

Walter  
Sparn

## Schriftauslegung und Christusbild

Vergessene Impulse der Reformation<sup>1</sup>

Es wäre fatal, wenn der Martin-Luther-Bund seine Arbeit einengen würde auf die Erinnerung und Vergegenwärtigung seines Namensgebers, so wichtig dieser wichtigste Impulsgeber für unser konfessionelles Profil zweifellos ist. Ebenso fatal wäre es, wenn wir seine Bedeutung für uns auf die Rechtfertigungslehre einengen würden, so wichtig auch dieser „erste und Hauptartikel“, wie Luther ihn z. B. in den Schmalkaldischen Artikeln nennt, zweifellos ist. Nicht zufällig lautet die Überschrift „Von den Artikeln, so das Ampt und Werck Jhesu Christi oder unser Erlösung betreffen“, und er setzt nicht mit einer Lehre, sondern mit der neu- und alttestamentlichen Rechtfertigungs*botschaft* ein.<sup>2</sup> So möchte ich heute energisch darauf hinweisen, dass auch die korrekteste *Lehre* von der Rechtfertigung des Sünders *sola fide* steril wird, wenn man nicht berücksichtigt, dass die *Botschaft* von der Rechtfertigung des Menschen Christusverkündigung ist. Sie zielt auf den Christusglauben, auf *sola fide Christi*. Das schließt die Schriftauslegung ein, die uns das authentische Bild unseres Erlösers vor Augen stellt und ins Herz eingibt.

Diese wesentliche Zusammengehörigkeit von Rechtfertigungsglauben, Schriftauslegung und Christusbild besser wahrzunehmen, ist das dogmatische Ziel dieser Tagung. Dazu dient auch ihr historisches Ziel, das, wie angedeutet, die Einengung der Reformation auf *solus Lutherus* relativiert durch die Erinnerung an andere Reformatoren, die an den Rand gedrängt und deren theologischen Impulse vergessen wurden. Jene unfaire Verengung verdanken wir nicht nur dem mehrheitlich, aber keineswegs einzigen „Luthertum“ der Konkordienformel von 1577, sondern noch mehr der Lutherrenaissance

---

1 Dieser Vortrag wurde auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Hofgeismar am 7. März 2022 vorgetragen.

2 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK), hg. v. Irene Döngel, Göttingen 2014, 726 (in der früheren Edition BSLK, 415).

seit 1883 und im 20. Jahrhundert. Von ihm war noch, in der öffentlichen Wahrnehmung jedenfalls, das Lutherjubiläum 2017 geprägt – es war bekanntlich als Abschluss einer *Reformationsdekade* angelegt. Ich möchte im Folgenden daher dafür werben, an den Rand gedrängte oder gar ganz vergessene reformatorische Impulse aus dem Schlagschatten einer verengten Luther-Rezeption zu holen und zur erneuten Diskussion zu stellen.

## 1. Zwei (fast) vergessene Akteure

Aber bevor ich in ein Klagelied ver falle, möchte ich die gute Nachricht festhalten, dass die Lage im Falle *Philipp Melancthons* sich in den letzten Jahrzehnten deutlich verbessert hat, auch mit der Hilfe katholischer Theologen und Philosophen sowie Wissenschaftshistorikern. Beim letzten Jubiläum, dem ich eine Ringvorlesung in Erlangen widmete (1997), hat sich der Lehrstuhl Reformationsgeschichte einer Mitarbeit noch verweigert ... Jetzt gibt es aber ein sehr gutes Melancthon-Handbuch, nicht weniger voluminös als das Luther-Handbuch, und das Calvin-Handbuch, eine interdisziplinäre und internationale Forschung war erfolgreich tätig, und es gibt eine sehr gute deutsche Edition der wichtigsten Werke Melancthons.<sup>3</sup> Jeder Kundige weiß natürlich, dass es ohne den *Praeceptor Germaniae* keine reale Reformation gegeben hätte, dass er eine Bildungsreform initiiert und erfolgreich auf Dauer gestellt hat, in der fast alle Träger des reformatorischen Prozesses philosophisch und theologisch ausgebildet wurden, auch solche aus Dänemark, Finnland, aus Siebenbürgen und der Slowakei. Früher feierte man außer dem Beginn der Reformation 1517 immer auch das Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses 1530, das ja im wesentlichen Melancthons Werk war, auch darin so verdienstlich, dass er es in ökumenischer Absicht ein Dutzend Jahre lang zu verbessern suchte. Melancthon ist aber nicht der Einzige, dem das westliche kirchliche und kulturelle Gedächtnis zunehmende Aufmerksamkeit erweist. Die neuere Forschung hat die Wichtigkeit des Wittenberger Gesamtteams und seiner Folgegeneration erkannt, dem sich viele Leistungen verdanken, die dann nur unter Luthers Namen liefen, angefangen mit der Bibelübersetzung. In Wittenberg studierten und lehrten jedoch auch Theologen, die für den reformatorischen Prozess eine Zeitlang durch-

---

3 Günter Frank (Hg.), Philipp Melancthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017. Ich verweise auch auf: Sven Grosse, Melancthon als Theologe des lutherischen Bekenntnisses, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 66, 2019, 25–41.

aus wichtig waren, die dann aber mit Luther und/oder Melanchthon oder deren Schüler ins Gehege kamen und an den Rand gerieten, als unter massiver politischer und religiöser Gefährdung die Ausarbeitung der vielfältigen und keineswegs homogenen Impulse der beiden Protagonisten nötig wurde. Zwei Beispiele will ich dafür nennen, bevor ich zu den für unsere Tagungen wichtigen Beispielen komme.

Das erste Beispiel möge Ihnen zeigen, dass die Reformation nicht nur an den politischen, militärischen und ökonomischen Turbulenzen teilhatte, die ihr Jahrhundert kennzeichnete, sondern selbst eine der wissenschaftlichen und religiösen Turbulenzen dieser Zeit war. Heutzutage mag man mein Beispiel für abwegig halten, damals war es das keineswegs. Ich meine *Michael Stifel*, den ebenfalls geflüchteten Ordensbruder Luthers, der ihm mehrmals eine Pfarrstelle vermittelte. Stifel war aber auch mit Melanchthon persönlich befreundet und teilte vor allem dessen mathematisch-astronomischen und astrologischen Interessen. (Die astronomisch basierte Astrologie galt bis ca. 1660 fast allgemein als seriöse Wissenschaft und wurde auch an lutherischen Universitäten gelehrt und praktiziert.<sup>4</sup>) Stifel publizierte ein „Rechenbüchlein vom Endt Christi“ mit der aufregenden Prognose, dass die Wiederkunft Christi auf den 19. Oktober 1533, 8 Uhr früh, zu erwarten sei. Wie schon das Jahr 1524, für das schwäbische Astronomen aufgrund von Planetenkonjunktionen und Kometen eine Sintflut prognostiziert hatten, die jedoch nicht eingetroffen war, erwies sich auch Stifels Prognose als falsch. Der Kurfürst ließ ihn einsperren, aber ein Jahr später vermittelte ihm Luther doch wieder eine Pfarrstelle. Luther und Melanchthon tadelten an Stifel zwar die falsche Berechnung, aber keineswegs die zugrundeliegende apokalyptische Annahme, dass ungewöhnliche Himmelsereignisse, speziell Kometen, ein klares Zeichen Gottes für das Ende dieser Welt seien, eine dringliche Mahnung, noch rechtzeitig Buße zu tun. Gerade Luther hoffte dringlich auf den „lieben Jüngsten Tag“, allerdings, ohne viel auf Prognosen und Horoskope zu geben, wie sie Melanchthon häufig stellte (aber auch Luther ließ sich ein Horoskop stellen). 1544 publizierte Stifel eine *Arithmetica nova* – eines der wichtigsten mathematischen Werke des 16. Jahrhunderts – und lehrte 1559 bis zu seinem Tod 1567 Mathematik in Jena.<sup>5</sup> Wieso ist es mindestens anregend, sich dieses Mannes zu erinnern? Weil er wie Luther, aber auf

---

4 Walter Sparr, Astrologie im frühneuzeitlichen Luthertum. Theoretische Begründung und lebenspraktische Bedeutung, in: Sascha Salatowsky/Karl-Heinz Lotze (Hg.): Himmelspektakel. Astronomie im Protestantismus der Frühen Neuzeit, Gotha 2015, 39–47.

5 Tilman M. Schröder, Art. Stifel, Michael, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. (RGG), Bd. 7 (Tübingen 2004), 1733f.

einem anderen Wissensfeld, die wesentliche Entsprechung von Mensch und Welt stark machte, von Mikrokosmos und Makrokosmos. Denn das müssen wir sehr mühselig wieder lernen, um wieder ein ökologisch gutes Verhältnis zu Gottes Schöpfung zu entwickeln, als Kreaturen unter Kreaturen. Wenn wir das nicht ernstlich versuchen, ist es übrigens allzu billig, uns über den Druck von Horoskopen in den Medien zu mokieren ...

Mein zweites Beispiel ist *Johann Agricola*, seit 1516 enger Freund und Mitarbeiter Luthers und dann auch Melanchthons. Als Baccalaureus biblicus hielt er Vorlesungen in Wittenberg, unterrichtete aber auch Kinder (!), seit 1525 leitete er die Lateinschule in Eisleben und war Prediger in diesem seinem Geburtsort, auch Hofprediger der sächsischen Kurfürsten in den Reichstagen in Speyer und Augsburg. Es kam freilich zu Spannungen mit Melanchthon über die Frage, welche Bedeutung der Dekalog (allgemein als Kodifikation des natürlichen Gesetzes angesehen) für gerechtfertigte Christen behalte. Melanchthon veranschlagte das hoch und entwickelte die These einer dritten Funktion des Gesetzes (*tertius usus legis*) neben seiner politischer und seiner elenchthischen Funktion, eben als Gebot auch für Wiedergeborene.<sup>6</sup> Agricola hielt an der frühen Position Luthers fest, dass gläubige Christen frei seien, je nach Handlungssituation auch „neue Dekaloge“ zu formulieren. Er schloss daraus, dass die Predigt des Gesetzes nicht auf die Kanzel gehöre, sondern nur aufs Rathaus, denn die heilsame Buße werde nicht vom Gesetz, sondern vom Evangelium bewirkt. In einer öffentlichen Debatte um 1527 versuchten die Beteiligten, einen Kompromiss zu finden, der aber eher rhetorischer Natur war, so dass Agricola nach seiner Rückkehr nach Wittenberg 1536 keinen Grund sah, seine Meinung zu ändern. Luther betonte jetzt in mehreren akademischen Disputationen, dass beide, „Gesetz“ und „Evangelium“, Gestalten des Wortes Gottes seien und daher beide zu predigen seien. Luther stellte sich also hermeneutisch auf die Seite Melanchthons gegen Agricola und seine „Antinomer“. Er betonte aber ebenso, dass es immer auf die konkrete seelsorgerliche Situation ankomme, ob man jemanden mit dem Gesetz seiner Schuld überführe, oder ob man jemanden mit dem Evangelium trösten müsse. Luther erklärte den Streit kurzerhand für beendet, Agricola wurde 1539 sogar in das neue Wittenberger Konsistorium berufen.<sup>7</sup>

6 Heinz Scheible, Art. Melanchthon, Philipp, in: RGG, Bd. 5 (2002), 1007–1010; Walter Sparn, Art. Gesetz IV. Dogmatisch und ethisch, in: RGG, Bd. 3 (2000), 850–854.

7 Martin Brecht, Luthers Antinomerdisputationen: Lebenswirklichkeit des Gesetzes, in: Dietrich Korsch/Volker Leppin (Hg.), Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen 2017, 195–210; Walter Sparn, „Lex iam adest.“ Luthers Rede vom Gesetz in den Antinomerdisputationen, a. a. O., 211–249.

Die Differenz war aber nicht wirklich geklärt, weil die Frage der zeitlichen Situation nicht in die quasi zeitlosen Kategorien von „Gesetz“ und „Evangelium“ eingespiegelt wurde. Agricola wechselte dann 1540 etwas chaotisch nach Kurbrandenburg, wo er umstandslos Hofprediger und Generalsuperintendent wurde. In den 1550er Jahren kam es anlässlich der Mitarbeit Agricolas am Augsburger Interim (1548), die sich religionspolitisch freilich positiv auf die spätere Einigung des Luthertums auswirkte, erneut zum Streit. Der Versuch, das so intrikate Problem des „Antinomismus“ in eine Ja-Nein-Logik zu bringen und eindeutig zu entscheiden, führte schließlich zu den Art. IV („Von den guten Werken“) und Art. VI („Vom Gesetz und Evangelio“) der Konkordienformel, ergänzt um den Art. VII, der Melanchthons These „Vom dritten Brauch des Gesetzes“ positiv aufnimmt.<sup>8</sup> Art. VI argumentiert in der hermeneutischen Perspektive durchaus im Sinne Luthers, greift aber nicht dessen letztlich entscheidende pastorale Differenzierung auf. Das hat immerhin den interessanten Kompromiss zur Folge, dass die FC sowohl die einfache Bejahung als auch die einfache Verneinung der antinomistischen Position für falsch hält. Nun, eine weiterführende Lösung gelang ihr nicht, weil unter den damaligen Denkbedingungen unveränderliche Wahrheit und veränderliche Zeit nicht inhaltlich korreliert werden konnten (auf dasselbe Problem komme ich gleich noch einmal). Wir haben allerdings gar keinen Anlass zum Hochmut, denn noch im 20. Jahrhundert zogen sehr prominente Lutheraner mit der traditionellen Formel „Gesetz und Evangelium“ und sehr prominente Reformierte mit der Umkehrung „Evangelium und Gesetz“ gegeneinander in den theologischen Kampf. Dieser lange Kampf verlief gleichwohl im Sand – zurecht, denn diese binäre Alternative war und ist als solche schlicht falsch. Neben der Tatsache, dass der ethische und religiöse Begriff „Gesetz“ problematisch geworden ist, hat auch jener Kampf dazu geführt, dass das dogmatische und pastorale Anliegen von „Gesetz und Evangelium“ seither in anderen semantischen und diskursiven Konstellationen bearbeitet wird.<sup>9</sup>

---

8 FC, *Solida Declaratio*: BSELK, 1414–1453 (BSLK, 936–969); *Epitome*: BSELK, 1240–1255 (BSLK, 786–795). Vgl. die Einleitung von Irene Dingel in BSELK, 1165–1176, speziell zum Antinomistischen Streit 1556–1571 a. a. O., 1240, Anm. 111, sowie 1252, Anm. 133. Eine Auswahl der Streitschriften bietet Irene Dingel, *Controversia et Confessio*, Bd. 4, Göttingen 2016.

9 Vgl. Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriß*, Tübingen 2000, bes. § 7: Strukturen des Lebens im Handeln (117–124) sowie die Beiträge in: Cornelia Richter u. a. (Hg.), *Dogmatik im Diskurs*. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, Leipzig 2014. Zur Problem- anzeige vgl. Walter Sparr, Art. Tragik/Tragödie II, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. 33 (Berlin/New York 2002), 755–762.

## 2. Zwei ‚halbierte‘ Akteure

Die Konkordienformel hat bekanntlich versucht, ein dogmatisch homogenes „Luthertum“ zu konstruieren, indem sie auch manche Teile der noch vielfältigen Wittenberger Theologie abspaltete.<sup>10</sup> Das betraf nicht nur Melanchthon und den linken Flügel seiner Schüler, die „Philippisten“, sondern auch bewusste „Gnesiolutheraner“. Mit ihrem Versuch war die FC religionspolitisch nur teilweise erfolgreich, da nicht alle seit 1555 entstandenen Staatskirchen sie unterschrieben: Nürnberg, Anhalt, Braunschweig-Lüneburg u. a., Dänemark verbot sie sogar. Von einem Teilerfolg muss man auch in theologischer Hinsicht sprechen, weil ihr Versuch des Mittelwegs durch die Reduktion der Probleme auf eine mit Ja oder Nein zu beantwortende, also logisch binäre Frage, die nun ausgeschlossenen Extreme keineswegs aus der Welt schaffte; auch innerhalb des Konkordienluthertums traten bald erhebliche Spannungen auf, die zu seiner erneuten Diversifikation führten.<sup>11</sup> Zudem votierte die FC in einem kontroverstheologisch zentralen Topos durchaus unlutherisch: Ihre Erwählungslehre, die in den 1590er Jahren als „Erwählung aufgrund des von Gott vorhergesehenen Glaubens“ [*electio fide praevisa*] präzisiert wurde, übernahm die Position Melanchthons, um einen bloß willkürlichen Verwerfungsratschluss Gottes zu vermeiden. Das war jedoch keineswegs die Prädestinationslehre, die Luther in *De servo arbitrio* (1525) klar formuliert hatte und in der ihm ebenso klar J. Calvin gefolgt war; später beschuldigten die Calvinisten die Lutheraner der FC nicht einfach zu Unrecht, sich sehr nahe an der jesuitischen Erwahlungslehre und deren Synergismus zu bewegen.<sup>12</sup> Aber dies ist heute nicht das Thema. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass die FC sogar den Preis zahlte, manche einzelne Wittenberger Theologen in eine lutherisch-orthodoxe Hälfte und eine zu verurteilende heterodoxe Hälfte aufzuspalten, sie sozusagen zu ‚halbieren‘.

Ein Beispiel kennen diejenigen von Ihnen schon, die vor zwei Jahren bei der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes teilnahmen, nämlich *Matthias Flacius Illyricus*. Er war der heißblütige Streiter für Luthers radikale, den augustinischen Sündenbegriff existenziell verschärfende Erb-

---

10 Robert Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011, stellt vor allem den vermittelnden Charakter der FC heraus.

11 Vgl. Irene Dingel, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996.

12 Vgl. Walter Sparn, *Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum*, in: Herman J. Selderhuis u. a. (Hg.): *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*. Göttingen 2013, 127–150.

sündenlehre, und er war der Streiter gegen Melanchthons pädagogisch motivierte Sicht, die auch dem sündigen Menschen die eigene (!) Würde zubilligte, von Gott angesprochen und bekehrt werden zu können. Flacius glaubte, Luther in dessen eigenem Sinne zu interpretieren, als er die These vertrat, dass die von Adam und Eva ererbte Sünde nicht nur einen Teil des Menschen ausmache, wie groß auch immer, sondern seine *ganze* Person präge, in damaliger Denkweise: dass sie seine *Substanz* sei. Denn, was weniger sei als Substantialität, sei nur Akzidens, also etwas, das an einer (als solcher unveränderlichen) Substanz veränderlich existiert, wie die Hautfarbe, ablösbar wie eine zeitweilige Krankheit. Die Erbsünde aber mache jeden Menschen absolut unfähig zum Guten und zum Glauben, entscheide somit sein gesamtes Schicksal.<sup>13</sup> Allerdings, wie andere Lutheraner einwandten: Wenn man Erbsünde ernstlich als die *Substanz* des sündhaften Menschen ansieht, kann man nicht mehr sagen, worin denn noch die Geschöpflichkeit des Menschen besteht. Die geschöpfliche Existenz wurde von Gott ja trotz des Falls erhalten, sie wird im Glauben an Jesus Christus von der Sünde befreit und wird dereinst auch vollendet werden. Mit anderen Worten: Wäre die Erbsünde die Substanz des Menschen, dann gäbe es mithin gar keine Heilsgeschichte mehr, in der Gott an und mit seinem Geschöpf handeln würde.<sup>14</sup>

Aufgrund dieses Arguments verdamnte der Art. I der FC „Von der Erbsünde“<sup>15</sup> die Lehre Flacius’ als unverträglich mit dem Schöpfungsglauben, ja als tendenziell manichäisch. Der Artikel betonte jedoch mit Flacius, dass das lutherische Verständnis der Erbsünde keinesfalls einen bloßen Teil, sondern den ganzen Menschen einschließlich seiner Vernunft meine, also kein harmloses Akzidens, sondern eine irreversibel tödliche Krankheit sei. Darüber hinaus gab der Artikel zu, dass die verfügbaren philosophischen Begriffe „Substanz“ und „Akzidens“ missverständlich seien. Es war den Verfassern klar, dass die binäre Alternative, dass alles Existierende entweder Substanz oder aber Akzidens sei, dem theologischen Thema „Sünde“ nicht angemessen war. So behelfen sie sich mit medizinischen Metaphern („Seuche“) und mit der Annahme heilsgeschichtlich unterschiedlicher Zustände (*status*) der als geschöpflich unveränderlichen Menschensubstanz. Aber sie arbeiteten keine Kategorie aus, die die weder substanzielle noch akzidentelle Seinsart von

---

13 Basisinformation bei Oliver K. Olson, Art. Flacius Illyricus, Matthias (1520–1575), in: TRE, Bd. 11 (1983), 206–214; Ders., in RGG, Bd. 3 (2000), 151 f.

14 Ausgewählte Quellen des Streits bietet Irene Dingel, *Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548 bis 1577*, Bd. 6, Göttingen 2020.

15 *Solida Declaratio*: BSELK, 1318–1345; BSLK 843–866; *Epitome*: BSELK, 1218–1226, BSLK, 770–776.

Ersünde unmissverständlich bestimmt hätte; das versuchten erst Flacius-Schüler als Reaktion auf FC Art. I und noch eine Generation später metaphysisch geschulte Lutheraner, jetzt auch im Gegenüber zur tridentinischen Anthropologie, mit der Kategorie des *modus entis*, eines modal veränderlichen Seins.<sup>16</sup>

Flacius war jedoch Gegenstand nicht nur einer Verurteilung, sondern auch einer intensiven und dauerhaften Rezeption: Seine Hermeneutik *Clavis sanctae scripturae* (1567) wurde bis ins 18. Jahrhundert hinein gedruckt und benutzt. Mit ihm als einem entscheidend wichtigen Autor auf dem Weg zu einer Bibelhermeneutik, die das reformatorische Prinzip *sola Scriptura* methodisch ausweisbar realisiert, haben wir uns im vorletzten Jahr beschäftigt.<sup>17</sup> Aber auch die seinerzeit verurteilte Lehre Flacius' ist einer erneuten Prüfung würdig, denn die seit dem 18. Jahrhundert immer wieder versuchte Abschaffung einer Lehre von der „Ersünde“ wird nach wie vor theologisch gefordert.<sup>18</sup> Die in der Denkfigur „Ersünde“ liegende Einsicht über die Realität des konkreten Menschen wurde zwar im philosophischen Begriff „Subjekt“ bei G. W. F. Hegel ontologisch reflektiert, der dabei auch auf Luther zurückgriff, zugleich aber wurde die Paradoxie der „Ersünde“ spekulativ entschärft, wie schon S. Kierkegaard scharf kritisierte. Dessen Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts hat aber der Schleiermacher'schen Variante der Subjektivitätstheorie Platz gemacht, und man ist froh, dass die aktuelle Bibelexegese, aber auch außertheologische literarische Produktion und psychologische Anthropologie das unangenehme Thema bearbeiten. Die vielleicht sachgemäßeste Verknüpfung des scheinbar unveränderlichen Wesens des Menschen mit den Erfahrungen in der irdischen Zeit ist die phänomenologische – wie sie z. B. in P. Ricoeurs „Das Selbst als ein Anderer“ auch theologisch ertragreich angewandt wird.<sup>19</sup> Unsere nächste Tagung des Martin-

16 Walter Sparn, Menschsein: Substanz und Modus. Balthasar Meisners *Anthropologia Sacra* [1615] im interkonfessionellen Kontext, in: Sascha Salatowsky/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), *De homine*. Anthropologien in der Frühen Neuzeit. Stuttgart 2021, 217–233.

17 Vgl. Rudolf Keller, Verkannt, umstritten, vergessen. Matthias Flacius Illyricus entwickelt die Kunst der Auslegung, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 67, Erlangen 2020, 53–71.

18 Vgl. Anselm Schubert, Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung, Göttingen 2002; Klaas Huizing, Schluss mit Sünde. Warum wir eine neue Reformation brauchen, Hamburg 2017.

19 Paul Ricoeur, *Soi-Même comme un autre* (Paris 1990)/Das Selbst als ein Anderer, München 1996. Vgl. jetzt auch Ingolf U. Dalferth, Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig 2020.

Luther-Bundes könnte durchaus die flacianische Erbsündenlehre und ihre Widerlegung in FC I zum Thema haben!

Jetzt aber zu dem Theologen, der uns heute besonders beschäftigt, meinem zweiten Beispiel für einen von der FC sozusagen halbierten Theologen. Es ist *Andreas Osiander* (d. Ä.), der gelehrte Reformator Nürnbergs.<sup>20</sup> Er wurde vor 1500 im fränkischen Gunzenhausen geboren, studierte als Kleriker in Ingolstadt, wo er weniger scholastisch als humanistisch unterrichtet und von J. Reuchlin und Erasmus von Rotterdam beeinflusst wurde. Er lernte Griechisch und Hebräisch, sogar Aramäisch, und wurde ein ausgezeichnete Kenner der jüdischen und der christlichen Kabbala. Das hat wie bei Reuchlin, so auch bei Osiander den seinerzeit ziemlich selbstverständlichen theologischen Antijudaismus verhindert, und er übte tatsächlich öffentliche Kritik an der Ritualmord-Legende und auch an Luthers späten Judenschriften. Seit 1522 war Osiander Hebräischlehrer am Nürnberger Augustinerkloster, wurde Sympathisant Luthers und erhielt als solcher die Predigerstelle an St. Lorenz. Dort legte er über Jahre wöchentlich dreimal biblische Bücher fortlaufend aus, hielt auch Kinderpredigten. Aus seiner reformatorischen Gesinnung machte er keinen Hehl; 1525 wirkte er erfolgreich in einem Religionsgespräch des Rates als Sprecher der Nürnberger Geistlichkeit für die Einführung der reformatorischen Lehre. Das Kirchenwesen in Nürnberg und in den Markgrafschaften wurde mit der Brandenburgisch-Nürnbergischen Visitation (1528/29) und seiner anschließenden Kirchenordnung von 1533 neu etabliert.

Anders als Luther hatte er keine Schwierigkeiten damit, den evangelischen Reichsständen das Widerstandsrecht gegen eine Aggression des Kaisers zuzubilligen; aber ähnlich wie Luther wurde er nach 1530 religionspolitisch an den Rand gedrängt, weil er die flexible Konzilianz Melanchthons und M. Bucers ablehnte und auch von einem Konzil nichts erwartete. In Nürnberg machte er sich missliebiger mit seiner liturgisch und ethisch rigiden Auffassung der Kirchenordnung; so ließ er, obwohl selber oft schroff, den karnevalistischen Schembartlauf verbieten, weil er selber dabei verspottet wurde. Wie die Wittenberger war auch Osiander von der Aktualität der biblischen Apokalypstik überzeugt, die er ebenfalls zeitgeschichtlich interpretierte.<sup>21</sup> Aber

---

20 Basisinformation bei Gerhard Müller, Art. Osiander, Andreas, in: RGG, Bd. 6 (2003), 719f.

21 Andreas Osiander, *Coniecturae de ultimis temporibus ac de fine mundi* (1544)/*Vermutung von den letzten Zeiten und dem Ende der Welt* (1545), in: Gesamtausgabe, hg. v. Gottfried Seebaß, Bd. 8 (Gütersloh 1990), 150–271. Zeitgleich erschien Martin Luthers *Supputatio annorum mundi* (1544). Philipp Melanchthons Bearbeitung der

auch die Wittenberger hielten ihn für einen schwierigen Sonderling. Das schloss nicht aus, dass er den von Melanchthon und seinen mathematischen Schülern gewünschten Erstdruck der neuen heliozentrischen Kosmologie des Kopernikus' in Nürnberg (1543) unterstützte. Osianders Vorwort zu diesem epochalen Werk relativierte zwar dessen Anspruch, keine Hypothese, sondern Theorie (d. h. wirkliches Wissen) zu bieten, sicherte aber dadurch die Rezeption des neuen Weltsystems in den protestantischen Universitäten Europas.<sup>22</sup>

Als der Nürnberger Rat nach dem Schmalkaldischen Krieg ohne Zustimmung der Theologen eine dem Interim angepasste Liturgie einführte, reiste Osiander heimlich ab und begab sich 1548 in Königsberg unter den Schutz des Herzogs Albrecht von Preußen. Dieser förderte ihn als seinen „geistlichen Vater“ akademisch und kirchlich, mehrfach auch widerrechtlich, und unterstützte ihn bedingungslos im sogleich anhebenden „Osiandrischen Streit“.<sup>23</sup> Als *Professor primarius* der Theologischen Fakultät musste er sich präsentieren, und er tat das, indem er sein Verständnis der Rechtfertigung seit Herbst 1550 in Thesen für Disputationen erklärte. Hierüber kam es zum Streit und zur öffentlichen Polemik zwischen den immer Wenigeren, die auf Osianders Seite standen, und den meist melanchthonischen Gegnern in Königsberg und Wittenberg. Nicht nur Melanchthon, sondern auch profilierte Luther-Schüler wie M. Flacius oder wie J. Mörlin und F. Stancarus, die der Herzog eigentlich zu Hilfe rief, schrieben bald nicht für, sondern gegen Osiander. Die Briefwechsel, die vielen Streit- und Schmähschriften und der grobe Kanzelstreit boten ein äußerst unerfreuliches Bild; auch das Polemik-Verbot des Herzogs verhinderte nicht wechselseitige Verdammungen als Antichrist und nicht die Insubordination der Gegner Osianders. Die Stellungnahmen zu Osianders *Vom einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens Bekenntnis* (dt./lat., 1551)<sup>24</sup>, die angefragte auswärtige Kirchen abgaben, fielen durchweg negativ aus. Lediglich J. Brenz, der bei der Reformation Nürnbergs mit Osiander kooperiert hatte, wollte beiden Seiten ein Wahrheitsmoment zubil-

---

Chronica Carionis (1532) war schon länger auf dem Weg und wurde 1558 neu formatiert.

22 Vgl. Heinz Scheible, Melanchthon, Vermittler der Reformation. München 2016, 114–120; zu Osianders Nein zu Melanchthons Soteriologie vgl. a. a. O., 245–249.

23 Eine Auswahl der Streitschriften bietet Irene Dingel, *Controversia et Confessio* (Anm. 14), Bd. 7. Göttingen (im Druck).

24 Andreas Osiander, Von dem einigen mitler Jhesu Christo und rechtfertigung des glaubens bekanntnus (8. September 1551)/De unico mediatore Iesu Christo et iustificatione feidei confessio (24. Oktober 1551), in: Gesamtausgabe, Bd. 10 (Gütersloh 1997), 78–299.

ligen. Er relativierte den Streit als ein lösbares Verstehensproblem (*bellum grammaticale*) und warb mit neuen Formulierungen für eine friedliche Einigung. Dies – sowie der Plan einer Synode – wurde jedoch hinfällig durch Osianders Tod im Oktober 1552.<sup>25</sup>

### 3. Christusbild und Schriftauslegung: Andreas Osiander

Es ist nicht nur die Rechtfertigungslehre als einzelner soteriologischer Artikel, dem unsere Beschäftigung mit Osiander gelten soll, aber auch nicht die Theologie Osianders überhaupt, deren Besonderheit niemand außer J. Brenz ernstlich versuchte, gerecht zu werden. Ob die Autoren der Konkordienformel, vor allem der Brenz-Schüler J. Andreae, einen sachlich guten Mittelweg aus dem „Osiandrischen Streit“ gefunden haben, der nach Osianders Tod noch weiterging, werden wir anhand des Art. III der FC „Von der Gerechtigkeit des Glaubens“/*De Justitia Fidei Coram Deo*“ nachprüfen können. Der Kurztext der Epitome von FC Art. III ist eine unserer drei Lektüren.<sup>26</sup>

Die Überschrift dieses Artikels deutet an, dass der von Osiander gegebene Anstoß hier schon soteriologisch ausgeräumt werden soll, vergleichbar der gängigen, aber leicht irreführenden Unterscheidung von „forensisch“ und „effektiv“. Es fragt sich, ob die FC auch die Kontexte einbezieht, in denen die Rechtfertigungsbotschaft ihre Wirksamkeit in Glauben und Leben von Menschen erhält, oder Osiander nur auf eine inkorrekte Definition der Gerechtigkeit des Glaubens festlegt. Jene Kontexte sind für Osiander wesentlich, wie die kurze Schrift von 1551 belegt, die wir lesen werden: „Rechte, wahre und christliche Auslegung über die Worte des Herrn in Joh 16: Ich gehe zu meinem Vater, und ihr sehet mich hinfort nicht mehr.“<sup>27</sup> Wir werden dort zum einen dem *Christusbild* begegnen, das die anstößige Rechtfertigungslehre Osianders motivierte und orientierte. Zum andern ist es die Rechtfertigungsbotschaft als *Schriftauslegung*, in der Osiander die Rechtfertigung des Sün-

---

25 Zu den Vorgängen in Königsberg und in Deutschland im Einzelnen siehe die Einleitung von Hans Schulz, a. a. O., 49–73.

26 Epitome: BSELK, 1234–1241 (BSLK, 781–786); Solida Declaratio: BSELK, 1388–1415 (BSLK, 913–936).

27 Andreas Osiander, Rechte, ware und christliche auslegung uber die wort des Herrn Johannes am 16.: „Ich geh zu meinem Vater, und ir sehet mich fort nicht mehr“ (1551), in: Gesamtausgabe, Bd. 10 (Gütersloh 1997) 309–316; vgl. die sehr gute Einleitung, 307–309.

ders und das Bild des Erlösers, d. h. die Sicht der Person und des Werkes Jesu Christi verknüpft. Es handelt sich hier also um eine Dreierkonstellation von Rechtfertigungslehre, Christusbild und Schriftverständnis. Die morgige Darlegung der ökumenischen Rechtfertigungslehre in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 und der Bericht aus Estland werden das sicherlich auch berücksichtigen. Denn diese Dreierkonstellation, in der auch Gegenwart und Vergangenheit sowie Individuelles und Kollektives verbunden werden, war konstitutiv für die lutherische Theologie, und sie sollte es noch sein.

Unproblematisch war es seinerzeit, die Darstellung der Rechtfertigungsbotschaft statt mit der Rechtfertigungslehre mit der Christologie oder mit der Bibelhermeneutik zu beginnen. In den schon erwähnten Schmalkaldischen Artikeln fokussiert Luther auf die Ehre Jesu Christi als Erlöser, die nur der leistungsfreie Glaube an diesen Erlöser angemessen würdigt. Auch die Auslegung des Glaubensbekenntnisses im Großen Katechismus, die auch eine unserer Lektüren sein wird, verfährt ähnlich.<sup>28</sup> Osiander setzt seine Dreierkonstellation mit der äußerst detaillierten Schriftauslegung der Jesusworte in Joh 16,10 im Zusammenhang von Joh 16, 8–11 und Joh 3,13 ein (wo Jesus die Auffahrt in Himmel mit der alleinigen Herabkunft vom Himmel verknüpft). Osianders Verständnis der Rechtfertigung nicht als einer (bloß) forensischen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern als einer Einwohnung der göttlichen Natur Christi und ihrer wesentlichen Gerechtigkeit im Gläubigen und damit als dessen Vergöttlichung, wurde ganz mehrheitlich abgelehnt. Dem eigentlichen Sinn dieser Lehre wird man aber nicht gerecht, wenn man sie gegenüber seinem Christusbild und dessen bibelhermeneutischem Horizont isoliert.

Freilich war seinerzeit auch Osianders Christusbild und damit auch sein Gottesbild von der Kritik an seiner Rechtfertigungslehre faktisch mitbetroffen: Im (nie diskutierten) Gegensatz zu Luthers ‚cyrillischer‘ die Einheit der beiden Naturen in Christus betonenden Auslegung der chalzedonensischen Christologie eine ‚nestorianische‘ Auslegung zu favorisieren, und das mehr noch als Melanchthon es tat. Man kann fragen, ob damit die Inkarnation des göttlichen Logos nicht erheblich relativiert oder gar instrumentalisiert wird. Man kann fragen, ob das Verständnis Gottes als veränderungsfähige Trinität in die Richtung eines emanativen Monotheismus verschoben wird, wie ihn

---

28 Martin Luther, Großer Katechismus, Von dem Glauben, Der II. Artikel: BSELK, 1054–1059 (BSLK, 650–653).

Osiander im Humanismus und in der Kabbala vor Augen hatte. Andererseits war Osianders Konzept seinerzeit dasjenige, in dem das *sola fide* unzweideutig von allem Anspruch auf „Sehen und Empfinden“ verzichtet und den Glauben von Moralisierung ganz freigehalten werden konnte; der Schluss seines Textes formuliert das sehr eindrücklich.<sup>29</sup> Und damit stand er wiederum Luther näher als Melanchthon. Um unsere Lektüren auf den Streit um die Nachfolge in der Theologie Luthers zu beziehen und die Stellung Osianders, dieses gelehrten und eigenwilligen Mannes, in dieser Debatte fair zu verstehen, möchte ich den christologischen Aspekt seiner Ausarbeitung reformatorischer Theologie noch deutlicher markieren.

Bekanntlich haben sämtliche Reformatoren gemeint, sie stünden auf dem Boden der nizäno-konstantinopolitanischen Trinitätslehre und der chalzedonensischen Christologie: Confessio Augustana und Schmalkaldische Artikel zitieren in legitimierender Absicht die altkirchlichen Symbole, das Konkordienbuch von 1580 druckt sie eigens ab.<sup>30</sup> Aber es war auch klar, dass die reformatorische Soteriologie, die sich biblisch legitimierte, das altkirchliche Dogma nicht unberührt lassen konnte. Besonders deutlich war das bei der Christologie, wo der neue, anfängliche stark herausgestellte Akzent auf Amt und Werk Christi die traditionelle Lehre von der Person Christi in einem veränderten Licht erscheinen ließ. Während Melanchthon und seine Schüler aber eher defensiv auf diese Herausforderung reagierten, nahmen Luther und seine Schüler wie J. Brenz sie konstruktiv auf. Sie entwickelten eine neue, später als „mystisch“ bezeichnete Sicht der Einheit der göttlichen und der menschlichen Naturen in der Person Christi und knüpften an die ‚cyrillische‘ Auslegung des Chalzedonense, das die Grenzen christologischer Vielfalt ja nur negativ markiert hatte („unvermischt“, „ungeteilt“ etc.). Die Folge war die stärkere Betonung der Koexistenz des Göttlich-Unendlichen und des Menschlich-Endlichen in Jesus Christus als primäres Heilsereignis.

Diese *coexistentia* schloss die gegenseitige Durchdringung der an sich disparaten Naturen und den Austausch ihrer Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) nicht nur im gemeinsamen Wirken, sondern auch im restlos gemeinsamen Leben und Existieren (*perichoresis*) ein. Das ging bis zur Lehre von der Allgegenwart des ganzen Christus nicht nur im Abendmahl, sondern in der ganzen Schöpfung (vgl. J. Brenz’ „neues Dogma“ der „Ubiquität“ Jesu

---

29 Andreas Osiander (wie Anm. 27), 316.

30 Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum, Athanasianum: BSELK, 37–60 (BSLK, 21–30).

Christi<sup>31</sup>), und scheute die Modifikation der Trinitätslehre durch ein nicht-metaphysisches Gottesbild nicht, das nämlich nicht nur Jesus von Nazareth göttlichen Eigenschaften zuschrieb, sondern auch Gott das Leiden und Sterben Jesu Christi zuschrieb („Gott selbst ist tot“, J. Rist 1641, EG 80,2 im Original). In der konstruktiven Aufnahme der neuen Herausforderung war Osiander ein besonders engagierter Schüler Luthers. Er wich allerdings mit seiner Bibelinterpretation von Luther und auch von dem betont antispekulativen Melanchthon ab, denn sie begründete ein anderes Christusbild und deshalb auch eine andere Rechtfertigungslehre. Die Eigenart des Denkens Osianders formte also alle drei Themen um, die in der Rechtfertigungslehre eine Rolle spielen.

Das ist zum einen die *Christologie*, in die Osiander die soteriologische Differenz von Glauben und Werken hineinspiegelt und, weitergehend als Luther, den Glauben von Menschen analog zur göttlichen Natur und die christlichen Werke analog zur menschlichen Natur Christi sieht. So rückt die menschliche Natur Christi in den Schatten der göttlichen, primär tätigen Natur Christi. Osiander unterscheidet die beiden Naturen in der Person Christi daher viel stärker als Luther und sogar als Melanchthon. Tatsächlich behauptet Osiander, dass nicht Christus überhaupt, sondern allein (!) seine ewige göttliche Natur uns rechtfertige. Diese göttliche Natur *ist* die göttliche Gerechtigkeit selber, die uns im Glauben zugerechnet wird, weil sie im Glauben in uns wohnt (*inhabitatio*). Das kann man eine „nestorianische“, die ontologische Differenz der Naturen Christi betonende Interpretation des Chalzedonense nennen. Sie entfernt Osiander von Luthers „cyrillischen“, mystischem Christusbild, entfernt ihn aber auch von dem ethischen Christusbild, das Melanchthon und dann die calvinistische Theologie auf das *gemeinsame* Handeln der Naturen gründeten. Sie werden an Osianders Auslegung von Joh 16,10 sehen, dass seine christologische Pointe weder in der Inkarnation des Logos und im Kreuzesleiden Christi liegen. Sie liegt auf der Himmelfahrt Christi kraft seiner göttlichen, nun mit einer menschlichen Natur verbundenen Natur. Denn so nimmt Christus die durch seine göttliche Natur erlösten und nun mit seiner menschlichen Natur vereinten Menschen zum Vater im Himmel hinauf. Mit dem soteriologischen Hauptbegriff „Aufstieg“

---

31 Die bahnbrechende Untersuchung stammt von Theodor Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*. Gütersloh 1969. Die nicht schon von der FC, aber von der folgenden Wittenberger und Tübinger Generation weiterentwickelte Christologie rekonstruierte Jörg Baur, *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993. Vgl. auch den interkonfessionellen Vergleich bei Walter Sparn, Art. Jesus Christus V., in: TRE, Bd. 17 (1988), 1–16.

(*ascensus*) zu Gott folgte Osiander der (alten und christlich rezipierten) Heilsfigur, die auch im zeitgenössischen Renaissance-Platonismus und Humanismus dominierte.

Zum anderen prägte Osianders Denken die *Anthropologie* im Zentralbegriff des göttlichen Ebenbildes. Gen 1,27 gebraucht dafür ja zwei Begriffe, die lateinisch als *similitudo* und *imago* wiedergegeben werden, im Deutschen als „Ähnlichkeit“ und „Abbild“. Osiander behauptet, dass Adam (wie alle Geschöpfe) dem göttlichen Logos ähnlich, spezifisch aber als Abbild des zu inkarnierenden Logos geschaffen worden sei; mit der Folge, dass der Logos auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht in Sünde gefallen wäre (eine alte Vexierfrage). Dieser Theorie entspricht soteriologisch die so genannte „effektive“ Rechtfertigungslehre, mit der Osiander gegen Melancthons Betonung der imputativen Rechtfertigung auftrat, die dem Sünder den Gehorsam Christi als Gerechtigkeit „forensisch“ zurechnet. Osiander verstand sie als die effektive Übereignung der „wesentlichen Gerechtigkeit“ der göttlichen Natur Christi, die dem Menschen im Glauben innewohnt. Diese Sicht hatte den Vorteil, dass der notorisch kaum zu klärende Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung eindeutig wird. Sie verstärkte aber den Mangel, dass das erlösende Werk Christi, der Inhalt des christlichen Gedächtnisses, zurücktritt hinter der Gegenwart Christi im Glauben, also der Konnex von Erlösung und Rechtfertigung schwächer wird. Osiander rekurriert für diesen Konnex auf das Konzept der Mittlerschaft Christi, das historischen Vorgang und aktuelles Wort verbindet. Während Luther und die späteren Orthodoxen diese Mittlerschaft zwischen Mensch und Gott natürlich nicht ablehnten, fokussierte Osiander das Werk Christi auf die Anwesenheit des gottmenschlichen Erlösers wie im Abendmahl so auch im persönlichen Glauben, auf seine *praesentia*, die mehr ist als die Folgen seines Handelns.

Das ist bereits ein Aspekt des *Gottesbildes* Osianders. Denn er hypostasiert das Wort Gottes als ursprüngliche und bleibende Instanz, die zwischen Gott und den Menschen vermittelt; die Inkarnation ist (vielleicht nur) *ein* Modus dieses Wortes. Wenn Osiander betont, dass Gott als Gott ewig unverändert er selbst ist, mindert diese Wort-Theologie allerdings die Trinitätslehre zugunsten eines im Geist der Kabbala und ihrer Sefirot-Lehre modifizierten Monotheismus. Wenn dies richtig ist, dann wäre das Schwergewicht der Dreierkonstellation Osianders eigentlich der *Gottesbegriff*. Dafür spricht auch, dass er die Ich-Äußerung Jesu in Joh 16,8–11 in unserem Lesetext als einen zentralen Beleg für seine ganze Theologie ansieht. Hier meint er exegetisch nachweisen zu können, dass Jesu *alleiniger* Gang zum himmlischen Vater, der seinem alleinigen Herabkommen des Logos zur Inkarnation entspricht (in Joh 3,13 ist vom „Menschensohn“ die Rede!), seine wesentliche, seiner göttli-

chen Natur eignende Gerechtigkeit erweist und dass die Einwohnung dieser göttlichen Gerechtigkeit in Gläubigen deren Nachgezogenwerden (Joh 6,44; 12,32) zum Vater in den Himmel eröffnet. Es fragt sich jedoch, in welchem Sinn Osiander hier noch dem trinitarischen Gottesbegriff treu bleibt<sup>32</sup> – eine Frage, die freilich auch an die Konkordienlutheraner wegen ihrer Christologie gestellt werden konnte und gestellt wurde.

---

32 Vgl. die Überlegungen zur Theologie Osianders bei Gottfried Seebaß, Art. Osiander, in: TRE, Bd. 25 (1995), 508–515, hier 511f., sowie Robert Kolb, Die Konkordienformel (wie Anm. 10), 97–109.