommen; so bezeichnete Johann Kepler sich, den Naturforscher, als „Priester“ am Tempel der Schöpfung. Unter dem neuen Namen „Physikotheologie“ sind bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts im protestantischen Europa dann mindestens 1.000 Bücher gedruckt worden; unter den Autoren finden sich keine Geringeren als der Physiker Isaac Newton, der Mediziner Albrecht von Haller oder der Mathematiker Leonhard Euler¹⁸. Später allerdings geriet jegliche Physikotheologie in schlechtesten Ruf, weil man eine Beeinträchtigung der Wissenschaftlichkeit durch das humane Interesse befürchtete – zurecht vielleicht auch, wo dieses Interesse von der christlichen Apologetik vereinnahmt wurde. Allerdings hat die abstrakte Disjunktion von Wissenschaft und Religion ihrerseits dazu verleitet, die Wissenschaften zu verweltanschaulichen und als Orientierungsinstanzen aufzuputzen oder aber sie, als angeblich neutral, für beliebige humane oder auch inhumane Interessen zu instrumentalisieren. Inzwischen ist einerseits klar, daß Wissenschaft und Weltanschauung so schlicht nun einmal nicht zu trennen sind, andererseits, daß ein wissenschaftliches Weltbild noch gar nichts über das Recht oder Unrecht von, sagen wir, Psalm 19 besagt.

Aber kehren wir noch einmal zu Melanchthon zurück. Für den ihm möglichen physikotheologischen Zusammenhang von Wissenschaft und christlichem Glauben möchte ich abschließend zwei auch heute noch bedenkenswerte Tatbestände anführen, einen unbekanntem, und einen fast allzu bekannten.

18 Kurz informiert hierüber Walter Sparn: Art. Physikotheologie, Evangelisches Kirchenlexikon (EKL) Bd. 3 (1992), Sp. 1211-1215.

V.

Kaum bekannt ist, daß Melanchthons Physik die Erweiterung der zeitgenössisch entstehenden mathematischen *Geographie* (Rainer Gemma Frisius: schiefwinklige Geländetriangulation 1533; Schüler Gerhard Mercator: erste generell winkeltreue Weltkarte 1569) um die Physiogeographie und um die heute sog. Kulturgeographie angestoßen hat. Sein Schüler und Schwiegersohn Caspar Peucer hat Melanchthons Physik in diesem Sinne ergänzt (*De dimensione terrae*, 1550). Das Motiv ist eindeutig die physikotheologische Überzeugung, daß Gott nicht nur der Schöpfer, sondern auch der providentielle Lenker der Welt, d.h. der Geschichte sei, der mithin das für die gute Lebensführung der Menschen Notwendige und Günstige bereitstellt. Allerdings erwies sich dieses Motiv als ambivalent. Es konnte sowohl konservativ wirken und den Wissenszuwachs dem status quo zukommen lassen; es konnte aber auch emanzipativ wirken, indem es den Wissenszuwachs als solchen der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und seiner Herrschaft über die Natur gutschrieb. Letzteres war der Fall seit dem beginnenden 17. Jahrhundert, wofür ich Francis Bacon in Erinnerung rufen und die Geographie Bartholomäus Keckermanns (*Systema geographicum*, 1610) wenigstens genannt haben möchte¹⁹.

Viel bekannter als dieser Zusammenhang ist die Negativqualifizierung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bei Melanchthon wegen seiner Stellungnahme zur neuen *Kosmologie* des Kopernikus. Schon in einem (noch lange ungedruckten) Brief von 1541 hat sich Melanchthon, ähnlich wie Luther in einem Tischgespräch, geärgert über den sarmatischen Sternforscher, der die Erde bewege und die Sonne anhalte – ebenso unsinnig wie schon in der Alten Welt die These des Aristarch von Samos, wie Melanchthon dann in seiner Physik 1549 sagt, also nachdem 1543 Kopernikus' *De revolutionibus orbium coelestium* in Nürnberg erschienen war, versehen mit einer anonymen Vorrede des Lorenzer Pfarrers Andreas Osiander, der die Lehren des Kopernikus als mögliche „Hypothesen“ charakterisierte. So hat sich die Meinung gebildet, die protestantischen Hochschulen seien kosmologisch dem Mittelal-

19 Vgl. Manfred Büttner: Die Geographia generalis vor Varenius. Geographisches Weltbild und Providentiallehre. Wiesbaden 1973; neuestens meine frühere Bayreuther Kollegin Uta Lindgren: Die Bedeutung Philipp Melanchthons für die Entwicklung einer naturwissenschaftlichen Geographie, in: Gerhard Mercator und sein Zeit, Duisburg 1996, S. 1-12.

ter verhaftet geblieben und hätten die „kopernikanische Wende“ nicht mitvollzogen²⁰.

Das ist jedoch eine ideenpolitische Legende. Schon die erste Publikation des heliozentrischen Modells wurde von Schülern Melanchthons auf den Weg gebracht, vor allem von Joachim Rheticus, der darob nicht getadelt wurde; er war ja von Melanchthon selbst zu Kopernikus geschickt worden. Auch die „Prutenischen Tafeln“ von Erasmus Reinhold, die „zu Ehren des hochberühmten Copernicus“ 1551 gedruckt wurden, hat Melanchthon nachhaltig gefördert. Und auch in der Folgezeit ist der Kopernikanismus keineswegs totgeschwiegen worden. Dafür nenne ich nicht ohne Stolz Johannes Praetorius und seine Schüler in Altdorf und Michael Maestlin, der Lehrer Johannes Keplers, in Tübingen. Auch Maestlin war freilich wie Osiander der Meinung, das kopernikanische System eigne sich nicht für Anfänger, da es eine auf ihre Weise komplizierte und nicht demonstrierbare „Hypothese“ sei. Und hier liegt das Körnchen Wahrheit jener Legende.

Melanchthon, der übrigens in der zweiten Ausgabe seiner Physik (1550) alle geringschätzigen Bemerkungen über Kopernikus und sein Anhänger löschte, hatte vor allem Sorge, die öffentliche, die Gelehrtenrepublik verlassende Werbung für die Heliozentrik könnte diese, statt für eine nützliche Annahme, für eine axiomatische Wahrheit ausgeben und dann allerdings mit den biblischen Hinweisen auf die Bewegung der Sonne und den Stillstand der Erde (Jos 19,12f, Pred 1,4; Ps 93) in Kollision geraten. Für Melanchthon selbst ist noch klar, daß auch in einer solchen Frage die Heilige Schrift die letztinstanzliche Antwort gibt; und so hält er es weiter mit Aristoteles und Ptolemaios. Aber er monopolisiert auch diese Autoritäten nicht: Zwar fordert er, die Lehre des Kopernikus aus dem ersten Unterricht herauszuhalten zugunsten der Alten, aber im weiteren Studium solle auch die neue Lehre zur Kenntnis genommen und angewandt werden.

Eine faire Beurteilung Melanchthons muß berücksichtigen, daß das kopernikanische Modell mit seinen Kreisbahnen seinerzeit tatsächlich nur eine mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese war und erst im 17. Jahrhundert in der Fixsternparallaxe eine empirische Bestätigung

20 Gerade im Blick auf Osianders Vorrede und mit Aplomb für die These von der selbstbeschafften Legitimität der Neuzeit vorgetragen von Hans Blumenberg: Die kopernikanische Wende. Frankfurt 1965, bes. S. 41ff.

erfuhr; ferner, daß die kopernikanische Umstellung des Menschen von der Mitte des Welthauses an seinen Rand ein ganz ungeheuerlicher, kaum vorstellbarer Vorgang war. Zwar hat die Reformation ihrerseits vergleichbare Zumutungen erhoben, so die Lösung des Individuums aus der Verantwortlichkeit der Kirche für sein Heil, oder die Aufhebung der absoluten Örter in der Welt zugunsten einer sakramentalen Realpräsenz Christi. Aber die unterscheidende Koordination des Geistlichen und des Weltlichen, wie sie Melanchthons Wissenschaftskonzept verkörpert, hat zwar gewaltige religiöse Veränderungen erlaubt, hat jedoch die geradlinige Übertragung in eine neue Weltanschauung eher erschwert. Der Pädagoge Melanchthon war hierin besonders ängstlich, und die seitherigen Erfahrungen mit der weltanschaulichen Generalisierung religiöser Überzeugungen oder der Lösung von Weltanschauung aus der religiösen Praxis dürfte fast eher für als gegen ihn sprechen.

Konservativ erscheint Melanchthon heute auch mit einem weiteren Votum, das ich erwähnen möchte, weil es seinerzeit eher progressiv war. Es handelt sich um seine ausrückliche und praktische Befürwortung der Verknüpfung von Astronomie und *Astrologie*. Melanchthon hat öfter Horoskope gestellt, etwa für seine Kinder, obwohl Luther es belächelte und meinte, Philippus treibe Astrologie, so wie er, Luther, einen starken Trunk Bier nehme, wenn er schwere Gedanken habe. Selbstverständlich lehnte auch Melanchthon die antike, von Aristoteles geteilte Auffassung, die Gestirne seien lebende Wesen, ab zugunsten ihrer biblischen Beschreibung als am Himmel befestigter Lampen. Nichtsdestoweniger war er, wie die neuplatonisch-hermetisch inspirierten Naturwissenschaftler seiner Zeit, fest davon überzeugt, daß die kosmischen Kräfte auch auf den Menschen Einfluß haben; ebenso, daß kosmische Ereignisse, wie das Erscheinen eines Kometen oder einer Mondfinsternis, etwas besagen und bedeuten, d.h. zwar nicht „Ursachen“, aber doch „Zeichen“ sind, auf die der Mensch sich einen Reim machen sollte, einen des Glücks oder, leider meistens, einen der Warnung vor weiterer Lässigkeit und fortgesetztem Laster. Diese Astrologie ist also physikotheologisch gezähmt: Jene Zeichen fordern gerade menschliches Verhalten und unterstellen die Möglichkeit, fatale Determination zu vermeiden. Denn, wie Melanchthon in einem Gedicht über die Mondfinsternis am 28. Oktober 1547 sagt: „Wenn aber auch die Gestirne uns Menschen

regieren, regiert doch / Über den Sternen der Gott, der kein Stoiker ist.“²¹

VI.

Worin besteht, wissenschaftsgeschichtlich gesehen, also die Bedeutung Melanchthons? Nimmt man die wissenschaftstheoretischen, -praktischen und -organisatorischen Leistungen zusammen, so kann man sagen: Melanchthon hat eine neue religiöse und eine neue wissenschaftliche Perspektive auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seiner Welt in ein plausibles Verhältnis gesetzt; plausibel wiederum sowohl unter christlich-religiösen als auch unter rational-weltlichen Gesichtspunkten. Seinerzeit überzeugend hat er die Unterscheidung von Glauben und Wissen in beiden unterschiedenen Seiten erklären und handhaben können. Er zog sich nicht auf eine verhältnislose Trennung zurück, sondern verfocht in der Unterscheidung zugleich einen Zusammenhang: eine echte und handhabbare Unterscheidung von Glauben und Wissenschaft. Diese Leistung mag manchem vielleicht für selbstverständlich erscheinen; aber das gehört eben zur Erfolgsgeschichte Melanchthons. Man würdigt sie historisch erst richtig, wenn man die auch zeitgenössisch möglichen Alternativen in Betracht zieht.

Eine Alternative, deren Erfolg Melanchthon aufs ganze gesehen verhindert hat, war die These von der *duplex veritas*, die seinerzeit sowohl in wissenschaftlichem als auch in religiösem Interesse aufgestellt wurde. Für ersteres steht der radikal aristotelische Pietro Pomponazzi und seine These von der Sterblichkeit der Seele (1516) – auf protestantischer Seite brauchte die Gegenthese nicht, wie im fünften Lateranense (1513), als Glaubenswahrheit dogmatisiert zu werden. Und für die religiös motivierte Bestreitung der Einheit von Wahrheit steht kein Geringerer als Martin Luther, der noch in einer akademischen Disputation von 1537 die Meinung vertrat, die Menschwerdung Gottes sei, jedenfalls in den Grenzen irdischer Existenz, eine widervernünftige Wahrheit (entsprechend dem christologischen und sakramentalen *finitum capax infiniti*). Luther hat sich mit diesen Versuch, die allerdings spannungsreiche Dif-

21 De eclipsi lunae 28. Octobris anno 1547, bei Hans-Rüdiger Schwab (Anm. 1), S. 238f.

ferenz von Wissen und Glauben im Wissen selbst zu etablieren, nicht durchgesetzt – Melanchthon behielt die Oberhand²².

Eine andere Alternative zu Melanchthons Wissenschaftskonzept war die Verschmelzung von Glauben und Wissen in einer *philosophia Christiana*²³. Dieser Tendenz standen besonders spiritualistische Zeitgenossen Melanchthons nahe; sie wurde dann etwa von Petrus Ramus und seinen enzyklopädistischen, auch von Raimund Lullus beeinflussten Schülern verfolgt, jedoch auch und noch folgenreicher in der „Christosophie“ eines Jakob Böhme oder in der „Pansophie“ eines Johann Amos Comenius. In Isaac Newton, in Gottfried Wilhelm Leibniz und schließlich in G.W.F. Hegel hat dieser Versuch der Homogenisierung des religiösen und des rationalen Weltverhältnisses seine ganz großen Nachfolger gefunden – in heutiger, spätmoderner Sicht: seine nicht unproblematischen Nachfolger.

Seinerzeit ist Melanchthons Wissenschaftskonzept und die auf ihr beruhende Schul- und Universitätsreform auf weitestgehende Zustimmung gestoßen. Das zahlte sich aus in einer erstaunlichen Blüte der Wissenschaften in den evangelischen Ländern; sie wäre angesichts der faktischen Verbindung von religiöser Autorität und politischer Macht in der Frühen Neuzeit nicht erklärlich. Melanchthon ist sogar auf eine fast paradoxe Weise erfolgreich gewesen. Die endgültige Etablierung der evangelischen Verknüpfung von Glauben und Bildung in den Universitäten des ausgehenden 16. Jahrhunderts (und ihrer Neugründungen Helmstedt 1576, Altdorf, Straßburg, Gießen u.a.) hat zu einer Revision der artistischen Fakultät geführt, zu einem neuerlichen Schub an Verwissenschaftlichung: Es wurde die rhetorisch und kommunikativ orientierte Logik, die „Dialektik“, hintangestellt zugunsten der demonstrativen Logik der Zweiten Analytiken Aristoteles', und es wurde insbesondere die Metaphysik in Gestalt einer systematischen Ontologie wieder in die philosophischen Studien eingeführt und um die erwähnte Gnostologie bzw. Noologie ergänzt²⁴. Es handelt sich scheinbar um eben jene Metaphysik, die Luther so heftig bekämpft hatte und die auch Melanchthons Studienreform nicht wieder als eigene Disziplin aufgegriffen

22 Einzelheiten bei Walter Sparn: Doppelte Wahrheit? In: Zugänge zur Theologie, FS Wilfried Joest, hg. v. Friedrich Mildenerberger, Joachim Track. Göttingen 1979, S. 53-78.

23 Vgl. den Art. Philosophie, christliche, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 7 (1989), Sp. 886-898.

24 Hierzu vgl. Walter Sparn: Wiederkehr der Metaphysik. Stuttgart 1976.

hatte. Und obwohl diese Entwicklung nicht zuletzt den Abschied vom Humanismus des frühen 16. Jahrhunderts und den Übergang in die Epoche der Konfessionalität des Christentums (zugleich: ins Barockzeitalter) markiert, lag sie doch auch auf der reformatorischen Linie der unterscheidenden Verknüpfung von Glauben und Wissen, wie Melanchthon sie initiiert hatte.

Die heutige wissenschaftliche Bedeutung Melanchthon ist eigentümlich zweigeteilt, der neuzeitlichen Auseinanderentwicklung der „zwei Kulturen“ entsprechend. Die *historisch-hermeneutischen Wissenschaften* haben auf den von ihm gelegten Fundamenten im wesentlichen weitergebaut; wo man noch von der Humboldt'schen Universität sprechen kann, da ist auch der „Lehrer Deutschlands“ noch in gewisser Weise präsent. Anders verhält es sich weithin auf dem Feld der *Naturwissenschaften*. Die Zeiten der christlichen Physikotheologie sind längst vorbei, die erbauliche Naturbetrachtung ist aus der Wissenschaft ausgewandert in die fiktionalen Genera. Ausgewandert übrigens nicht nur aus den Naturwissenschaften, die sich einem positivistischen Wirklichkeitsverständnis verschrieben, sondern auch aus der evangelischen Theologie. Diese hat sich nach dem Geltungsschwund des Idealismus im ausgehenden 19. Jahrhundert ebenfalls auf Positivismus zurückgezogen, auf den der „Offenbarung“; sie hat daher das „Buch der Natur“ als religiös unleserlich oder sogar irreführend verabschiedet. Zum Glück haben wenigstens in den Gesangbüchern physikotheologische Lieder wie Paul Gerhards „Geh aus mein Herz und suche Freud...“ überlebt; inzwischen besinnt sich die hiesige Theologie wieder darauf, daß sie eine Kulturwissenschaft ist, die im Gegenüber zu den religionsanalytischen Disziplinen die Binnenperspektive des Christentums wissenschaftlich zu verantworten hat.

Die apologetischen Versuche unserer Zeit, den Blick des christlichen Glaubens und den der modernen Naturwissenschaften auf die Welt zu verknüpfen, haben daraus die Lehre gezogen, daß zwischen *Weltbild* und *Weltanschauung* unterschieden werden sollte. Diese Unterscheidung zwischen einem annäherungsweise deskriptiven Blick auf die Welt und einem unvermeidlich normativen Blick auf die Welt betrifft beide, die christliche Theologie und die religiös agnostische Wissenschaft. Wird sie berücksichtigt (was stets neu intendiert werden muß), so ist Verständigung über Gemeinsames und Unterscheidendes möglich, zum Beispiel über die Irreduzibilität der humanen Funktionen von

wissenschaftlichen Weltbildern einerseits, wertenden Weltanschauungen andererseits. Nimmt man noch dazu, daß auch im Bereich des Wissens die Zeit nicht nur der demonstrativ zwingenden metaphysischen Systeme und der alles vereinnahmenden Weltgeschichtsphilosophien vorüber ist, sondern auch die Zeit der materialistisch-monistischen Generaltheorien, daß vielmehr auch hier das Wissen hypothetisch bleibt, an soziale Kommunikation gebunden ist und seinen kulturhistorisch Voraussetzungsreichtum nie los wird – berücksichtigt man all dies, dann ist die Chance der unterscheidenden Verknüpfung von Glaube und Wissen zur Zeit so schlecht nicht.

Mit dem weltanschaulichen Pluralismus unserer späten Neuzeit würde sich der notorisch ordnungskonservative Melanchthon freilich nur schwer anfreunden; in unserer wissenschaftstheoretischen Situation würde sich der unbeirrbar bildungsfromme Melanchthon umso wohler fühlen. Wo ist unser Melanchthon?