

Vortrag beim Osiander-Symposium der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
am 18.2.1998

Gott haben – um Gottes W(w)illen. Rechtfertigung als Theosis bei Andreas Osiander

Sehr geehrter Herr Minister, sehr geehrter Herr Präsident, sehr geehrte Damen und Herren!

Wer Auskunft sucht über Andreas Osiander und seine Rechtfertigungslehre, muß gewissermaßen ‚Himmel und Hölle‘ durchqueren. Wo ist er zu finden? Fehlanzeige im akademischen ‚Himmel‘, bei einer Stichprobe unter Studierenden der Theologie: Keiner kannte seine Lehre, im ‚persönlichen Arbeitsspeicher‘ fürs Examen allenfalls ein historischer Begriff: Osiandrischer Streit. Ein Franke hatte gelesen: „Osiander – ein eitler Typ“. Die Osiandersche Buchhandlung in Tübingen? Durchaus bekannter, ein Kirchenmusiker verwechselt ihn mit seinem Sohn Lukas. Wo aber ist Andreas Osiander zu finden? Fehlanzeige im ‚Himmel‘. Ich fürchte Schlimmes. Und tatsächlich lautet die Antwort: In der Hölle. Beim Nürnberger Fasching, dem Schembartlauf, wurde er von seinen Mitbürgern in die ‚Hölle‘ gesteckt. Die ‚Hölle‘, das war der Name des letzten Wagens beim Umzug, in dem ausgestellt und am Schluß verbrannt wurde, was der Stadtbevölkerung in jedem Jahr besonders verabscheuungswürdig erschien: 1541 war das zusammen mit den üblichen Narren- und Teufelsfiguren eine Puppe mit schwarzem Bart – Osiander. Osiander hatte die allgemeine Absolution, die den vornehmen Nürnbergern gegenüber der strengen römisch-katholischen Bußdisziplin als lebensfreundliche reformatorische Errungenschaft erschien, abgelehnt. Dafür traf ihn der Volkszorn. Ab in die ‚Hölle‘ mit ihm!¹

Auf der Suche nach Auskunft über die Rechtfertigungslehre aber dürfen die systematischen Theologen auch die Hölle nicht scheuen. Sie sind bekanntlich die Leute, die unsere Fragen über ‚Gott und die Welt‘, über ‚Himmel und Hölle‘ aus dem christlichen Glauben heraus zu beantworten versuchen. Um allerdings *die* Fragen zu beantworten, die wirklich gestellt werden, stellen die Systematiker viele Antworten in Frage, derer man sicher zu sein glaubt, und stellen sie Fragen, von denen man nicht wußte, daß man sie hatte. Gelegentlich antworten sie auch: So könne man nicht fragen. Auf eine *tour d’horizon* wird es immer hinauslaufen. Wenn man sich dadurch aber nicht davon abhalten läßt, zu fragen, was man schon immer über Gott wissen wollte, aber sich bisher nie zu fragen traute, dann brauchen sie ihre Zeit zum Nachdenken und kommen daher tendenziell immer ein wenig zu spät. So ist es auch dem ‚Systematicus‘ Osiander ergangen: Als er seine Rechtfertigungslehre in ihrer entwickelten Form vorlegte, zu seiner Königsberger Zeit ab 1549, war Rechtfertigung für die von Wittenberg geprägte Theologenschaft klar definiert als Gottes gnädiges Urteil über den Sünder zu verstehen, in der Fachsprache: als Imputation, als Anrechnung des Glaubens

¹Zu den Ereignissen um den ‚Schembartlauf‘ 1541 vgl. GA 7, 358, Anm. 147. Als deren Folge wurde er vom Rat für die Zukunft verboten.

aufgrund der Verdienste Jesu Christi, während Osiander die göttliche Gerechtigkeit selbst suchte. Das führte zu Auseinandersetzungen. Als er hingegen 1520 in Nürnberg begann, als ein Reformator der ersten Stunde, da konnte er sich mit seinem Kampf gegen Rom in der ersten Reihe neben Luther sehen. Mit diesem Ansatz nehme ich in modifizierter Form Emanuel Hirschs berühmte (und umstrittene) These aus dem Jahre 1919 auf: „Im osiandrischen Streite führt die Schule Melanchthons den Kampf um die Alleinherrschaft ihrer Deutung des reformatorischen Evangeliums und geht zum Angriff vor gegen einen Mann, der Luthers Anregungen in anderm Sinne und mit andern wissenschaftlichen Hilfsmitteln verarbeitet hatte als sie selbst.“²

Mein Thema lautet: „Gott haben – um Gottes Willen. Rechtfertigung als Theosis bei Andreas Osiander“. Ich nehme damit die skeptische Frage moderner Protestanten auf: „Gott haben? – um Gottes willen!“ (kleingeschrieben) und beantworte sie mit einem osiandrischen Ausruf: um Gottes Willen, Wille großgeschrieben. Damit gehe ich über die Grenzen der Rechtschreibreform hinaus, um zu verdeutlichen, wie ich Osiander verstehe. Meine These lautet: In Osianders Werk liegt eine alternative reformatorische Rechtfertigungslehre vor, bestimmt durch die Identitätsperspektive einer Rechtfertigung durch ‚Gott selbst‘. Unter Anführung von 2Petr 1, 4 heißt es bei Osiander über die Gläubigen: Wir sind die, „qui aliquando delictis mortui per fidem tandem Christum apprehendimus et in eo divinae naturae consortes efficimur [die (einst aufgrund ihrer Vergehen tot) durch den Glauben hingegen Christus ergreifen und in ihm der göttlichen Natur gleichbeteiligt gemacht werden].“³ Das ist Rechtfertigung als Theosis, als ‚Vergöttlichung‘. Das reformatorische *sola fide* [allein durch den Glauben] wird von Osiander interpretiert als *sola dei iustitia* [allein durch Haben der göttlichen Gerechtigkeit]. Wer glaubt, ‚hat‘ Gott – um Gottes Willen, d.h.: weil Gott es so will. Das ist Osianders Rechtfertigungsperspektive.

Rechtfertigung des Sünders – kein Urteil Gottes *extra nos* [außerhalb unser], sondern Gott im Menschen.⁴

Schauen wir ins Jahr 1537. Osiander nimmt teil an einem Theologentreffen in Schmalkalden. Wie das bei kirchlichen Treffen so üblich ist, beginnt der Tag mit einer Andacht, mit Schriftlesung und Auslegung, natürlich öffentlich, in der Stadtkirche zu Schmalkalden. Am 9. Februar predigt Martin Luther über einige Verse aus dem 1. Johannesbrief, in dem es heißt, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, er predigt also über die Menschwerdung Jesu Christi. Wir wissen nicht genau, was Luther

²Emanuel Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Göttingen 1919, 181.

³Vorwort (Ad lectorem) zu seinem Hauptwerk *De unico mediatore*, Nr. 496, Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Gottfried Seebaß, Bd. 10: Schriften und Briefe September 1551 bis Oktober 1552 sowie Posthumes und Nachträge, hg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß, Gütersloh 1997 (= GA), 101, 5-8.

⁴Auf die Bedeutung des Theosisgedankens bei Osiander weist bereits M. Stupperich hin, ohne ihn jedoch in die Geschichte dieses Gedankens zu stellen. Vgl. Martin Stupperich, Zur Vorgeschichte des Rechtfertigungsartikels in der Konkordienformel, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche, 184: „Der Mensch muß also »vergottet« werden, um vor Gott bestehen zu können.“

da gesagt hat,⁵ aber wir wissen, daß am Tage darauf Osiander über denselben Text spricht. Das ist ein kräftiger Tritt ins Fettnäpfchen, eine Beleidigung des großen Reformators.⁶ Wenn Luther gesprochen hat, ist eine Sache dann nicht erledigt? Sicher, auch Osiander ist eine Größe – na ja, für die anderen wohl eher eine Nürnberger Lokalgröße – im Hebräischen kann ihm so leicht keiner das Wasser reichen, da hat er beachtliche Reputation – aber als Ausleger der Heiligen Schrift?

Was hatte Osiander so Wichtiges und Aufregendes zu sagen? Jahre später erinnert er sich daran und notiert: Der Johannestext spricht nicht allein von der Menschwerdung Jesu Christi, „sonder man muTMst in auch und fuTMrnemlich verstehn von dem, das eben derselbig sohn Gottes durch den glauben in uns kommen ist und noch teglich kompt, auff das er nach seiner goTMttlichen natur unser leben, gerechtigkeit und heiligung were und also unsere leib Gottes tempel wuTMrden“⁷. Christi göttliche Natur wohnt in uns. Das heißt, daß – hier zitiert Osiander den Propheten Jeremia – der Herr selbst unsere Gerechtigkeit ist. Das ist Osianders Hauptgedanke. Er wiederholt ihn, bis man ihn nicht mehr hören kann. Dabei muß man ihn doch erst einmal verstehen. Luther verstand, Osiander habe gepredigt: Christus wohne *wesenhaft* in uns. Wesenhaft – das war das Problem.

Wer damals wie heute das Wort *wesenhaft* hört, denkt sich entweder nichts dabei – oder er oder sie fragt sich: Klingt das nicht nach Philosophie? Die Philosophen sprechen doch vom ‚Wesen‘ einer Sache. Was hat ein philosophisches Wort bei der Auslegung der Bibel zu suchen? Muß da nicht etwas schiefgehen? Was heißt das, Christus wohne *wesenhaft* in uns?

Wenn Christus *wesenhaft* in uns wohnt – wie kann die Rechtfertigung dann ‚allein aus Gnade‘ geschehen? Ist die göttliche Gerechtigkeit in uns dann nicht die *Voraussetzung* der Rechtfertigung? Dann lehrt Osiander in der Sache doch nichts anderes als die römische Kirche, die so von der göttlichen Gnade im Menschen spricht, daß sie in ihm ihn umwandelt, so daß der Mensch trotz läßlicher Sünden im Stande der Gnade lebt, wirklich gerecht, nur noch ein kleiner Sünder: „Wir sind alle kleine Sünderlein“. Meine Damen und Herren: Das ist ein eminent katholisches Lied – nicht nur bis Aschermittwoch. Redet auch Osiander so vom neuen Sein als *Voraussetzung* der Rechtfertigung? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns Grundstrukturen seiner Theologie vor Augen führen. Dabei werde ich mich ein wenig an Osianders Stil

⁵Vgl. WA TR 4, 478, 14-19.

⁶In seiner späteren Abhandlung „Bericht und Trostschrift“ verschweigt Osiander diesen in der Situation offenkundigen Aspekt in dem Bestreben, den Anschein zu erwecken, seiner Auffassung sei von der anwesenden Theologenschaft nicht widersprochen worden. Vgl. Nr. 434, GA 9, 524, 2-9. Luther bezeugt den Vorfall anders. Vgl. auch Nr. 508, GA 10, 443, Anm. 220.

⁷Beweisung, Nr. 508, GA 10, 442,19-443,1.

anpassen, den einen und selben Gedanken immer wieder neu vortragen: thetisch, im Zitat, geistesgeschichtlich eingeordnet, philosophisch interpretierend – und überraschende Blicke in die Gegenwart werfen.

1. Es ist ein Mißverständnis zu glauben, Osiander kehre die Logik der Rechtfertigung um und mache aus den Früchten der Rechtfertigung deren Ursache. Osiander sichert den seine Lehre tragenden Gedanken von der Einwohnung der *iustitia essentialis* gegen eine Verwechslung mit dem, was im Menschen anthropologisch geschieht: Die *iustitia essentialis* wird nicht zum Habitus des neuen Menschen, sie bleibt im Wiedergeborenen der die neue Geburt begründende Same. M.a.W.: Gottes Wesen im Menschen ist nicht das Wesen des Menschen, so daß es vom Wesen des Menschen her gesehen ‚außerhalb‘ seiner ist. Gott ist im Menschen er selbst, und der Mensch ist es in dieser Beziehung auch.

Unter Berufung auf Joh 15, 4ff heißt es in Osianders theologischer Grundsatzklärung beim Nürnberger Religionsgespräch: „Darumb wendet auch Got der vatter sein lieb, damit er Christum liebt, nicht auff uns, es sey dann Christus in uns und wir in ime, also das er ytzo nicht uns, sonder Christum in uns lieb hab und wir derselben liebe nicht weiter geniessen, dann soverrn wir Christo anhangen, in ime pleiben und ain gaist mit ihm seyen, »dann wer Got anhanget, der wurd ain gaist mit ime.«⁸ D.h.: Gott liebt den Menschen mit der einen Liebe, mit der er Christus liebt, aber er liebt nicht den Menschen als solchen, sondern er liebt ihn in seinem Sohn. Erst dieser macht uns für Gott liebenswert, indem er in uns ist und wir in ihm. Osiander steht damit in einer Denktradition, für die es außer Gott nichts Liebenswertes gibt, so daß Gott sich nur selbst lieben kann. Was das heißt, aber muß recht verstanden werden: Durch die Vorstellung von der ‚Selbstliebe‘ Gottes kann bei Osiander die *Göttlichkeit* der Liebe Gottes zum Menschen aufrechterhalten werden.

Sie wird weder zu etwas Geschöpflichem noch steht der Mensch Gott als Geschöpf einfachhin gegenüber, er wird in Gottes Liebe aufgenommen. Geistesgeschichtlich ist diese Vorstellung von großem Belang: Es ist eine Zurücknahme der anthropologischen Wende des mittelalterlichen Aristotelismus mit seiner Vorstellung von der im Geschöpfsein begründeten relativen Autonomie des Menschen. In den Vordergrund tritt wieder die antike Prämisse ‚Gleiches durch Gleiches‘ – in der Ordnung des Erkennens und des Seins.

2. Rechtfertigung ist bei Osiander nicht identisch mit Heiligung, diese ist ein Prozeß am Gerechtfertigten, Gang in den Tod mit Christus und so ins Leben. Osiander macht deutlich, daß die Verleihung der *iustitia essentialis* noch nicht die eschatologische

⁸Nr. 43, GA 1, 554, 6f.

Vollendung des Menschen darstellt. Der Mensch bleibt Sünder, solange die Sünde ‚nur‘ vergeben ist. Er bleibt Sünder, auch wenn die *iustitia essentialis* in ihm ist. Sündenvertilgung durch Rechtfertigung ist noch nicht Vollendung. Zum besseren Verstehen dieses Gedankens erzählt Osiander eine kurze Geschichte: Der Sohn eines Arztes entwendet unerlaubt ein Gift und stirbt daran. Jemand besänftigt den Zorn des Vaters. Das allein aber rettet den Sohn noch nicht. Der Vater muß erst herbeikommen und Wiederbelebungsmaßnahmen treffen. Die Moral von der Geschichte: ‚Vergebung ist noch nicht Rechtfertigung.‘⁹

Auf dem Höhepunkt der Entwicklung seines Gedankens tritt bei Osiander an die Stelle einer von Melanchthon als Vergebung und Versöhnung verstandenen Rechtfertigung und einer beides als *Werk Christi* von der wirklichen Rechtfertigung als Einwohnung unterscheidenden Konzeption Osianders eine Dreiteilung innerhalb der Einheit: 1. Vergebung (als einmaliges Werk Christi) – 2. Rechtfertigung (als in der Verkündigung immer gegenwärtige Wiedergeburt) und 3. Neuwerden/Heiligung (als Entwicklung des Sünders).¹⁰ Die in einem gewissen Ausmaß ‚flüssige‘ Terminologie bleibt von Anfang an streng bei einer Sache: Christus ist unsere Gerechtigkeit. Ich deutete schon an, daß wir diesen Satz bis zu unserem möglichen Überdruß von Osiander zu hören bekommen.

3. Halten wir einen Augenblick inne und erste Rückschau: Mit dieser Konzeption von Rechtfertigung hat Osiander Luthers Lehre nicht lediglich rezipiert – das ist gegen Hirsch zu sagen¹¹ –, sondern weitergebildet.

Der theologische Nerv dieser Rechtfertigungskonzeption ist zwar in der Tat derjenige, den zuerst Luther benannte, als er Osiander von einer Einwohnung Christi im Gläubigen *essentialiter* sprechen hörte, aber dieser Begriff hat in Osianders Ohren einen anderen Klang als in Luthers Ohren: Für Osianders Selbstverständnis bleibt der so ‚wesentlich‘ Gerechtfertigte Mensch und Sünder. Nach dem Urteil anderer Theologen wird der Gerechtfertigte in einem solchen Denkmodell zu Gott. Das hat vor allem Calvin deutlich so gesehen, deutlicher noch als Melanchthon. Calvin erhebt den Vorwurf des Manichäismus oder Emanatismus. Was er damit meint, ist: Osiander lehre eine *wesensmäßige Vermischung* von Gott und Mensch. Dagegen wendet Calvin ein: Osiander irre, wenn er Gottes Ebenbild im Menschen nicht ohne die wesenhafte Gerechtigkeit anerkenne, „als ob uns Gott in der unermesslichen Kraft seines Geistes nur dann sich gleichförmig machen könnte, wenn Christus wesenhaft in uns überginge!“¹² Abgesehen von dieser Einschränkung: Ganz fern ist auch Calvin

⁹Nr. 511, GA 10, 476f.

¹⁰Nr. 488, GA 10, 112, 4-13.

¹¹Vgl. Hirsch, 63: „Osiander hat also aus der *iustitia essentialis* nur Gedanken herausgeholt, die Luthers Sinn entsprechen.“

¹²Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, übers. von Otto Weber, Neukirchen 1955, 99.

Osiander nicht.

4. Wie können *wir* darüber urteilen, wir Menschen der Postmoderne? Ich brauche und gebrauche jetzt diesen gewiß vieldeutigen Begriff, um uns auf die gegenwärtige zeitgeschichtliche Situation aufmerksam zu machen, die uns nicht nur von Osiander und seinen zeitgenössischen, sondern auch von vielen modernen Kritikern trennt. Aus der Perspektive der Postmoderne ist manche der Moderne verhaftete Kritik an vormodernen Entwürfen zu relativieren. Die Rezeption Osianders ist ein Beispiel dafür.

Wer Osiander nämlich nicht zunächst von seinen eigenen Denkvoraussetzungen her versteht, kann seinen Gedanken des *Deus ipse*, des Gottes selbst im Menschen, nur als Zerstörung des selbständigen Menschseins verstehen: in Christus und in uns, eben als ‚Vermischung‘. Wer jedoch darauf aufmerksam wird, daß das Bekenntnis zur Rechtfertigung *solo Deo* [allein durch Gott] einen gläubigen Menschen mitdenkt, der dieses Bekenntnis spricht, wird darin die Möglichkeit einer Anthropologie sehen, die den Menschen nicht ‚neben‘ Gott denken kann; sondern, indem der Mensch ‚Gott allein‘ denkt, denkt er sich als Geschöpf Gottes, das nicht außerhalb seiner lebt. Wer ‚Gott‘ denkt, ist ‚in Gott‘. Gegenüber dem Unendlichen kann das Endliche nicht ‚außerhalb‘ sein. Aber der Mensch muß sagen ‚Gott allein‘, um sich nicht als gleichberechtigter Partner Gottes mißzuverstehen. Gerade so zeigt er sein ganzes Sein von Gott her auf. Dieser Ansatz bewahrt davor, Gott und Mensch in falscher Weise vereinigt oder gar vermischt zu denken. Diese Interpretation von Osianders Umgang mit dem Wesensbegriff möchte ich thesenhaft verdeutlichen

5. Der christliche Glaube hat diese Einsicht für die Person Jesu Christi im Bekenntnis zu seiner wahren Menschheit und zu seiner wahren Gottheit festgehalten. Christologisch gesehen ist Jesus Christus nicht wahrer Gott und trotzdem wahrer Mensch, sondern als wahrer Gott gerade wahrer Mensch. Daß Gott in diesem Menschen ist, macht ihn zum Menschen. Gottes Sein konstituiert den Menschen Jesus, Gottes Macht erweckt ihn vom Tode.

Dasselbe gilt für den Gerechtfertigten. Das Sein des Gerechtfertigten als Gerechtfertigten ist das Sein Gottes. Er hat als Gerechtfertigter kein ‚eigenes‘ Sein, sein ‚eigenes‘ Sein ist das Sein des Sünders. Solange er dieses noch ‚hat‘, ist er *simul iustus et peccator* [Gerechter und Sünder zugleich] – aber das *simul* steht nicht für zwei gleichwertige Aspekte: Das Sein des Sünders ist ‚verurteiltes Sein‘, das Sein des Menschen ‚gerechtfertigtes Sein‘. Antikisierend kann solches Sein ‚vergöttlichtes Sein‘ genannt werden, heilsgeschichtlich-biblisches wäre es besser als ‚wahres Menschsein‘ zu bezeichnen, als Sein des von Gott so gemeinten Geschöpfes Mensch, das nur ist, weil Gott ist und das nur Mensch ist, wenn es bekennt: Gott allein ist mein Sein. So formuliert, ist auch der Unterschied des realexistierenden Menschen zu Jesus

Christus fundamental: Jesu Christi Sein als Mensch ist und bleibt das Sein Gottes, wer Christus verstehen will, kann es nicht anders verstehen; das Sein des gerechtfertigten Menschen ist jedoch ontologisch davon bedroht, als eigenes Sein gedacht zu werden – und es damit auch zu sein. In der Perspektive einer derart verstandenen Ontologie gelesen, werden die identifizierenden Aussagen Osianders nachvollziehbar.

6. Meine Damen und Herren, das war eine philosophische Passage, die Kenner als platonisierend identifizieren werden. Ich halte eine solche Analyse der Gedanken eines Mannes wie Osiander, obwohl er nichts als Ausleger der Heiligen Schrift sein wollte, für unumgänglich. Sie macht den theologischen Streit um Osianders Rechtfertigungslehre als Streit um die Zulässigkeit dieser Denkform erkennbar. Wer sich auf sie einläßt, auf diese Denkform, die Gott ganz ‚innen‘ und ganz ‚außen‘ zugleich zu denken vermag, kann sagen: Diese Konzeption von Vergöttlichung, der Theosis bei Osiander, läßt Gott ganz Gott sein. Aber das ist er *im* Glaubenden. Der gegenwärtige Christus in mir gibt sich mir durch seinen Geist zu glauben. Die guten Werke, die *ich* wirke, preise ich als *seine* Werke. So sind auch die Werke im Denkschema der christologischen Zweinaturenlehre zu verstehen: Es sind die Werke Gottes und die Werke des Menschen, unvermischt und ungetrennt, wie das Dogma von Chalkedon über Jesus Christus spricht. Vor Gott gelten sie nicht(s). Das bedeutet: In der *praxis pietatis*, die keine fortschreitende Höherentwicklung darstellt und die ethische Frage übergreift, übt der Glaubende das *Wissen* um Gott in sich ein.

Er kann sich Gott nur deshalb ‚näher‘ sehen, weil Gott ihm *ganz* nahegekommen ist. In der Bewegung des Menschen zu Gott hin gibt es keine Höherentwicklung, nur den notwendigen Tod des Menschen: Auch das Leben des Getauften endet im Tod. Bachmann nennt dies in seiner vor Jahresfrist erschienenen Dissertation (allerdings in kritischer Hinsicht) Osianders „Ontologie des Taufbegräbnisses“.¹³ Der Mensch entwickelt sich nicht zu ‚mehr als einem Menschen‘.¹⁴ Was sich entwickeln kann, ist das reflexive Wissen: „Ich weiß, woran ich glaube...“, so hat Ernst Moritz Arndt gedichtet. „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ heißt es bei Hiob (19, 25a). Den Ansatz zu einer Reflexionsstruktur finden wir auch bei Osiander. Daß Gottes Wort im Menschen ist, will *gewußt* werden. Mit dieser These hatte Osiander sein schriftstellerisches Werk eröffnet: „Wir muTMssen wissen, daß es war sey, auff daß wir moTMgen wider die sünde, todt und hell darmit fechten und überwinden. Das wissen wir aber nymmermer, dann wann es Gottes wort und hailige schriftt ist“.¹⁵

7. Mit Osianders Rechtfertigungslehre sind also ganz offenkundig Grundlagen der Ontologie aufgerufen. Zugleich ist er in die Geschichte der Erlösungslehre einzutragen.

¹³Claus Bachmann, Die Selbstherrlichkeit Gottes. Studien zur Theologie des Nürnberger Reformators Andreas Osiander, Neukirchen 1997 (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 7), 271ff.

¹⁴Anders das Theosisverständnis der finnischen Lutherforschung: Vgl. z.B. Simo Peura, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Helsinki 1990 (Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki X).

¹⁵Nr. 7, GA 1, 95, 24-96, 1.

Sein Rechtfertigungsverständnis steht in unlösbarem Zusammenhang mit seinem Verständnis von Jesus Christus. Dazu einige dogmengeschichtliche Bemerkungen. Mit Anselm von Canterbury zog seit dem 11. Jahrhundert das Moment ‚Werk und geschöpfliche Leistung‘ in das Ensemble der Beziehung von Gott und Mensch ein. Die Menschheit Christi bekommt ihre Eigenständigkeit. Gott und Mensch werden in Christus sozusagen ‚addiert‘, soteriologisch kommt damit menschliches Tun ‚neben‘ göttliches Tun zu stehen. Die Folgen sind weitreichend: Das Synergiemodell löst in derart nestorianisierender Perspektive die Einheit des göttlichen Versöhnungshandelns auf: Gott muß handeln und der Mensch muß auch handeln. Jeder leistet einen eigenständigen Beitrag zur Erlösung. Das Problem der Werkgerechtigkeit entsteht recht eigentlich erst. Hinsichtlich der Werke der Gläubigen haben Luther und die Reformatoren dieses anthropologische Element durch ihren Angriff auf die Werkgerechtigkeit wieder aufgelöst. Hinsichtlich Christi Werk bleibt es unbefragt. Osiander sah hier christologische Werkgerechtigkeit, Arianismus. Seine These: Kein Werk macht gerecht, auch nicht das Werk des Todes Christi am Kreuz. Das geschöpfliche Erlösungswerk Christi war ihm nur Voraussetzung des ‚eigentlichen‘ (göttlichen) Werkes Gottes, der als Theosis verstandenen Rechtfertigung.

8. Osianders Verständnis von Theosis besteht darin, daß sowohl der schöpfungstheologische Grundsatz gilt *aut deus aut creatura* [entweder Gott oder Geschöpf] als auch der soteriologische Grundsatz *deus in creatura* [Gott im Geschöpf]. Damit wird der Umriß einer Konzeption von Rechtfertigung sichtbar, die weder mit der tridentinischen noch mit der melanchthonischen zusammenfällt (auch nicht mit der Luthers). Der Gegensatz ist nicht der von Gerechterklärtwerden oder Gerechtmachtwerden, weder der von einer Zustimmung oder Ablehnung des Gedankens der Einwohnung Gottes im Menschen noch der von göttlicher oder menschlicher Natur in der Rechtfertigung, sondern er bricht auf an der Antwort auf die Frage, was den ‚rechtfertigenden Ausschlag‘ gibt beim in sich differenzierbaren Handeln Gottes zugunsten des Menschen. Gott ist hier in einer solchen Weise allein das Heil des Menschen, daß der Mensch zu seinem Heil nichts beitragen kann, weder zur Vorbereitung seiner Rechtfertigung noch sie begleitend – noch gelten ihre Früchte, die Werke des Gerechtfertigten, vor Gott. Dazu kommt es aber nicht durch ein Urteil Gottes über den zu Rechtfertigenden, das ihm äußerlich bliebe, das eine von Gott ablösbare oder in ihm verbleibende, den Menschen gar nicht erreichende, *extra hominem* verharrende Wirkung zeitigte, sondern die von Osiander gedachte Rechtfertigung besteht darin, daß Gott ‚im Menschen‘ ist: Er ist nicht im Menschen als der menschengewordene Gott, Jesus Christus, sondern als das als Gerechtigkeit verstandene göttliche Wesen. An diesem Identifikationsmoment ist Osiander zuhöchst interessiert. Es ist für ihn das wahrhaft Soteriologische. Ontologisch gesehen handelt es sich dabei um ein Wesensattribut Gottes, das ‚im Menschen‘ ist. Dieses Wesensattribut wird jedoch nicht Wesensattribut des Menschen als Menschen, sondern ‚vertreibt‘ in der Gottesbeziehung dessen Wesen als Ungerechtigkeit und tritt – in der Beziehung gesehen – an ihre Stelle. Ohne diese Beziehung gesehen, bleibt der Mensch, der er ist. Metaphorisch kann von einer ‚Zerstörung‘ des menschlichen Wesens gesprochen werden. Metaphysisch handelt es sich um die Neukonstituierung des Menschen aus dem Wesen Gottes; er ist nun ‚vergottet‘, lebt, weil die göttliche Gerechtigkeit in ihm lebt. Biblisch formuliert, ist die so verstandene Rechtfertigung der Anfang der neuen Schöpfung.

9. Wir können festhalten: Osiander erfaßt Jesus Christus und den Gerechtfertigten vom

Begriff der göttlichen Wesensgerechtigkeit her. Auch seine Anthropologie ist alles andere als ‚ganzheitlich‘. Sie bestimmt den Menschen von diesem einem Aspekt her. Diese Beobachtung bestätigt sich an seinem Verständnis des Glaubens. Glaube heißt nicht, wir glauben jemandem etwas: „Fidem autem vocamus non carnalem humanae mentis assensum, quocuius quidvis credimus, sed motum spirituale, quem Deus per verbum praedicatum et spiritum suum sanctum, in cordibus nostris excitat, ut in Iesum christum filium eius unigenitum credamus.“

[Glaube aber nennen wir nicht die fleischliche Zustimmung des menschlichen Verstandes, wodurch wir jemandem etwas glauben, sondern die geistliche Bewegung, die Gott durch das gepredigte Wort und seinen Heiligen Geist, in unseren Herzen anregt, so daß wir an Jesus Christus seinen eingeborenen Sohn glauben.]¹⁶ Nur als Glaube an sein ‚Objekt‘, Jesus Christus, ist der Glaube Glaube.¹⁷ Nicht der Glaube, sondern Jesus Christus macht gerecht.¹⁸ Diese These kennzeichnet Osianders Theologie wie keine zweite. Im großen Bekenntnis Osianders „Von dem einigen Mittler“ folgt der berühmte Vergleich: Der Glaube für sich ist wie ein leerer Becher: „wan es moTMglich wer, das er leer blib...“¹⁹ Christlich verstandener Glaube ist von Christus erfüllt.

(10. Lassen wir Osiander noch einmal selbst zu Wort kommen. Der zehnte Band der Gesamtausgabe – wie die anderen reich annotiert und eine Fundgrube der Gelehrsamkeit – verzeichnet gegen Ende eine ‚Perle‘: In der Form eines Konzeptes, das in einen Brief von Herzog Albrecht von Preussen an seinen Schwager, den dänischen König Christian III., aufgenommen werden soll, stellt Osiander seine Lehre vor ‚zur besseren Unterrichtung N.N.s‘, also des dänischen Königs. Dem Bearbeiter Hans Schulz zufolge handelt es sich bei dieser kleinen Schrift um den „Höhepunkt der theologischen Abhandlungen Osianders im osiandrischen Streit“²⁰. Sie enthält neben den Hauptelementen von Osianders Lehre seine wichtigsten Schrift- und Väterbeweise, nach seinem Verständnis geordnet und gewichtet. Diese Schrift ist in der Tat das beste Dokument für Osianders Selbstinterpretation. Polemik tritt weit zurück. Dort heißt es: „Dann die hauptfrag ist nicht, wardurch oder wie die gerechtigkeit verdient sey, auch nicht, wie wir gerechtfertigt werden, sonder allain, was die gerechtigkeit an ir selbs sey.“²¹ Die Antwort: Christus ist des Gläubigen Gerechtigkeit nach seiner göttlichen Natur. Sie „werd im, dem glaubigen, zugerechnet, als wer sie sein aigen, so sie doch Gottis und Gott selbs ist, ja sie werd im auch geschenkt und soll ewigklich sein bleiben, soferne er sie nicht mit unglauben oder groben sunden von sich stesst, und ob das geschehe, kön er sie doch durch ware puß widererlangen“.²²)

¹⁶Nr. 425, GA 9, These 10, 428.

¹⁷Vgl. die Thesen 15 und 16, a.a.O., 430.

¹⁸Vgl. Nr. 488, GA 10, 168, 21f. Vgl. auch die These 43, Nr. 431, GA 9, 513: „Fides autem non simpliciter, sed propter obiectum suum, qui Christus est, reputatur ad iusticiam per synecdochen.“

¹⁹Vgl. Nr. 488, GA 10, 170, 25.

²⁰Hans Schulz, Einleitung zu Nr. 540, GA 10, 833.

²¹A.a.O., 836, 2-4.

²²A.a.O., 844, 11-14.

((Auch Osianders Gegner können in der Schrift keine andere Gerechtigkeit als die göttliche Natur Christi finden, sie „beweysen allain, das die erlosung und die gerechtigkeit uns >durch< dieselben erworben sein.“²³ „Soll er uns aber gerecht machen, so müssen wir eben dieselben gerechtigkeit haben, welche ist Christus, durch den glauben in uns wonend, und ists nach seiner gottlichen natur. Gebe er uns aber ein andre gerechtigkeit, so were es aintweder kain gerechtigkeit, oder er wer nicht allain gerecht.“²⁴))

Darum also geht es: um die Gerechtigkeit Gottes an ihr selbst. Der konservative Osiander verstand die Gerechtigkeit des Rechtfertigungsgedankens nicht als Urteil, sondern als wesentlich: Gott selbst kommt in den Menschen, so daß er – gut augustinisch – dem Menschen mit seinem göttlichen Wesen näher ist als dieser sich selbst. Osiander war darin traditioneller als seine großen Gegner Joachim Mörlin und Philipp Melanchthon, er ging sogar vor Anselm von Canterbury's Verständnis des Grundes der Menschwerdung Gottes in Christus zurück auf den altkirchlichen Gedanken der Inkarnation als ‚Nerv‘ der Erlösung. Osiander ist damit nicht nur ein Streittheologe der Reformationszeit *par excellence*: Osiander kann als *Athanasius redivivus* bezeichnet werden. Osiander ist für die Reformationszeit *der* Theologe der Theosis – wie Athanasius in der Alten Kirche.²⁵ Der Grundsatz ‚Gott wurde Mensch, damit wir Menschen Gottes teilhaftig werden‘ trägt seine ganze Theologie. In Osiander lebt damit der Geist der Alten Kirche wieder auf. Die sprach durchgängig von Vergöttlichung als Frucht des Wirkens Jesu Christi: Indem Christus die menschliche Natur annimmt, teilt er den Menschen die göttliche mit. Da ist auch wieder das Bibelwort vom Anteil an der göttlichen Natur, ein von der Reformation vernachlässigtes Schriftwort, das Osiander voller Überschwang ins helle Licht stellt.

11. Göttliche Natur – vernachlässigt? Da spricht unsere Gegenwart eine andere Sprache. Heute redet bekanntlich alle Welt von der Göttlichkeit des Menschen. „Ich bin Gott“. Eine solcher Satz ist dokumentiert von Michael Jackson, Adriano Celentano und Harald Juhnke (bei letzterem allerdings geäußert unter dem Einfluß von Alkohol). Heiligkeit, Mystik, religiöse Erfahrungen – das sind Themen der religiösen Szene nicht nur meiner Stadt Berlin. Eine aktuelle Untersuchung über die Religion junger Leute faßt deren Einstellung so zusammen:

„Alles, was um uns herum ist, ist göttlich, ist Gott, alles ist ein Teil von Gott, auch wir sind ein Teil von Gott“.²⁶ Der postmoderne Gottsucher hat immer schon gefunden:

²³A.a.O., 845, 21f.

²⁴A.a.O., 839, 13-16.

²⁵Einen Hinweis auf Athanasius gibt Osiander selbst. Vgl. Gutachten zu einem Gutachten der Gräfin Elisabeth von Henneberg, Nr. 511, GA 10, 471, 14. Er bezieht sich dort allerdings auf das unter dessen Namen in Geltung stehende Symbolum.

²⁶Heiner Barz, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den alten Bundesländern, Opladen 1992 (Jugend und Religion 2), 119.

Gott ist die Liebe. Das wird gewußt und gegen den personalen Gottesbegriff eingewendet. Und alle, alle „haben ihren Glauben“. Darin besteht ihre Göttlichkeit, in diesem anthropologisch verstandenen Glauben. Göttlichkeit ist gesellschaftsfähig – und wirklich erfahrbar: Im elektronischen Netz ist jeder Teil des Ganzen – mit allen Fähigkeiten des Ganzen. Da bin ich ent-grenzt, habe ich grenzenlose Möglichkeiten: „Alles ist möglich.“ „Anything goes.“ All-Macht und All-Gegenwart werden Deutebegriffe der Kommunikationswissenschaftler zum Verständnis der medialen Welt.²⁷ Hier stellt sich das interessante philosophische Problem des Realitätscharakters der virtuellen Welt der elektronischen Netze und das theologische ihrer Affinität für die traditionellen metaphysischen Gottesprädikate. Meine Beispiele mögen eine eher kritische Einstellung zu diesen Beobachtungen andeuten, aber das halte ich nicht für das letzte Wort: Wir stehen vor einem geistesgeschichtlichen Wandel, der noch nicht abgeschlossen ist. Da sind die Romane zur Philosophie. Im jüngsten „Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott“ heißt es: „Wenn er [Gott] ein Ding in der Welt sein soll, dann ist er nichts. Aber es gibt ihn. Für Jesaja wenigstens – und für Thea. Wie kann es etwas geben, das kein Ding in der Welt ist? War es das, was Thea meinte: »Er ist in mir drin, aber so, daß ich weiß, daß er nicht nur in mir drin ist?«“²⁸ Ich denke, wir stehen vor einer erneuten Wiederkehr der Metaphysik. Und wie jede Renaissance ist das keine Wiederkehr des Gleichen, so daß lediglich die alten Antworten hervorzuholen wären, sondern es ist dies ein neues Sich-zu-Wort-Melden von Problemen, die zu ihrer Formulierung geführt haben, mit der Konsequenz, daß in der Moderne verpönte Denkmöglichkeiten wieder diskursfähig werden. Dem nachzugehen ist ein Thema für sich. Das aber einmal – hypothetisch – vorausgesetzt: Was hieße dies für Osianders Rechtfertigungsverständnis im heutigen Diskurs?

12. Osianders Rechtfertigungsverständnis hat im Denkraum der Postmoderne mit ihren quasi-metaphysischen Denkmotiven eine doppelte Stärke: (1.) Es bietet ein Denkmodell an für den notwendigen Zusammenhang von Glaube und Christus und wehrt der Etablierung eines anthropologisch verstandenen Glaubens (nach Art des Slogans „Ich habe meinen Glauben“). (2.) Es wahrt den notwendigen Zusammenhang von Gottes Liebe und ihrer Verkündigung zur Umkehr des Menschen und wehrt der postmodernen Ablösung eines ‚lieben Gottes‘ vom biblischen Zeugnis. Dafür bekommen es die postmodernen Gottsucher in Osianders Rechtfertigungsverständnis aber auch wirklich mit ‚Gott selbst‘ zu tun. Osiander setzt hier einen kräftigen Impuls gegen die Gottvergessenheit einer Theologie der Moderne, die ‚Gott‘ nur noch als das ‚Woraufhin des Glaubens‘ zu benennen vermag. Heute, am vielbeschworenen ‚Ende der Neuzeit‘ drängt sich mir die Frage auf: Wie nahe ließ die

²⁷Vgl. z.B. Jo Reichertz, Trauung, Trost und Wunder. Formen, Praktiken und Funktion des Religiösen im Fernsehen, in: medien praktisch 18 (4/1996) 4-10.

²⁸Eckhard Nordhofen, Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott, Stuttgart 1998, 99f.

neuzeitliche (forensisch verstandene) Rechtfertigungslehre Gott dem Menschen kommen? Gibt es im Rahmen personaler Kategorien wirkliche Nähe? In seiner *Göttlichkeit* ist Jesus Christus dem Menschen zum Heil. Das ist eine Aussage, die heute christlich neu zu entdecken ist – und entdeckt werden wird.²⁹

(Osianders Rechtfertigungsverständnis ist damit relevant für die Diskussion um die ontologischen Grundlagen der Rechtfertigung unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der Postmoderne. Das setzt allerdings voraus, daß wir bereit sind, die absolute Gültigkeit der forensischen Interpretation in Frage zu stellen.³⁰ Ein letzter aktueller Hinweis: Sein alternatives Rechtfertigungsmodell kann eine Rolle spielen in künftigen ökumenischen Diskussionen wie der über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ich behaupte, sie eröffnet in ihren stärksten Partien schon jetzt eine osiandrische Perspektive. Wieso? Ein Kernsatz der Fassung letzter Hand – Wir haben ihn häufig von Osiander gehört – lautet: Christus selbst ist unsere Gerechtigkeit.³¹)

Würden seine Nürnberger Andreas Osiander im Fasching heute wohl noch einmal in die Hölle stecken? Wohl kaum – ohne daß wir ihn darum unkritisch in den Himmel heben müßten, ohne daß ich damit wegen der 500. Wiederkehr seines Geburtstages (nach einem Luther- und einem Melancthonjahr) das Jahr 1998 zum Osianderjahr ausrufen möchte. Dennoch wage ich mit der Feststellung zu schließen: Rechtfertigung kann als Theosis gedacht werden – um Gottes Willen. (Und weil es Gottes Wille ist, daß dem so sei, dürfen wir das ‚um willen‘ ‚groß‘ schreiben.)

Ich denke an eine Frau irgendwo in Berlin. Sie hütet theologische Bücher, auch Osianders Werke, des am gelehrten Überschwang seinerzeit gescheiterten Gottesfreundes. Ich habe ihr erzählt von ihm und von seinem Verständnis von Rechtfertigung als einem Geschehen, das Gott selbst in uns wirkt, indem er wirklich bei uns ist. „Oh“, sagte sie, „was für ein schöner Gedanke!“

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

²⁹Vgl. An die Gottheit Jesu glauben. Ein Interview mit dem Basler Theologen Johannes Fischer, in: entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen 1/96, 9: „Ich meine, daß wir auf dem Hintergrund der neueren Mythos-Debatte neu darüber nachdenken müssen, wie die Aussage der christlichen Tradition, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, zu verstehen ist.“ Vgl. ders., Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 37 (1996) 165-204 und Gerhard Büttner/Hartmut Rupp, in: entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen 1/96, 26-32, die empirisch eine Form ‚komplementären Denkens‘ bei Heranwachsenden feststellen, die den ‚Jesus des Glaubens‘ in seiner göttlichen Natur zum Zug kommen läßt.

³⁰Vgl. die Kritik von Patricia Wilson-Kastner an der Identifizierung von Imputationslehre und Protestantismus [Andreas Osiander's Theology of Grace in the Perspective of the Influence of Augustine of Hippo, in: The Sixteenth Century Journal 10 (1979) 75]: „Such an assertion would call into doubt the validity of the whole English Reformation tradition, Anglican as well as Puritan, as well as much of continental Protestant scholasticism.“

³¹Nr. 15, in: MD. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 48 (1997) 37: Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi sind „Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden.“