

Vorwort	3
Andreas Feldtkeller Religionstheologie aus religionswissenschaftlicher Perspektive	7
Notger Slenczka Das Luthertum und die Wahrheit der Religionen	19
Oddbjørn Leirvik Lutherische Theologie in der Begegnung mit anderen Religionen	29
Bodo Seidel Luther und die Türken – Luther und der Islam	43
Die Autoren	61

dieser Erzählung für die Frage auszuloten, welche Rolle der Respekt vor einer anderen menschlichen Person heute im Zusammenhang interreligiöser Gastfreundschaft spielen kann. Diese andere Person wird unter gegenwärtigen Bedingungen in der Regel kein König mehr sein. Welche Form von Respekt gebietet das heutige, theologisch reflektierte Menschenbild?

Die davon zu unterscheidende Frage ist diejenige, welche Ausdrucksformen religiöser Praxis nach einer Erschließungserfahrung in der interreligiösen Begegnung als eigene Praxis übernommen werden können. Die Antwort auf die Frage, ob es eine Übernahme von fremder religiöser Praxis in einen eigenen Überlieferungszusammenhang geben kann, ist nicht einfach nur negativ – auch wenn hier die Grenzen sicherlich theologisch enger zu stecken sind als bei der ersten Situation. Das weltweite Christentum hat im Laufe seiner zweitausendjährigen Geschichte unzählige Formen von zunächst fremder religiöser Praxis übernommen. Insbesondere ist dies regelmäßig geschehen mit Praktiken, in denen die Deutung allgemeiner menschlicher Lebensbedingungen eine konkrete, kulturell geprägte Gestalt erhalten hatte. Wenn Paulus im Römerbrief und im Galaterbrief theologisch begründet, dass die Christen aus den nichtjüdischen Völkern nicht daran gebunden sind, alle Regeln der jüdischen lebensgestaltenden Praxis zu übernehmen, wie sie in der Torah beschrieben sind, dann bedeutet dies nicht, dass die christliche Praxis künftig ohne analoge lebensgestaltende Rituale und Deutungen vollzogen werden muss. Es entsteht vielmehr ein Freiraum für Formen der Lebensgestaltung im religiösen Überlieferungszusammenhang, der auch anders gefüllt werden kann als durch die Gestaltungselemente der jüdischen Praxis. Auch hier ergibt sich eine bleibende theologische Aufgabe, diese Frage für jeden Kontext des weltweiten Christentums erneut zu reflektieren.

Notger Slenczka

Das Luthertum und die Wahrheit der Religionen¹

In diesem Beitrag wird die lutherische Perspektive auf den Umgang mit anderen Religionen thematisiert, und dabei sollen sowohl dogmen- und theologiegeschichtliche Informationen als auch eine verantwortete eigene Positionierung geboten werden. Das ist im Rahmen dieses kurzen Beitrags nicht ganz einfach zu realisieren, daher wird das Folgende fragmentarisch bleiben müssen. Ich profiliere eine, allerdings nicht unwesentliche Tradition der lutherischen Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Religionen und werde versuchen, dieser eine Pointe abzugewinnen, die ich so zuspitze, dass sie zur Diskussion herausfordert – ich sage bewusst nicht: pro-voziert, denn mit so verstandenen Provokationen habe ich schlechte Erfahrungen gemacht.

1. Wenn man in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche nach Verhältnisbestimmungen zu anderen Religionen sucht, wird man nicht fündig werden. Der Begriff „Religion“ kommt dort nicht vor – bzw. er kommt schon vor, aber nur im juristischen Kontext der „Religionssachen“, also als Bezeichnung der zur Entscheidung anstehenden, weil die Einheit der Kirche und damit auch der Gesellschaft gefährdenden Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis des christlichen Glaubens. Die streitenden Religionsparteien sind allesamt christlich, eine Auseinandersetzung über die

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um ein im Rahmen des EZW-Fortbildungsseminars „Curriculum Religions- und Weltanschauungsfragen II“ gehaltenes Referat (20.3.2017). Ich habe darauf verzichtet, Fußnoten hinzuzufügen, und den Text mit wenigen inhaltlich irrelevanten Änderungen so belassen, wie er vorgetragen wurde. Ich verweise summarisch auf wenige Texte aus meiner Feder, in denen einige der hier vertretenen Thesen vertieft sind: zu Abschnitt 2: Notger Slenczka, Spuren der Reformation im gegenwärtigen Verständnis der öffentlichen Ordnung und des Staates, in: Luther 80 (2009), 170 – 184; Notger Slenczka, Wesentliche Intoleranz. Religiöse Verbindlichkeit und die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen, in: ders. (Hg.), Werner-Reihlen-Vorlesungen 2008 – 2010, Beiheft zur BThZ 2009/2010; zu den Abschnitten 6 und 7: Notger Slenczka, Die Theologie Luthers angesichts des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs, in: Friedrich-Otto Scharbau (Hg.), Christus bekennen. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg, Erlangen 2004, 33 – 54; zu den Abschnitten 8 bis 11: Notger Slenczka, Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom Jüngsten Gericht, in: Stephan Schaede u. a. (Hg.), Das Gewissen, Tübingen 2015, 235 – 283; Notger Slenczka, „Sich schämen“. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: Cornelia Richter u. a. (Hg.), Dogmatik im Diskurs, Festschrift für Dietrich Korsch, Leipzig 2014, 241 – 261. Zum Hintergrund: Notger Slenczka, Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: Johannes von Lüpke u. a. (Hg.), Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, 171 – 195.

Grenzen des Christentums hinaus ist in den Lutherischen Bekenntnissen nicht im Blick – wenn man auch feststellen muss, dass die Ausschreibung zum Augsburger Reichstag von 1530 die Einigung in Religionsachen als Grundlage eines gemeinsamen Vorgehens gegen die Türken verstand und diese Motivation in die Vorrede zur *Confessio Augustana* aufgenommen ist.

Auch sonst stimmt die These, dass die Bekenntnisse an anderen Religionen nicht interessiert seien, nur bedingt. Gerade die lutherische Theologie formuliert sich in ihrem Zentrum in einer Abgrenzung gegen die Religionspartei der päpstlichen Territorien und ihrer Theologen, formuliert diese Abgrenzung aber als Wiedergänger der Auseinandersetzungen, denen sie Paulus im Galater- und im Römerbrief ausgesetzt sah und die sie in den Auseinandersetzungen Jesu mit seinen jüdischen Zeitgenossen – Pharisäern und Schriftgelehrten – wiedererkannte. Die Auseinandersetzungen mit den päpstlichen Theologen werden also durchaus in die Front einer Kontroverse eingezeichnet, die Luther selbst als Differenz zweier Religionen wahrnahm: Es geht damals – bei Jesus selbst und in den Auseinandersetzungen des Paulus – wie später für Luther und für die einschlägigen Artikel, in denen die Bekenntnisse die Lehre von der Rechtfertigung entfalten, immer um dasselbe: um die Differenz von Gesetz und Evangelium, die sich für Luther und seine zeitgenössischen Theologen in die Differenz von christlicher Kirche und Judentum in der frühen Christenheit ebenso einzeichnet wie in die Differenz zwischen der Papstkirche und den reformatorisch gesinnten Kirchentümern. Und auch das Verhältnis zum Islam zeichnen die lutherischen Theologen als Auseinandersetzung um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Luther sieht – das wurde vielfach notiert – in allen seinen Gegnern den „Endechrist“ oder den „Antichrist“ oder, was ihm dasselbe ist, den Teufel am Werk. Das ist nicht nur ein Grobianismus, sondern durchaus eine theologische Diagnose: Für Luther, das lässt sich am schönsten anhand seines Traktates gegen die Antinomer von 1539 studieren, sind nicht nur alle seine Gegner, sondern ist die Weltgeschichte insgesamt bestimmt von dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium, das er wiederentdeckt hat und gegen das nun wie zur Zeit Jesu nicht nur die Theologen der Papstkirche, auch nicht nur die innerprotestantischen Gegner, sondern eben auch die Türken einerseits und die Juden andererseits auftreten – alles Gegner, durch die der Teufel nur das eine, immer gleiche will: das Licht des wiederentdeckten Evangeliums ausblasen.

Die Antithese von Gesetz und Evangelium, von Glaube und Werk und in diesem Sinne von Christus und Antichristus bestimmt die Deutung der Kirchen- und Religionsgeschichte bei Luther und gibt ihm und den ihm folgenden Theologen ein Instrument der Deutung des Verhältnisses zu den nicht-reformatorischen Positionen und den religiösen Alternativen zum christlichen Glauben an die Hand, das auf den ersten Blick, wie gesagt, wenig einladend wirkt, auf den zweiten Blick aber differenziert ist; das entfalte ich ein paar Schritte weit.

2. Einerseits ist die eben profilierte Differenz von Gesetz und Evangelium orientiert am *usus elencticus legis*; der lutherischen Theologie steht ein differenziertes Instrumentarium des Umgangs zunächst mit dem alttestamentlichen Gesetz zur Verfügung, das eben nicht nur Gegenmacht gegen das Evangelium ist, sondern unter den Bedingungen der Sünde, der Macht der asozialen Übergriffigkeit, den Schutzraum der Schwächeren gegen die Stärkeren darstellt, den zu wahren und durchzusetzen die Aufgabe der Obrigkeit ist – und zwar ohne Rücksicht auf die Religionszugehörigkeit der Untertanen. Die Unterscheidung von „Reich Gottes“ und „Reich der Welt“ ist ebenfalls orientiert an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und etabliert – jedenfalls idealiter – einen Bereich der öffentlichen Interaktion, der von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden unabhängig ist. Die Anerkennung, dass der wahre Glaube Gabe Gottes und nicht eine Leistung ist, die dem Menschen abverlangt werden kann, führt zu der Einsicht, dass es die Kirche absehbar und begründet nicht in der Bosheit der Menschen, sondern im Willen Gottes, nur als Minderheit innerhalb einer Mehrheit von Menschen geben kann, die nicht dem Evangelium von Jesus Christus vertrauen. Die soziale Ordnung – das ist die Grundeinsicht der Zwei-Reiche-Lehre – kann nicht auf der Basis organisiert werden, dass die Angehörigen einer Gesellschaft wahre Christen sind, sondern muss der Wirklichkeit des Unglaubens oder der Häresie Rechnung tragen. Das ist, wie Eilert Herms herausgestellt hat, im Grunde eine Theorie des weltanschaulichen Pluralismus, die allerdings eine Weile gebraucht hat, um sich selbst als solche zu verstehen. Man kann aber zeigen, dass die Gesellschaftstheorien des Christian Thomasius und Pufendorfs, die die Schwelle zu den Gesellschaftstheorien der Aufklärung markieren, tatsächlich nicht nur auf aristotelischen Grundlagen aufrufen, sondern an entscheidenden Punkten die durch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre eröffneten Möglichkeiten ergreifen und in einem Sinne, der Luther nicht vorgeschwebt hat, als Theorie eines limitierten Pluralismus neu interpretieren.

3. Noch einmal zurück zu Luther: Er und seine Nachfolger orientieren die Selbstverortung zu anderen religiösen Optionen, so sagte ich, an dem Kriterium der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Der entscheidende Punkt dieser Unterscheidung von „Gesetz“ und „Evangelium“ liegt darin, dass damit nicht einfach unterschiedliche Personengruppen definiert werden, sondern unterschiedliche Weisen der Gotteserfahrung markiert sind, deren eine, die des Gesetzes, schlechterdings alle Menschen verbindet und allen Menschen erfahrbar ist. Es handelt sich um eine Gotteserfahrung, die auch demjenigen, der an das Evangelium von Jesus Christus glaubt, nicht fremd ist, sondern ihn in vielen Gestalten nach wie vor begleitet. Dem wiederum liegt die Grundthese Luthers voraus, dass es Menschen ohne Gotteserfahrung nicht gibt. Sie sind alle – dafür müsste man nun die Grundthesen von „*De servo arbitrio*“ entfalten – angegangen von Gott, erfahren ihn als den unberechenbaren Mit-

spieler ihres Lebens einerseits, und sie erfahren ihn nicht etwa einfach im Gebot, das auf dem Sinai gegeben wurde, sondern sie erfahren genau das, was dort geschrieben steht, als Gesetz in ihrem Herzen, sie erfahren dort – weil alle Menschen Sünder sind – den Widerspruch des göttlichen Gerichts. Denn diese Gotteserfahrung ist ambivalent: einerseits die Erfahrung des Schöpfers und des Erhalters der Wirklichkeit gegen die Macht der Sünde; und andererseits die Erfahrung des dunklen Mitspielers des Lebens, der ebenso Unglück wie Glück, Leiden und Segen zuschickt und der letztlich den Tod verhängt hat für die Sünde, die jeder Mensch erfährt, der die Stimme seines Gewissens nicht erstickt.

Luther hat diese Ansätze seines Denkens natürlich nicht für eine Religionstheorie oder eine Theologie der Religionen ausgemünzt; aber diese Ansätze bilden den Hintergrund seiner scheinbaren Grobianismen, mit denen er den Papst, „den“ Türken – Luthers Begriff für Muslim –, die Täufer und Zwingli, die Bauern und die Juden allesamt unter dem Vorzeichen des Antichrists zusammenfassen kann: Sie sind nicht einfach Gegner des Evangeliums, sondern stehen unter einer Gotteserfahrung, die allen Menschen – auch den Christen – gemeinsam ist, und gehen mit ihr in einer Weise um, die Luther nicht als heilsam bezeichnen kann – denn der einzige Weg aus dieser bedrängenden Gotteserfahrung des Gesetzes heraus ist der Zuspruch des Evangeliums (s. u.).

4. Es soll noch in wenigen Strichen ein wichtiger Zug der lutherischen Sicht auf das Feld der Religionen aufgezeigt werden, der an diese skizzierte Grundlegung bei Luther anschließt und für den Namen wie Werner Elert, Paul Althaus, Paul Knitter, Carl Heinz Ratschow, Gerhard Ebeling und andere stehen: Sie alle zeichnen das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen in diese eben knapp skizzierte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bzw. in die Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* ein, die sie in unterschiedlicher Radikalität als Existenzbestimmungen und nicht als gegenständliche Aussagen interpretieren. Was meine ich damit? Gerhard Ebeling beispielsweise, aber auch Werner Elert setzen theologisch bei einer Beschreibung von Existenzenerfahrungen an, unentrinnbaren Grunderfahrungen des Menschseins, die dann, sekundär, aber unvermeidlich in einer Rede von Gott zur Sprache gebracht werden. Die Rede von Gott ist in jeweils unterschiedlicher Radikalität der Reflex dieser Grunderfahrungen, die Art und Weise, wie diese Grunderfahrungen zur Sprache gebracht werden.

Diese These erlaubt unterschiedlich radikale Lesarten: Es ist eben ein Unterschied, ob man diese Grunderfahrungen identifiziert und dann sagt: Dass wir diese Grunderfahrungen – des Gewissens, des Beschenkt- und Erhaltenseins, des Todesgeschicks – haben, liegt daran, dass in diesen Erfahrungen ein transzendentes Subjekt mit uns umgeht, über dessen Existenz und Wesen wir in der Bibel oder durch Gottesbeweise aufgeklärt werden. Oder ob man sagt: Die Rede von Gott in der Bibel oder in anderen religiösen

Traditionen *ist nichts anderes als* der Reflex dieser Grunderfahrungen des Menschen. Das heißt: Wenn ich wissen will, was der Begriff „Gott“ eigentlich besagt, muss ich diese menschlichen Grunderfahrungen analysieren und werde dessen ansichtig, wo diese Erfahrungen selbst nur auf den Begriff gebracht werden können, wenn ich ernst nehme, dass in ihnen anderes als ich selbst mitgesetzt ist. Gott ist ein Implikat des menschlichen Selbstverhältnisses – das ist keine Einsicht Schleiermachers allein oder einer neuzeitlich verkommenen Theologie, sondern das sind die Grundeinsicht und das Grundprogramm Augustins: Gott ist nicht da draußen in einem gegenständlichen Jenseits, sondern: *in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas* – geh in dich selbst zurück, im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit. Und man merkt daran: Die Neuzeit ist gar nicht so neu, sondern näher besehen ein Wiedergänger einer über sich aufgeklärten Antike. Wie auch immer: Die genannten Theologen, insbesondere Ebeling und Ratschow, legen die Rede von Gott als Reflex dieser menschlichen Grundsituation und als deren sehr unterschiedliche Deutung und als Versuche der Bewältigung dar. Im Falle Ebelings halte ich den Text „Gott und Wort“, der als schmales Buch und als Aufsatz in „Wort und Glaube“ (Band 2) vorliegt, für die gelungenste Zusammenfassung seines Ansatzes, der eben darauf abzielt, menschliche Existenz wesentlich als angesprochene und als zur Antwort befähigte und verpflichtete Existenz zu verstehen; Ebeling zeigt unter diesem Vorzeichen, dass die lutherischen Kategorien der Erfahrung der Geschöpflichkeit, des Gesetzes und der Erfahrung des *Deus absconditus* hoch plausible, phänomengerechte Beschreibungen menschlicher Selbsterfahrung darstellen und diese auf den Begriff bringen. Und er zeigt, dass die durch ein Wort ausgelöste Erfahrung des Evangeliums eine Neubestimmung dieser Situation darstellt, die – und damit sind wir beim Thema – das Christentum von allen anderen Religionen unterscheidet.

5. Damit ist deutlich, dass diese letztlich auf Luther zurückgehende Konzeption das Verhältnis der Religionen einerseits und der reformatorischen Tradition der Rede von Gott so bestimmt, dass die reformatorische Tradition der Rede von Gott unter dem Stichwort des „Evangeliums“ eine Neubestimmung der menschlichen Erfahrung ansagt, die sich in der Rede von Gott ausspricht. Dabei ist aber diese menschliche Erfahrung nicht etwa als menschliche Projektion und als Verfehlung des wahren Gottes denunziert, sondern als die Wahrheit des menschlichen Selbstverständnisses extra Christum vorausgesetzt. Gegenständlich formuliert: In den anderen Religionen wird Gott erfahren und diese Erfahrung auf den Begriff gebracht.

6. Diese Grundposition wird nun in Gestalt der Theologien der Religionen, die auf Paul Tillich einerseits und den katholischen Theologen und Althaus-Schüler Paul Knitter andererseits zurückgehen, so gedeutet, dass alle Religionen jeweils kulturell unterschiedliche

Explikationen einer in ihnen vorausgesetzten, von keiner aber letztlich erreichten Manifestation von „the Real“ sind, wie John Hick diese in allen Religionen erfahrene und bezeichnete Transzendenz nennt. John Hick, bei dem ich jetzt der Einfachheit halber bleibe, zeichnet die Religionen nach dem Vorbild des Christentums als Manifestationen des Göttlichen durch bestimmte Medien; dem Christentum und seiner Konzentration auf die Person Jesu Christi und der Erlösungserfahrung, die von ihm ausgeht, entsprechen andere Erlösungserfahrungen in anderen Kulturbereichen, die ebenfalls an bestimmte Medien gebunden sind, die aber zu differenten Deutungen der erfahrenen Macht, der menschlichen Notlage, die die Erlösung plausibel macht, und der ethischen und sozial-ethischen Folgen dieser Erlösung – eine auf „the Real“ zentrierte Existenz – führen. Hicks Interesse ist letztlich ein apologetisches – er betrachtet die Vielzahl einander bis aufs Messer bekämpfender und wechselseitig die Wahrheit ihrer Ansprüche bestreitender Religionen als ein Basisargument jedes Atheismus, ist aber der Meinung, dass die Religionen, wenn sie sich selbst als wechselseitig nicht exklusive Manifestationen der einen göttlichen Wirklichkeit betrachten, insgesamt ein Argument für die Wahrheit der Bezugnahme auf „the Real“ seien. Die Wahrheit der Religionen hängt dann aber eben nicht an ihrem Anspruch, das jeder menschlichen Einsicht entzogene „the Real“ angemessen zu repräsentieren, sondern an der Frage nach den ethischen und sozial-ethischen Folgen dieser jeweiligen Religionen. Im Grunde ist es eine Lösung für den bleibenden Streit der Religionen, auf die schon Lessing in seinem „Nathan der Weise“ hingewiesen hat.

7. Ich skizziere diese Position Hicks, orientiert an seinem zusammenfassenden Buch „An Interpretation of Religion“ (1992), hier nur, um auf das Grundproblem aufmerksam zu machen, vor das dieser Vorschlag die Anhänger von Religionsgemeinschaften stellt: Denn sie sind mit diesem Vorschlag vor die Zumutung gestellt zu unterscheiden zwischen den jeweiligen Aussagen über Gott, seinen Willen, seine Absicht und seine Gebote einerseits und „Gott selbst“, der unter anderen Bestimmungen durchaus in anderen religiösen Traditionen erfahren werden kann. Die Religionsgemeinschaften werden damit vor die Zumutung gestellt, die eigene Gotteserfahrung – etwa die Gotteserfahrung in Christus – zu relativieren und zuzugestehen, dass sich „the Real“ durchaus auch im Koran oder in Buddha gezeigt haben kann, aber eben in allen diesen Darstellungen göttlicher Manifestationen nicht aufgeht.

Ich frage mich, ob das dem religiösen Bewusstsein wirklich zumutbar ist. Denn das religiöse Bewusstsein ist doch, und – so scheint mir – nicht nur im Christentum, zwar durchdrungen von dem Wissen darum, dass Gott größer ist als die eigene Einsicht; zugleich hängt das fromme Bewusstsein aber doch an der Aussage, dass, was Gott auch immer noch ist, er nicht anders ist als so, wie er sich in der jeweils eigenen Religion zeigt (ich bitte um Verständnis für diese ungenaue Formulierung). Ein lutherischer Christ, der

darauf vertraut, dass Gott in Christus sein liebendes Herz gezeigt hat und den Menschen ohne Ansehen der Werke rechtfertigt, ist nicht dazu imstande zuzugestehen, dass er sich anderen Kulturkreisen etwa als fordernder Wille und als gehorsamheischende Autorität manifestiert, die menschliches Verhalten straft oder belohnt – so, dass Vergebung lediglich die Ausnahme und Belohnung für anderweitiges Wohlverhalten ist. Religion, so meine ich, hängt in dem Sinne an Gewissheit, dass ein Mensch in ihr sein Leben, und zwar wohlverstanden sein ewiges Geschick, an die Wahrheit bestimmter Vorstellungen über den Gesamtverlauf des Kosmos und den Sinn der Wirklichkeit hängt – wie immer diese im Einzelnen aussehen. Für den Religionswissenschaftler sind alle diese Aussagen gleichberechtigt und kulturrelativ. Für den jeweiligen Glaubenden sind sie alternativlos; er geht davon aus, dass es nicht möglich ist, zwischen „the Real“ und der Offenbarung in Christus zu unterscheiden, sondern dass sich „the Real“ in eben dieser Offenbarung so gezeigt hat, wie es ist. Die Anerkennung, dass „the Real“ vielleicht ganz anders sein könnte, die Hick ihm zumutet, ruiniert nach meinem Eindruck die Grundlage jeder Religion.

8. Damit zurück zum Ausgangspunkt: Mir scheint, dass der Ansatz der Hick'schen These, gegen die vieles Weitere einzuwenden ist, an einem Punkt mit der angedeuteten lutherischen Interpretation der Vielfalt der Religionen übereinstimmt, nämlich in der Behauptung, dass alle Menschen immer schon und allenthalben Grunderfahrungen machen, die sich in der Rede von Gott ausformulieren, und dass diese Grunderfahrungen nicht einfach positiv sind, sondern Erfahrungen eines Risses, der durch die menschliche Existenz geht und der unter die Kategorie der Erlösungsbedürftigkeit rubriziert werden kann. Diese Erlösungsbedürftigkeit wird in unterschiedlichen Kulturkreisen unterschiedlich gedeutet; und genau diese Grundstruktur menschlicher Existenz – dass sie angewiesen ist auf Erlösung – bringt die Kategorie des Gesetzes einerseits und diejenige des „verborgenen Gottes“ andererseits zur Sprache.

9. Religionen sind nun nicht einfach Aussprache der Erlösungsbedürftigkeit, sondern sie stellen Mittel zur Aussprache und zur Bewältigung dieser Erfahrung zur Verfügung: die lebensbestimmende anonyme Macht, die beschenkt und zerstört; oder das im Bewusstsein der Schuld oder der Unreinheit erfahrene Urteil erhält einen Namen, Medien seiner Deutung in Gestalt von Offenbarungsträgern und Priestern, und diese Macht wird damit ansprechbar und berechenbar; es etablieren sich Sühneriten und Medien der Beeinflussung dieser Macht: Gebete, Verhaltensvorschriften, Sühnungen und Opfer, die jeweils Angebote zur Bewältigung einer sehr unterschiedlich gedeuteten Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit sind.

10. Aus lutherischer Perspektive ist nicht nur die Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit, sondern sind auch die Gestalten ihrer Bewältigung unter das Vorzeichen des Gesetzes zu stellen, damit nicht unwahr, wohl aber nicht heilsam. Eine von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium geleitete Deutung der Religionen kann durchaus anerkennen, dass alle diese Versuche des Umgangs mit der Erlösungsbedürftigkeit vorläufige Bewältigungen sind – so hat die christliche Theologie die Institutionen des Alten Bundes immer gedeutet –, die aber ausgerichtet sind auf eine Deutung dieser Erlösungsbedürftigkeit, die der schlechthinnigen Angewiesenheit des Menschen auf einen jeden Beitrag des Menschen ausschließende Erlösung, und auf einen Selbsteinsatz Gottes, der in Wahrheit Evangelium – frohmachende Erlösung – ist.

Das ist nun nicht ein einfacher Überbietungsprimitivismus, der sich da ausspricht, sondern ein durchaus niveauvolles und differenziertes Konzept, wenn man das Denkangebot ausbuchstabiert, das sich damit verbindet und das in einer Sonderform der Christologie kulminiert, die sich im Luthertum ausgebildet hat. Ich will das ein paar Schritte weit entfalten.

Die anhand von Hick geschärfte Frage nach dem Verhältnis des Luthertums zu den anderen Religionen hängt auf den ersten Blick daran, wie sich das Verhältnis der christologisch bestimmten Rede von Gott zu der in anderen religiösen Traditionen erfolgenden Rede von Gott verhält. Dass dieses Verhältnis nach lutherischem Verständnis nicht das Verhältnis einer völligen Exklusion sein muss, ist deutlich: Dass sich Gott anderweitig und in anderen Kulturkreisen anders manifestiert, ist nicht das Problem; es geht darum, ob diese anderen Manifestationen heilsam sind. Damit stellt sich die Frage: Wenn die Religionen inklusive der Grunderfahrung, die jeder Mensch, auch der Christ, immer schon macht und die der Titel „Gott“ bezeichnet, unter dem Stichwort des „Gesetzes“ als wahre Religion gefasst werden – was ist eigentlich das, was das Luthertum unter dem Stichwort des Evangeliums fasst, und wie setzt sich dieses ins Verhältnis zur Rede von Gott, die der menschlichen Grunderfahrung entspringt?

11. Die christliche Rede von Gott nach lutherischem Verständnis ist eine semantische Neubestimmung. (Ich konzentriere mich auf Luther und kündige an, dass sich der Gewinn für eine Sicht der Religionen vielleicht nicht ganz zu Beginn, aber im Laufe dieses Abschnitts herausstellen wird.) Luther wird, wie schon Theologen vor und nach ihm und wie auch diejenigen Theologen, die in genau dieser Frage anders votieren als er, darauf aufmerksam, dass die biblischen Schriften höchst ungewöhnliche Aussagen enthalten – ich wähle einige Beispiele aus, die nicht nur in den entsprechenden Debatten der Reformationszeit, sondern auch in den altkirchlichen Streitigkeiten um die Christologie eine Rolle spielten. So wird beispielsweise in 1. Kor 2,8 mit Bezug auf die Juden gesagt, dass sie den „Herrn der Herrlichkeit“ nicht gekreuzigt hätten, wenn sie

die Weisheit Gottes erkannt hätten – hier wird das Kreuz nicht nur und einfach dem Menschen Jesus von Nazareth zugeschrieben, sondern Gott attribuiert.

Ein ähnlicher, aber gegenläufiger Vorgang vollzieht sich in Phil 2,5-11, wo Paulus den „Namen, der über alle Namen ist“ auf den gekreuzigten Menschen Jesus von Nazareth appliziert und so nicht nur diese Person definiert, sondern zugleich die Zusammenfassung der Gotteserfahrung Israels, den Namen, *haschem*, definiert durch die Lebensgeschichte des Gekreuzigten. Oder man denke an das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz, den Markus angesichts des Todes unter dem Schrei der Gottverlassenheit – als er sah, dass er so starb – sagen lässt: „Dieser ist wahrhaftig Gottes Sohn gewesen.“ Damit kommt die Grundthese des Markus zum Abschluss, dass man von der Gottsohnschaft Jesu nur dann richtig spricht, wenn man das Leiden Jesu als Manifestation dieser Gottessohnschaft einbezieht.

Die semantische Neubestimmung liegt nicht einfach darin, dass dem Menschen Jesus von Nazareth gottheitliche Attribute zugeschrieben werden, die irgendwie seine Würde als Manifestation und Offenbarer Gottes herausstreichen, sondern es geht darum, dass der Begriff Gott über die möglichen semantischen Merkmale hinaus weitere Attribute erhält, die ihm im üblichen Sprachgebrauch, und zwar zu Recht, nicht zukommen: dass von Gott das Leiden, der Tod, die Menschenliebe, die bedingungslose Zuwendung zum Sünder aussagbar wird, die sich im Leben des Jesus von Nazareth manifestiert.

Diese Neubestimmung ist aber in der Tat eine Neubestimmung einer darin vorausgesetzten Rede von Gott, die in dieser Neubestimmung über sich hinausgeführt und um ein neues semantisches Zentrum herumgruppiert wird. Es bleibt, nach Luther, richtig, dass Gott nicht sterben kann – aber Gott stirbt und leidet, indem er sich die fremde Existenz Christi zu eigen macht und sie sich in einem Akt der Selbstdefinition durch das andere seiner selbst zueignet.

Dieser gleichsam gegenständlichen Neubestimmung der Aussagen über Gott entspricht eine Neubestimmung des Selbstverständnisses des Menschen – beispielsweise: Luther und die ihm folgenden Theologen werden aufmerksam auf die Selbstdeutung des Paulus, der das eigene Leben gerade in seiner Fragmentarität und scheinbaren Gottesferne als unüberbietbar gottesnah deutet – er liest das eigene Leben vom Kreuz Christi und der dort seiner Überzeugung nach angesagten Neubestimmung Gottes her als von genau diesem Gott in den Dienst genommene Apostelexistenz. Und Luther wird eben darauf aufmerksam, dass dieser Neubestimmung Gottes durch das andere seiner selbst – der Gottheit durch die Attribute der menschlichen Natur – eine ähnliche *communicatio idiomatum* entspricht, wenn dem Sünder die Gerechtigkeit und das Leben Jesu zugesprochen und er aufgrund der fremden Gerechtigkeit Christi als gerecht bezeichnet wird.

12. Die These, die der Theologie Luthers und ihrer Fortführung in den genannten Positionen des 20. Jahrhunderts zu entnehmen ist, wäre diese: In allen Religionen, das

Christentum eingeschlossen, manifestiert sich eine Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit menschlicher Existenz, wie immer sie im Einzelnen gedeutet ist, die die lutherische Tradition unter das Stichwort des *Gesetzes* und des *Deus absconditus* fasst. Alle Religionen sind Weisen der Deutung und des Umgangs mit dieser Erfahrung. Es besteht kein Grund, in Abrede zu stellen, dass in diesen Religionen in der Tat Gott erfahren wird. Allerdings nimmt das Christentum in Anspruch, dass in der Person Jesu von Nazareth sich eine Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch als sprachlicher Vorgang vollzieht, in dem das Verständnis Gottes und folgeweise das Selbstverständnis des Menschen heilsam neu figuriert wird.