

Hermann  
Brandt

Lutherische Identität:  
Ethik, Mission,  
Dialog der Religionen

Vorbemerkung: Bei dem nachstehenden Text handelt es sich um einen Vortrag, der im Rahmen des III. Symposiums über Evangelisch-Lutherische Identität am 14. April 2005 in Brasilien gehalten wurde. In diesen Symposien kooperieren die beiden lutherischen Kirchen in Brasilien, von denen die eine Mitgliedskirche des Lutherischen Weltbundes ist, die andere nicht (ähnlich wie die SELK in Deutschland). Auf portugiesisch ist der Vortrag veröffentlicht worden in: Wilhelm Wachholz (Hg.), *Identidade Evangélico-Luterana e Ética*, São Leopoldo 2005, 45–67. Der Autor dankt der Stiftung FAPERGS des Bundesstaates Rio Grande do Sul für ein Stipendium als Forschungsprofessor an der EST (Escola Superior de Teologia).

Im folgenden sollen, ausgehend von der Frage nach Lutherischer Identität, die Felder Ethik, Mission und Dialog der Religionen in den Blick genommen werden. In der Reihenfolge dieser drei Themen ist eine zunehmende Entfernung vom historischen Luther impliziert. Ist die Ethik integraler Bestandteil der Theologie Luthers, so scheint die Mission nur ein Randthema zu sein, und das Thema Religionsdialog scheint völlig auszufallen. Wir begeben uns also auf ein zunehmend unsicher werdendes Gelände, wenn wir die drei Felder zu Lutherischer Identität in Beziehung setzen – um so mehr, als schon die Antworten (es gibt nämlich nicht nur eine!) auf die Frage, wie denn Lutherische Identität zu bestimmen sei, durchaus widersprüchlich erscheinen.

## 1. Widersprüchliche Bestimmungen Lutherischer Identität?

Häufig bin ich bei ökumenischen Begegnungen, nachdem ich mich als Lutheraner vorgestellt hatte, auf die Reaktion gestoßen, daß mir die bekannten Aussagen Luthers vom „Madensack“ vorgehalten wurden. Sie stammen aus seiner Schrift „Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“, Ende 1521 auf der Wartburg geschrieben und Anfang 1522 gedruckt.<sup>1</sup> Ich bitte, schreibt Luther angesichts des drohenden Aufruhrs gegen die „Papisten“, „man wolle von meinem Namen schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. Ebenso bin ich auch für niemanden gekreuzigt ... Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kirche Christi dürfte nach meinem heillosen Namen nennen?“

Luther weist hier einen Widerstand gegen Rom zurück, der es dem Papsttum gleichtat und „Wort und Gewalt, Geist und Empörung“ vermischt. Er „lehnt es ab, Symbolfigur einer religiösen Partei zu sein, die sich nach seinem Namen nennt“<sup>2</sup>: „Ich habe mit der Gemeinde die eine, allgemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist ...“

Diese Äußerungen Luthers sind bekannt und bei vielen sehr beliebt. Weniger bekannt, weil auch weniger beliebt, sind die Sätze, die Luther, wenige Monate später und wieder in Wittenberg, am Schluß seiner Schrift „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen“<sup>3</sup> schreibt. Hier bezieht sich Luther auf diejenigen seiner Anhänger, die sich der Verfolgung dadurch entziehen wollen, daß sie sagen: „Ich halts nicht mit dem Luther noch mit jemand anderem, sondern mit dem heiligen Evangelium und mit der heiligen Kirche“. Ein solches Bekenntnis aber wie das eben zitierte „hilft ihnen nicht und ist ebenso viel als die Verleugnung Christi ... Aber wenn du es dafür hältst, daß des Luthers Lehre evangelisch und die des Papsts unevangelisch sei, so darfst du den Luther nicht so ganz wegwerfen, du wirfst sonst seine Lehre auch mit weg, die du doch als Lehre Christi erkennst“. Unter Bezug auf Mt 10,40 („Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf“) und auf II Tim 1,8 („Darum schäme dich nicht des Zeugnisses von unserem Herrn *noch meiner* ...“) wird diese Argumentation noch bekräftigt: „Wenn nun Timotheus gesagt hätte: Ich halte es nicht mit Paulus noch mit Petrus,

---

1 WA 8, 676–687; zitiert z. B. von Walter Altmann, *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*, São Leopoldo/São Paulo 1982, 126.

2 Oswald Bayer, in: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften* (Inselausgabe), Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1982, Bd. IV, 19.

3 WA 10 II, 11–41.

sondern mit Christus, und wüßte doch, daß Petrus und Paulus Christus lehrten, so hätte er doch Christus selbst damit verleugnet.“<sup>4</sup>

Um der Lehre Christi willen soll also der Name Luthers hochgehalten und nicht „weggeworfen“ werden. Daß die Lehre Christi von menschlichen Trägern, ja Institutionen repräsentiert wird, ist Konsequenz der Leiblichkeit und Sichtbarkeit des Wortes selbst. Und es dürfte kein Zufall sein, daß Luther diesen Aspekt gerade in seiner Schrift über die *beiden Gestalten* der von Christus eingesetzten „Institution“ des Sakraments hervorhebt.

Haben wir es also mit zwei einander widersprechenden Bestimmungen Lutherischer Identität zu tun? Es gibt sie ja in der Tat: Es wäre durchaus möglich, die verschiedenen Typen Lutherischer Positionen – innerhalb der Lutherischen Familie – aufgrund der eben erwähnten widersprüchlichen Bestimmungen Lutherischer Identität darzustellen. Vielleicht ließen sich darüber hinaus sogar alle christlichen Konfessionen in zwei Gruppen teilen, die entweder dem einen oder dem anderen Typ von Identität zugeordnet werden könnten. Ich vermute, diese beiden Gruppen sind auch unter uns vertreten: auf der einen Seite diejenigen, die ein Verständnis von „lutherischer“ (klein geschrieben und in Anführungszeichen) Identität vertreten, das sich auf Luther als „stinkenden Madensack“ bezieht – im Gegensatz zu jenen, die die Lutherische (groß geschrieben und ohne distanzierende Anführungszeichen) Identität aus der Übereinstimmung der Lehre Luthers mit der Lehre Christi begründen. Es gibt ja beide Selbstverständnisse. Und beide Selbstverständnisse haben sich in der lutherischen Familie lange unversöhnlich gegenüber gestanden und tun es möglicherweise noch heute.

Jedenfalls haben wir es häufig mit einander entgegengesetzten, feststehenden, „statischen“ Positionen zu tun. Beide berufen sich auf Äußerungen desselben Luthers, und die anders lautenden Aussagen werden entweder im Sinne der eigenen Position uminterpretiert oder bleiben unberücksichtigt. Das ist sachlich unbefriedigend – ebenso wie die Erklärung, Luther sei eben ein Mensch mit seinem Widerspruch gewesen.

Gibt es statt dieses „statischen“ Gegensatzes zweier sich auf Luther berufender Positionen eine gemeinsame, „dynamische“ – dynamisch insofern, als diese doppelte Bestimmung Lutherischer Identität auf eine gemeinsame zurückgeführt werden kann, die die Widersprüchlichkeit auflöst? Ich denke ja.

---

4 Vgl. zum Ganzen Harding Meyer, Inwiefern sind konfessionelle Zusammenschlüsse in der Bundesrepublik Deutschland unverzichtbar, um die den Christen heute gestellten Aufgaben christlichen Lebens und Handelns wahrzunehmen? In: EKD Texte 1, Hannover 1981, 23–33; Hermann Brandt, Vom Reiz der Mission, Neuendettelsau 2003, 46–52.

Deshalb habe ich vorhin auf die Entstehungsbedingungen der zitierten Aussagen Luthers verwiesen, auf die historischen Situationen, in denen sie geschrieben wurden, auf den jeweiligen Kontext und die jeweiligen Adressaten. Gegenüber den gewaltbereiten Aufrührern in den eigenen Reihen schreibt Luther von sich als dem Madensack; angesichts der von außen drohenden Gewalt, also in der Situation der Verfolgung, behauptet er die Gleichung: Luthers Lehre = Lehre Christi. Die Lutherische Identität kommt also nicht im gewalttätigen Kampf gegen die Papisten heraus, sondern in der Situation der Verfolgung, der Gefahr für Leib und Leben. Im Zeichen des Kreuzes erst wird die lutherische als christliche Identität erkennbar und dann auch offensiv vertreten.

Was Luther in seiner biblischen Hermeneutik einschärft – es muß berücksichtigt werden, wer in der Bibel was wann wem sagt –, das sollte also auch auf Luther selbst angewendet werden. Der Widerspruch zwischen den erwähnten Bestimmungen Lutherischer Identität löst sich auf, wenn Luther als kontextuell argumentierender Kreuzestheologe wahrgenommen wird.

Diese These läßt sich an Luthers Aussagen über die sichtbaren Kennzeichen der wahren Kirche entfalten und differenzieren.

## 2. Die sichtbaren Kennzeichen der wahren Kirche

Luthers Äußerungen zu den *notae ecclesiae* veranschaulichen sein Verständnis von Identität – in dem Sinn, daß diese Identität nicht nur von Christen geglaubt, sondern auch von Nicht-Glaubenden, von außen, wahrgenommen, gesehen werden kann: Selbst der Teufel kann nach Luther die wahre Kirche an ihren Kennzeichen erkennen und „sehen“ ...

Luther hat sich innerhalb von zwei Jahren, wiederum aus verschiedenen Anlässen, zweimal zum Thema der Kennzeichen der Kirche geäußert: 1539 in „Von Konziliis und Kirchen“<sup>5</sup> und 1541 in „Wider Hans Worst“<sup>6</sup>. Die erste Schrift hat eine innerkirchliche Perspektive; sie zeigt zum ersten Mal, daß Luther die Hoffnung auf ein freies, allgemeines, christliches Konzil, das er immer wieder gefordert hatte, um auf ihm seine Lehre zu vertreten und eine Spaltung der Kirche abzuwenden, endgültig aufgegeben hat. Er schreibt

---

5 WA 50, 624–653; hier, nach der Aufzählung der Kennzeichen, der eben erwähnte Hinweis auf den Teufel: „Als nun der Teufel sah, daß Gott eine solche heilige Kirche baut, feierte er nicht und baute seine Kapelle daneben ...“

6 WA 51, 469–572.

sozusagen sein Vermächtnis, indem er die Kriterien der wahren Kirche aufstellt. Mit der zweiten, nach außen gerichteten Schrift greift Luther in die politischen Auseinandersetzungen ein. Hans Worst ist Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel. Zwischen ihm und der Gegenseite (Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen) war seit 1538 eine offene Feindschaft ausgebrochen, dokumentiert in einem Streit-schriftenwechsel mit heftigsten gegenseitigen Schmähungen. In diesen Streit greift Luther 1541 öffentlich ein und nimmt Partei für Johann Friedrich von Sachsen und Philipp von Hessen.

Stellt man die in beiden Schriften aufgeführten Kennzeichen der Kirche stichwortartig nebeneinander, so zeigen sich einerseits weitreichende Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede und verschiedene Akzente, also Konstanz und Variabilität:

1539	1541
1. Wort Gottes	1. Taufe
2. Taufe	2. Sakrament des Altars
3. Sakrament des Altars	3. Schlüssel
4. Schlüssel	4. Predigtamt
5. Die Kirche hat Diener und Ämter aufgrund der Einsetzung Christi (längster Abschnitt von allen); die Diener u. Ämter geben 1.–4.	5. Credo
6. Öffentlicher Dank und Lob (Credo, Gesang, Gebet)	6. Vaterunser
7. Heiliges Kreuz: Erleiden von Unglück, Verfolgung, Anfechtung, Verachtung, Schwachheit	7. Ehren der weltlichen Herrschaft (sie nicht zwingen, dem Papst die Füße zu küssen)
	8. Ehestand = Gottes Ordnung
	9. Verfolgung (wie 1539, Nr. 7)
	10. Keine Vergeltung, keine Rache, sondern öffentliche Fürbitte für die Verfolger

Eine Analyse und ein Vergleich dieser beiden Reihen bietet Stoff für mindestens ein ganzes Semester. Zusammengenommen enthalten sie Luthers Ekklesiologie und damit Luthers Sicht christlicher Identität. Ich beschränke mich auf wenige Beobachtungen.

1539 wird das Wort Gottes ausdrücklich als die erste nota bestimmt, diese ist 1541 im Predigtamt enthalten. 1539 erhält die Diskussion der Ämter ein besonderes Gewicht, während 1541 Credo und Vaterunser als eigene notae bestimmt werden. Die nota 7 (1539) entspricht der nota 9 (1541), wobei letzterer noch die nota 10 folgt, die 1539 keine ausdrückliche Ent-

sprechung besitzt. Auffällig ist 1541 die besondere „gesellschaftspolitische“ Erwähnung der notae 7 und 8. Auch diese Hervorhebung beruht auf dem spezifischen Kontext der Schrift von 1541.

1539 werden die Abschnitte zu den einzelnen notae eingeleitet mit den Worten: Man erkennt die Kirche äußerlich daran ... , oder: Man erkennt nach außen das heilige christliche Volk daran ... Und Luther bestimmt die Identität der Kirche provokativ als „katholisch“ – im Gegensatz zu „Rom“:

„Dennoch geben sie (d.h. der Papst mit den Seinen) sich selbst den rechten Namen, wenn sie sich ecclesia nennen ... oder Romana oder sancta, und nicht hinzufügen (wie sie es auch nicht können): catholica. Denn Kirche heißt ein Volk; das sind sie, wie der Türke (!) auch ecclesia, ein Volk, ist. Ecclesia Romana heißt ein römisches Volk; das sind sie auch, und wahrlich noch römischer, als die Heiden früher römisch gewesen sind. Ecclesia Romana sancta heißt ein heiliges römisches Volk; das sind sie auch, denn sie haben eine viel größere Heiligkeit erfunden, als es die Heiligkeit der Christen ist oder als sie das heilige, christliche Volk hat. Denn ihre Heiligkeit ist eine römische Heiligkeit der römischen Kirche, des römischen Volkes Heiligkeit; und nun heißen sie auch sanctissimi sacrosancti, die Allerheiligsten ... Denn christliche Heiligkeit können sie nicht ertragen; deshalb können sie den Namen christliche Kirche oder christliches Volk nicht haben. Und auch aus dem Grund nicht, weil christliche Kirche und christliche Heiligkeit ein gemeinsamer Name und ein gemeinsames Ding in allen Kirchen und bei allen Christen in der Welt ist; deshalb sagt man: katholisch. Sie halten aber diesen gemeinsamen Namen und diese Heiligkeit für gering, ja, nahezu für nichts; statt dessen haben sie sich eine besondere, höhere, andere, bessere Heiligkeit vor anderen erdacht, die sie römische Heiligkeit und des römischen Volkes Heiligkeit nennen.“<sup>7</sup>

1541 beginnen die einzelnen Abschnitte zu den notae mit den Worten: Niemand kann leugnen, daß ... , und dann läuft die Argumentation jedesmal auf den Nachweis hinaus, daß „wir“ gemeinsam mit der Alten Kirche die genannten zehn notae haben, also mit ihr gänzlich übereinstimmen und nichts Neues erdichtet haben. Zusammenfassend heißt es nach den Sätzen zur zehnten nota:

„Weil nun die Papisten wissen, daß wir in allen solchen Stücken und was da mehr sind [also die Liste der notae ist offen!, H. B.] der alten Kirche gleich sind und mit Wahrheit die alte Kirche heißen können (denn solche Stücke sind nicht neu noch von uns erfunden), – ist es ein Wunder, warum

---

7 Von Konziliis und Kirchen, Inselausgabe (wie Anm. 2), Bd. V, 184f.

sie uns so unverschämt dürfen ... verdammen, als solche, die von der Kirche abgefallen und eine neue Kirche angerichtet haben. Obwohl sie doch nichts Neues an uns finden können, das nicht in der alten und der rechten Kirchen zu der Apostel Zeiten gehalten sei.“<sup>8</sup>

Im Lichte der sieben bzw. zehn notae wäre lutherische Identität also als „katholische“ und aus der Übereinstimmung mit der Alten, Apostolischen Kirche zu bestimmen. Zugleich ist vorläufig festzuhalten, daß die uns hier interessierenden Themen – Ethik, Mission, Religionsdialog – in den konstitutiven notae nicht erwähnt werden – wenigstens nicht explizit.<sup>9</sup>

Bedenkenswert ist jedoch, wie Luther 1539 nach Abschluß der Kommentierung der sieben notae einen Bezug zu den zehn Geboten herstellt. Die sieben notae („Hauptstücke“) entsprechen der Ersten Tafel der Gebote (1–3 nach lutherischer Zählung). Aber so, wie die Zweite Tafel (Gebote 4–10) zu den Zehn Geboten gehört und dennoch nicht so hoch steht wie die Erste Tafel, so sind auch die sieben notae nicht in sich völlig geschlossen. Sondern über „diese sieben Hauptstücke hinaus gibt es nun noch mehr [!] äußere Zeichen, an denen man die heilige christliche Kirche erkennt, nämlich wenn uns der heilige Geist auch nach der anderen Tafel des Mose heiligt“<sup>10</sup>. Und dann wird das Halten der Gebote 4–10 als weitere sieben notae kurz beschrieben: „Und weil trotzdem die erste Tafel höher steht und ein größeres Heilmittel dasein muß, habe ich’s bei der zweiten Tafel alles zusammenfassen wollen. Sonst hätte ich sie auch gut in sieben Heilmittel oder Hauptstücke einteilen können nach den sieben Geboten.“<sup>11</sup>

Die Argumentation ist also von der Spannung gekennzeichnet, daß die Liste der notae unabgeschlossen ist (so wie die Gebote 1–3 für sich unvollständig wären), daß aber die ersten sieben notae „höher stehen“ als die zweiten sieben, die den Geboten 4–10 entsprechen. Diese Spannung erklärt – um nicht zu sagen: löst – Luther pneumatologisch. Denn die Unabgeschlossenheit der notae entspricht der Weiterführung der ersten drei Gebote durch die folgenden. Wie die zehn Gebote nicht nur sagen, was wir dem Gesetz gemäß zu tun schuldig sind, „sondern auch damit wir sehen, wie

8 Wider Hans Worst, Clemen’sche Ausgabe, Bd. IV, Berlin <sup>6</sup>1967, 333; vgl. zu den beiden Reihen der Kennzeichen Joachim Fischer, O Conceito „Igreja“ de Lutero segundo seus Escritos „Dos Concílios e da Igreja“ e „Contra Hans Worst“, in: Estudos Teológicos, IV. Trimestre, Ano 6, 1966, 161–175.

9 Übrigens auch die Rechtfertigungslehre nicht – dies als Kommentar zur luth.-kath. Ökumene der letzten Jahre!

10 Von Konziliis ... (Inselausgabe), 207 f.

11 A. a. O., 209.

weit uns der heilige Geist mit seinem Heiligen gebracht hat und an wie vielem es noch fehlt – damit wir nicht sicher werden und denken, wir haben's nun alles getan“ – so wird die Fortführung und Erweiterung der notae begründet damit, daß „wir immer weiter wachsen in der Heiligung und stets eine neue Schöpfung werden in Christus“ (vgl. II Petr 3,18; I Thess 4,1.10).<sup>12</sup>

Obwohl Luther die Kennzeichen der Kirche offen und – bedingt durch die jeweilige Situation – flexibel handhabt, bieten sie höchstens andeutungsweise Aussagen zu den drei Fragen nach Ethik, Mission und Religionsdialog. Was die Ethik betrifft, so fällt auf, daß das große Thema der (guten) Werke keine eigene nota darstellt. Andeutungen zur Mission könnte man aus den jeweils letzten notae (Existenz unter dem Kreuz, Verfolgung, Verzicht auf Vergeltung) herauslesen. Und von einem Dialog der Religionen, wenigstens im heute üblichen Verständnis, ist gar nicht die Rede. Zwar kommen die Türken vor, aber nur als Volk, in Entsprechung zu den Römern. Und die Kennzeichen aufgrund des Haltens der Gebote aus der zweiten Tafel sind u. a. deshalb nicht so deutlich („nicht so sicher“), „weil sich auch etliche Heiden in solchen Werken geübt haben und wohl zuweilen heiliger erscheinen als die Christen ..., vielmehr suchen sie etwas anderes dabei, weil sie weder rechten Glauben noch Erkenntnis Gottes haben.“<sup>13</sup>

D. h., auch wenn man die Unabgeschlossenheit und Offenheit der notae hervorhebt, benennen sie zwar einige Brücken zu unseren heutigen Fragen (bei der Ethik die Eigenständigkeit weltlicher Herrschaft, bei der Mission das Erleiden von Verfolgung um des Evangeliums willen); aber sie geben keine ausdrücklichen Hinweise darauf, wie sich in ihnen christliche Identität zeigen könnte.

Müssen wir uns also mit dem negativen Ergebnis begnügen: Von der Identität her, wie sie Luther in den notae bestimmt, gibt es keine Verbindung zu den genannten drei Problemfeldern? (Dies wäre bei einem historischen Abstand von fast einem halben Jahrtausend ja nicht verwunderlich.) Aus drei Gründen aber braucht und darf es nicht bei diesem negativen Ergebnis bleiben. Denn die bisherigen Beobachtungen haben gezeigt:

---

12 A. a. O., 208. Während Luther die nota des Wortes Gottes *öffnet* und *ergänzt*, ist bei manchen seiner Interpreten die umgekehrte Tendenz zu erkennen: Die verschiedenen notae werden auf die nota des Wortes Gottes *zurückgeführt*, und so wird die *Sichtbarkeit* der notae ausgeschaltet. Dabei folgt die Argumentation häufig einem *circulus in probando*, einem Zirkelschluß, vgl. hierzu Enzyklopaedia Britannica, Vol. V (1995), 720; dort auch ein weiteres – humoristisches – Beispiel. M. E. kann Luther auf eine so argumentierende Wort-Gottes-Theologie nicht reduziert werden.

13 A. a. O., 208.



1. Einmal werden die beiden Reihen der notae jeweils situations- und kontextbezogen formuliert, sie sind daher nicht völlig identisch (obgleich beide in einem historischen Abstand von nur zwei Jahren entstanden sind). Diese Offenheit der notae gegenüber den unterschiedlichen Kontexten läßt sich als Ermutigung begreifen, die Kennzeichen der Kirche auch heute unter Bezug auf den gewandelten Kontext und in Anknüpfung an die jeweilige Situation und ihre Problemstellungen zu formulieren.
2. Zweitens: Vor allem aber enthält das zentrale Kennzeichen des Wortes Gottes die Aufgabe und Herausforderung, vom Zeugnis der Heiligen Schrift her neu nach Kriterien für die Ethik, die Mission und den Religionsdialog zu fragen.
3. Und drittens die pneumatologische Perspektive: Daß es über die von Luther formulierten Kennzeichen der Kirche „nun noch mehr äußere Zeichen“ gibt, „an denen man die heilige, christliche Kirche erkennt“, kann dank des Wirkens des heiligen Geistes geschehen. Dieses beschränkt sich nämlich nicht auf die Gabe der sieben bzw. zehn Kennzeichen. Vielmehr eröffnet das Wirken des heiligen Geistes eine Zukunft, die mit den biblischen Motiven Neue Schöpfung, Wachsen, Zunehmen und Vollkommener-Werden charakterisiert wird.<sup>14</sup> Die Frage nach lutherischer Identität hinsichtlich der Ethik, der Mission und des Religionsdialogs verlangt also – aus der Sicht der notae ecclesiae – nach pneumatologischen Kriterien, in der Überzeugung, daß der Geist uns in alle Wahrheit leiten wird.

Ich wende mich nun in gebotener Kürze diesen drei Fragen zu.

### 3. Ethik in der Theologie Martin Luthers

Wie hinsichtlich der Mission und dem Religionsdialog, so gilt auch in Bezug auf die Ethik: Sie ist kein Thema, das selbständig für sich bestünde. Luther selbst hat z. B. keine Wirtschaftsethik geschrieben.<sup>15</sup> Dies hat seine Ursache einmal in dem großen historischen Abstand zwischen ihm und uns. Ein Großteil der Probleme, die uns heute auf den Nägeln brennen, war

---

14 Von Konziliis, a. a. O., 207f. Zum eschatologischen Aspekt der Pneumatologie vgl. H. Brandt, *O Espírito Santo*, 2a edição, São Leopoldo 1985, besonders 176 f.

15 Dies blieb Hans-Jürgen Prien vorbehalten: *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen 1992.

unseren Vätern schlicht unbekannt. Vor allem aber, zweitens, sind bei Luther alle ethischen Fragen eingebunden in und subsumiert unter die Anerkennung des Menschen durch Gott, die von uns allein im Rechtfertigungsglauben ergriffen werden kann. Insofern gibt es bei Luther keine Eigengesetzlichkeit der Ethik.

Einen Hinweis für diese „Unselbständigkeit“ der Ethik Luthers (aufgrund ihrer Verbindung mit dem Thema der Heilsgewißheit) gibt schon die Überschrift im großen Ethik-Artikel von Trutz Rendtorff in der TRE. Sie lautet „Ethik in der Theologie M. Luthers“<sup>16</sup> – in der Theologie Luthers, nicht etwa: Luthers (theologische) Ethik. So war schon der Sitz im Leben der ethischen Frage ein „transethischer“ – die Bußpraxis der Kirche. Das Thema der guten Werke und die Auslegung des Dekalogs orientierten sich am 1. Gebot. Es geht nicht um die Ethik „an sich“, sondern immer um den „Nachweis der konstruktiven Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens für die Ethik“<sup>17</sup>. Die Abhängigkeit aller Ethik von den Prämissen des Rechtfertigungsglaubens ist, um nur ein Beispiel zu nennen, in Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“<sup>18</sup> klar zu sehen. Alles Nachdenken über Ethik ist gebunden und wird begründet durch die im Glauben erfahrene Freiheit.

Seine Freiheitsschrift hat Luther in 30 Abschnitte eingeteilt. Die ersten beiden präsentieren die berühmte, scheinbar paradoxe, Doppelthese: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ In den folgenden 16 Abschnitten wird die erste These erläutert; in den anschließenden elf Abschnitten die zweite: Von diesen elf handeln sieben von den Werken im allgemeinen und nur vier vom Handeln gegenüber anderen Menschen. Der letzte Abschnitt wiederholt die Anfangsthese.

Schon die äußere Struktur der Freiheitsschrift zeigt also das Übergewicht der ersten These („in Christus durch den Glauben“) und die Abhängigkeit der zweiten („im Nächsten durch die Liebe“) von der ersten.<sup>19</sup> Trutz Rendtorff charakterisiert diese Bindung der Ethik an die erste These als „christlichen Utilitarismus“: Die Selbstverwirklichung des frei gewordenen Menschen (These 1) und damit die durch den Glauben erlangte „Bedürfnisbefriedigung

---

16 Trutz Rendtorff, Ethik VII, hier 2.1., TRE, Bd. 10, 484–487. Zumindest formal entspricht dem die Integration der Ethik in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik.

17 A. a. O., 484. So stellt auch Prien Luthers Wirtschaftsethik in ihren theologischen Bezugsrahmen, vgl. a. a. O. (wie Anm. 15), 141–212.

18 WA 7, 20–38.

19 Vgl. WA 7, 35f.

des christlichen Subjekts“ schafft die Freiheit, sich nicht mehr dem eigenen Leben zuwenden zu müssen, sondern nun als neuen Kanon der ethischen Praxis den Nutzen für die Nächsten proklamieren zu können (These 2).<sup>20</sup>

So revolutionär dieses Konzept einer Ethik *in* der Theologie historisch und sachlich gesehen auch ist – ich nenne zwei miteinander zusammenhängende problematische Aspekte. Um mit einem Detail zu beginnen: Luther spricht bei der Entfaltung seiner zweiten These immer wieder vom Handeln des Christenmenschen „gegenüber“ dem Nächsten, ihm „zugute“, davon, dem Nächsten zu „helfen“, den Nächsten „anzunehmen“. Hier hat sich – gerade in der Sozialethik – unsere Lage grundsätzlich gewandelt: Wir können unsere ethische Verantwortung „nur noch *mit* dem Nächsten zusammen verstehen“.<sup>21</sup> Dieses Beispiel führt, zweitens, in den größeren Zusammenhang der neuzeitlichen Forderung nach der Kommunizierbarkeit christlicher Ethik nach außen. Mein Lehrer Wolfgang Trillhaas hat dies seinerzeit programmatisch in seiner Ethik, die er bewußt nur „Ethik“ nannte, nicht „Christliche“ oder „Lutherische“ Ethik, so formuliert: „... auch eine christliche Ethik kann kein anderes Thema haben als jede Ethik, nämlich die Frage des Menschseins. Ihre Frage lautet: Wie komme ich als Christ mit der Tatsache zurecht, daß ich ein Mensch bin wie andere Menschen auch? Die theologische Ethik schöpft ihre Themen nicht aus einer anderen Quelle als jede Ethik sonst. Dieses Menschsein, das auch ihr Thema ist, hat schon vor der Taufe begonnen. Was bedeutet es, daß die Taufe zu diesem Leben hinzukommt, aber eben doch erst ‚hinzukommt‘?“<sup>22</sup> – Es geht also durchaus nicht darum, das unterschiedlich Christliche, das Besondere, zu verschweigen und seiner Provokation die Spitze abzubrechen. Wohl aber geht es darum, dieses Besondere so nach außen zu kommunizieren, daß es verstanden werden kann und – vielleicht – auch einleuchtet.

---

20 Vgl. Trutz Rendtorff, a. a. O. (wie Anm. 16), 485.

21 Vgl. Wolfgang Trillhaas, Der Beitrag des Luthertums zur heutigen Sozialethik – Kritik und Programm, in: Theologische Abteilung und Sekretariat für soziale Verantwortung in der Abteilung Weltdienst des Lutherischen Weltbundes (Hg.), Glaube und Gesellschaft. Beiträge zur Sozialethik heute, Stuttgart/Berlin 1966, 59–79, bes. 78.

22 Ders., Ethik, Berlin 1959, VI.

#### 4. Mission in der Theologie Luthers?

Daß und wie die Ethik in die Theologie Luthers gehört, habe ich im vorigen Abschnitt angedeutet. Aber Mission in der Theologie Luthers? Hier ist zumindest ein Fragezeichen zu setzen. Daß das Wort Mission bei Luther fehlt, besagt noch nicht viel; auch das Wort Ethik kommt bei ihm m. W. nicht vor, und doch bietet Luthers Theologie durchaus eine ethische Theorie und Praxis. Was Luther aber vor allem im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts vorgeworfen wurde, ist seine erhebliche Schwäche, sein beklagenswertes Defizit hinsichtlich des Themas Mission:<sup>23</sup> Ihm habe nicht nur die „Missionstat“ gefehlt, sondern auch die Anerkennung der „Missionspflicht“, ja sogar der „Missionsgedanke“ (G. Warneck). Im Blick auf diese Kritik scheint das Fragezeichen durchaus berechtigt zu sein.

Ich teile diese Kritik allerdings nicht. Vielmehr bieten Luthers Predigten, sein katechetisches Werk, seine Vorschläge zur Gottesdienstreform eine solche Fülle von Belegen, daß man von einer missionarischen Dimension bei Luther sprechen kann.<sup>24</sup> Es sind folgende missionstheologischen Motive, die sich bei Luther nachweisen lassen:

1. Der missionarische Impuls ist begründet in der Dynamik des Wortes Gottes selbst. Zugespitzt gesagt: In der nota des Wortes Gottes ist die Mission als nota ecclesiae enthalten. Das Wort Gottes geht zu allen Völkern. Es ist lebendig wie Gott selbst. Subjekt der Mission ist Gott selbst in seinem Wort.
2. Die zentrifugale Tendenz des Wortes Gottes zeigt sich bei Luther gerade dort, wo er sich notgedrungen auf die Interna konzentriert: Gottesdienstreform, neue Lieder, Predigten. Immer wieder wird deutlich: Das Evangelium soll die Grenzen der Parochie, der Sprachen, der Staaten überschreiten. Das Reich Gottes soll gemehrt werden. Alle sollen das Evangelium hören, sollen mit ihm konfrontiert werden, sollen darauf reagieren können.
3. Weil dem Evangelium selbst die Kraft zur Bekehrung innewohnt, brauchen und dürfen die Prediger keinen Zwang, keinen Druck, keine Manipulation auszuüben: „Wer da glaubet, der glaube; wer da kommt, der komme; wer da draußen bleibt, der bleibe ...“ (zu Mk 16,5).<sup>25</sup>

---

23 Vgl. – auch zum Folgenden – H. Brandt, Vom Reiz der Mission (wie Anm. 4), 57–66.

24 Ebd., sowie: Volker Stolle, Kirche aus allen Völkern, Erlangen 1983.

25 WA 10 III, 139.

4. Für die menschlichen Träger des missionarischen Auftrags bedeutet dies: Sie können nach Luther „gelassen“ bleiben. Gerade über diese Gelassenheit haben sich spätere Missionsfreunde aufgeregt. Aber Luthers Gelassenheit in Sachen Mission stammt aus einem Realismus, der bei Luther seine Gründe hat: die Dynamik des Wortes Gottes als dem Ursprung der Mission und die Kreuzestheologie. Es gibt für Luther keinen Grund, sich zu rühmen bei Missionserfolgen, und es gibt keinen Grund zur Verzweiflung bei Mißerfolgen. Wir, die wir das Evangelium predigen, *müssen* keinen Erfolg haben.
5. Menschliche Trägerin der Mission ist keine Elite missionierender Einzelkämpfer, sondern die christliche Gemeinde (trotz der Beispiele von einzelnen Christen, die etwa in türkische Kriegsgefangenschaft geraten und dort ihren Glauben bekennen). Der Sitz der Mission als menschliche Veranstaltung ist die „katholische“ Kirche. Eben deshalb treffen wir bei Luther immer wieder auf missionarische Intentionen – bei der Bibelauslegung, den Predigten, der Kirchenreform.

Anstatt diese fünf Motive als Belege für die lutherische missionarische Schwäche anzusehen, plädiere ich dafür, diese Schwäche – in Entsprechung zu II Kor 12,19 – als Stärke zu betrachten, also auch hier von der Mission „in“ der Theologie Luthers zu reden – ohne Fragezeichen!<sup>26</sup> Darin ist eingeschlossen, daß auch die Ausführungen zum Thema Mission bei Luther abhängig sind – von der Christologie. Dies zeigt sich bei der Antwort auf die (missionarische) Frage, wie der Glaube in die Welt kommt bzw. gekommen ist.

Mein Kollege Heinrich Balz hat hierzu auf Luthers Auslegung im „Großen“ Kommentar des Galaterbriefes verwiesen. Hier antwortet Luther auf die Frage, wie und wann der Glaube anfängt („kommt“) – vgl. Gal 3,23–29. Er spricht<sup>27</sup> – unter Heranziehung des zentralen christologischen Bekenntnisses in Hebr 13,8 – von den drei Anfängen des Glaubens. 1. Christus ist „zur bestimmten Zeit nur einmal gekommen“, also der historische, zeitliche Anfang. 2. So auch der Glaube, „da ihn die Apostel durchs Evangelium in die ganze Welt gepredigt haben“. 3. Darüber hinaus „kommt auch Christus alle Tage geistlich, desgleichen auch der Glaube durchs Wort des Evangeliums“.<sup>28</sup>

26 Vgl. hierzu H. Brandt, Vom Reiz der Mission (wie Anm. 4), 61 f.

27 Bei der Kommentierung von Gal 3,25; vgl. WA 40 I, 538.

28 Zitiert nach: D. Martin Luthers Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater (entspricht der Walch'schen Ausgabe), Berlin (Gustav Schlawitz) 1856, 486.

In der zweiten Ankunft zeigt sich, daß Luther durchaus von der apostolischen Verpflichtung zur Ausbreitung des Evangeliums wußte. Allerdings, so Balz in seiner zurückhaltenden Kritik, „it was left to later Lutheran confessions to state that through mission, „this witness must go beyond ourselves““ (unter Verweis auf die Verfassungen des Lutherischen Weltbunds und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania).<sup>29</sup>

Wie dem auch sei – deutlich ist in jedem Fall, wie auch die Mission kein eigenständiges Thema darstellt, sondern vom christologischen Zentrum abhängt. Oder positiv ausgedrückt: Ausdruck lutherischer Identität kann Mission sein, weil und sofern sie im Glauben an den gekreuzigten Christus begründet ist, an den „Anfänger des Glaubens“ (Hebr 12,2).<sup>30</sup>

## 5. Dialog der Religionen in der Theologie Luthers??

Mit dem doppelten Fragezeichen wird darauf hingewiesen, daß es sehr schwierig, wenn nicht sogar unmöglich sein dürfte, bei Luther so etwas wie eine Religionstheologie im heute diskutierten Sinn zu finden. Wenn im Blick auf die Ethik und die Mission die These vertreten wurde, es gebe zumindest Zugänge zu ihnen vom Zentrum lutherischer Theologie aus und von daher auch Bestimmungen Lutherischer Identität in ethischer und missionarischer Perspektive, so läßt sich im Blick auf den Dialog der Religionen eine solche These kaum begründen. Die gegenwärtigen Diskurse über Religionsdialoge bzw. eine Religionstheologie markieren einen viel größeren Abstand zur Theologie Luthers, als dies bei der Ethik und der Mission der Fall war. Wenn heute im Rahmen religionstheologischer Reflexion überhaupt Bezug auf Luther genommen wird, dann fast ausschließlich nur, um Luthers – relativ spärliche – Aussagen über andere Religionen als Belege für mittelalterliche Enge und Voreingenommenheit, also als negative Kontrastfolie zu benutzen. Eine positive Begründung Lutherischer Identität auf der Basis seiner „Religionstheologie“ scheint sich von daher zu verbieten.

---

29 Ich danke Heinrich Balz dafür, daß er mir Teile des Manuskripts seiner noch unveröffentlichten Missionstheologie zugänglich gemacht hat.

30 Jesus ist Anfänger und Vollender des Glaubens insofern, als er den „Glauben an Gottes bedingungslose ... Liebe durch seinen Kreuzestod ‚vollendete‘“, so Gerhard Dellling in THWNT I, 486 zur Stelle; vgl. ergänzend meine Predigt „Gott ist Anfänger“ (zu Phil 1,6), in: H. Brandt, In der Spur Gottes, Erlangen 2000, 34–38.

Muß also auf die Begründung Lutherischer Identität im Verhältnis zu anderen Religionen ehrlicher Weise entweder ganz verzichtet werden oder müßte sie, wenn überhaupt, vielmehr *gegen* Luther, nicht *mit* ihm, erfolgen?

### 5.1 Der Häresie-Vorwurf gegenüber anderen Religionen

Natürlich gibt es Gründe für Luthers Einschätzung der nicht christlichen Religionen:<sup>31</sup> Die nicht christlichen Religionen werden bei der Bestimmung reformatorischer Identität negativ qualifiziert: Das vierfache „solus“ (allein die Schrift, die Gnade, der Glaube und Christus) konstituiert eine exklusive Identität. Zwar hält Luther daran fest, „dass es auch außerhalb der biblischen Offenbarung ein ... Wissen um Gott gibt“.<sup>32</sup> Aber dies bleibt in den engen Grenzen natürlicher Gotteserkenntnis, welche Gott nur von außen erfassen, nicht aber „auch in sein inwendiges Wesen“ gelangen kann. Ist der Rechtfertigungsglaube die prinzipielle Antithese zu aller Leistungsreligion, so muß alle anderen Glaubensweisen konsequenterweise der Vorwurf der Werkgerechtigkeit treffen. Dementsprechend kann Luther Juden, Muslime und „falsche Christen“ in einem Atemzug nennen.

Zusammenfassend: „Insgesamt lässt sich Luthers Stellung zu den Religionen dialektisch mit den Worten *Anknüpfung* und *Widerspruch* beschreiben. Er kann an der natürlichen Gotteserkenntnis anknüpfen, weiß aber um ihre soteriologische Unzulänglichkeit, so dass das Evangelium als Widerspruch der von der menschlichen Sünde depravierten natürlichen Gotteserkenntnis entgegnetreten muss. Sein theologisches Gesamturteil über die Religionen bleibt deshalb durchweg negativ: ‚welche aber an ihn (scil. den Herrn Jesus Christus) nicht glauben und deshalb unter seinen Flügeln nicht gefunden werden, die sind und bleiben unter Gottes Zorn‘.“<sup>33</sup>

Auch eine eingehende Analyse von verstreuten Aussagen über die Heiden, die Juden, die „Türken“ sowie der Schriften, die sich explizit mit den Juden und den Türken befassen, wie schließlich der Ausführungen zum Religionsthema in der Auslegung des Propheten Jona und in der Römerbriefvorlesung dürfte die eben zitierte Zusammenfassung im wesentlichen

---

31 Das Folgende nach der vorzüglichen Dissertation meines Schülers Ekkehard Wohlleben, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religions-  
theologie*, Göttingen 2001, 145–154.

32 A. a. O., 150.

33 WA 46, 642 (zu Joh 1,14), Wohlleben, a. a. O., 154.

bestätigen. Symptomatisch ist Luthers Antwort auf eine Anfrage des Rates der Stadt Basel, ob Luther sich für oder gegen eine Übersetzung und Veröffentlichung des Koran ausspräche. Luther antwortete zustimmend, mit der Begründung, so kämen die Irrlehren des Islam ans Tageslicht. Also der Koran „eine Kiste voller Häresien“<sup>34</sup>.

Obgleich es hier nichts zu beschönigen gibt und auch Entschuldigungsversuche nicht weiterhelfen (z. B.: Luther war doch auch nur ein Kind seiner Zeit), halte ich es dennoch für geboten, das Gespräch mit Luther gerade an diesem Punkt aufzunehmen, und sei es nur, um die gegenwärtige Diskussion über eine Theologie der Religionen zu schärfen.<sup>35</sup>

## 5.2 „Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund“?

Ich beziehe mich im folgenden auf den in der Zwischenüberschrift genannten Beitrag von Reinhold Bernhardt, auf portugiesisch erschienen unter dem Titel „Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões“<sup>36</sup>. Dieser Beitrag mag stellvertretend für eine Reihe von Versuchen stehen, eine christliche Theologie der Religionen aus der Trinitätslehre plausibel zu machen. Der letzte Abschnitt dieses Beitrags trägt die programmatische Überschrift: „A doutrina da trindade como marco teórico de uma teologia cristã das religiões“<sup>37</sup>. Hierzu drei Anmerkungen:

1. Die Trinitätslehre wird als ein „theoretisches“ Modell verwendet. Auf der Ebene theoretischer Reflexion kann dann zwischen Gott und Gott über Gott (unter Berufung auf Tillich<sup>38</sup>) differenziert werden. Es geht um die kategori-

---

34 Dieser Ausdruck stammt zwar nicht von Luther, sondern von den Gegnern einer Übersetzung des Koran. Der Sache nach hat Luther ebenso geurteilt. Das Zitat im Zusammenhang: Der Koran wird gekennzeichnet als „schändlich, schädlich, verführerisch und nicht allein ketzerisch, sondern eine Grube oder Kiste aller Ketzereien, darin begriffen ist alles, was gegen Christum und sein heiliges Blut vom Teufel und seinen Gliedern je hat erdacht werden können“ usw. Nachweis bei: Hartmut Bobzin, Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut/Stuttgart 1995, 189f.

35 Vgl. im übrigen meine Ausführungen zum Verhältnis zum Judentum, Islam und zur Pluralistischen Theologie der Religionen, in: Vom Reiz der Mission (wie Anm. 4), 187–233, 295–314.

36 Estudos Teológicos, 2004, Nr. 2, 58–72.

37 A. a. O., 69–72.

38 Daß auch Tillich nicht nur auf der Ebene der akademischen Sprache spricht, sondern in den „Religiösen Reden“ auch auf der Ebene der Predigt, des unmittelbaren Wortes



sche Unterscheidung zwischen Gott/dem Absoluten an sich einerseits und seinen verschiedenen historischen Manifestationen andererseits, mit anderen Worten um die Differenz zwischen der unbegreifbaren Wirklichkeit Gottes und den verschiedenen menschlichen, religiösen Begriffen und Konzeptualisierungen von Gott. – Eben diese Ebene theoretischer Differenzierung wird im Akt des religiösen Bekenntnisses verlassen. Im Bekenntnis wird eine solche Unterscheidung nicht nur nicht vollzogen, sondern ihr wird geradezu emphatisch widersprochen. Es geht um die Identität zwischen dem von Menschen Gott genannten Wesen und Gott selbst. Und es ist kein Zufall, daß diese Identitätsbestimmung, die allen Relativierungen und Differenzierungen zuwider läuft, nicht nur im Augsburger „Bekenntnis“ steht, sondern programmatisch in seinem allerersten Satz, der sich auf das altkirchliche, trinitarische Credo beruft: „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten, lauts des Beschluß Concilii Nicaeni, daß ein einzig gottlich Wesen sei, welchs *genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott* und seid doch drei Personen in demselbigen einigen gottlichen Wesen...“ Lateinisch: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse; videlicet, quod est una essentia divina, quae et appellatur et est Deus...*<sup>39</sup>

Die Identität derer, die sich die Augsburger Konfession zu eigen machen („apud nos“!), hängt also an und ist abgeleitet von der entscheidenden, ohne jeden Zweifel geglaubten („sine ulla dubitatione“!) Identität zwischen dem trinitarischen Gottesbegriff und dem Wahrhaftigen Gott selbst. In der Situation des Bekenntnisses ist der Unterschied zwischen menschlicher Benennung Gottes („appellatur“) und dem Sein Gottes an sich („est“) aufgehoben. Das dem Text der CA vorangestellte Bibelzitat aus Psalm 119,46 ruft eben diese Bekenntnissituation in Erinnerung: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“

2. Für Bernhardts religionstheologische Interpretation der Trinitätslehre ist dagegen unabdingbar, daß Gott – als Absolutum – sich nicht in seinen diversen historischen Manifestationen erschöpft. Vielmehr sollen diese zum Zweck der Ermöglichung eines Dialogs zwischen den Religionen relativiert werden können: „Gott“, so Bernhardt, „erschöpft sich nicht in seinen Selbst-

---

Gottes, hat vorzüglich herausgearbeitet Carlos Eduardo B. Calvani, *Espiritualidade e pregação em Tillich*, in: *Estudos Teológicos*, 2004, Nr. 2, 82–112. Es wäre reizvoll, die Beiträge von Bernhardt, Calvani und auch Walter Sass (im selben Heft!) zu vergleichen.

39 CA 1, BSLK (1930), 50, Hervorhebungen von mir.

mitteilungen und noch weniger in den Gottesbegriffen der Religionen.“<sup>40</sup> – In der vorigen Bemerkung hatte ich bereits erläutert, inwiefern nach der CA im Bekenntnisakt gerade nicht „relativiert“ wird. Hier sei nun auf eine Gegenthese zur Feststellung, Gott „erschöpfe“ sich nicht, hingewiesen. Sie steht nicht nur im Christushymnus, Phil 2, wo Luther übersetzt „er entäußerte sich selbst“, sondern auch im Großen Katechismus zu Beginn der Auslegung des zweiten Artikels des Credos. Diese ist nicht zufällig ganz im Ton des Lobes, der Dankbarkeit und der überschwenglichen Freude über die durch Christus erfahrene Befreiung gehalten: „... daß wir sehen, was wir außer den vorhergehenden zeitlichen Gütern von Gott haben [!], nämlich wie er sich ganz und gar ausgeschüttet [!, lat.: effuderit] hat und nichts behalten, das er nicht uns gegeben habe“.<sup>41</sup> – Das ist das Bekenntnis derer, deren Herr Jesus Christus wurde und die den „fröhlichen Wechsel“ erfahren haben. Von ihm singen die Weihnachtslieder der lutherischen Kirche. Indem sich Gott in Christus ganz ausschüttet, bleibt nichts zurück, kein Vorbehalt, kein Absolutum jenseits der historischen Offenbarung, kein „Gott über Gott“. Es öffnet sich ein Raum der Freude. In ihm schwindet die „theoretische“ Ebene mit ihren Distinktionen und Relativierungen sozusagen aus unseren Augen. Sie „sehen“ nichts als die empfangene Gabe: Gott selbst ohne alle Einschränkung. Denn er hat nicht nur nichts für sich zurückbehalten, sondern wie gesagt: Er selbst hat „sich ganz und gar ausgeschüttet“.

3. Ein letzter Hinweis betrifft die Trinitätslehre selbst. Bernhardt und andere verstehen sie als Fundament einer protestantischen Religionstheologie. Ich lasse die Frage: Wieso nur einer protestantischen? einmal beiseite. Hier hätten die orthodoxen Trinitätstheologen doch viel mehr zu sagen.<sup>42</sup> Ich greife nur die verbreitete Auffassung auf, gerade die Trinitätslehre eigne sich besonders gut für die Begründung einer christlichen Religionstheologie. Denn mit der Thematisierung der allen Universalreligionen bekannten Schöpfung und dem frei wehenden Geist scheint die Trinitätslehre ja die „enge“ Christologie und ihren Anstoß zu beseitigen oder abzumildern.

So wird die Trinitätslehre von Bernhardt als christlicher „Brückenkopf“ gesehen, und er begrüßt die Bemühungen, andere solcher „Brückenköpfe“ zu identifizieren. Es sollen also diejenigen Anschauungen der Universalreli-

---

40 Bernhardt, a. a. O. (wie Anm. 36), 69.

41 BSLK, 651. Vgl. auch H. Brandt, Spiritualität und Protest. Religion und Theologie in Lateinamerika, Neuendettelsau 2005, 9–29, bes. 12.

42 Vgl. Wohlleben, a. a. O. (wie Anm. 31), 233–292.

gionen, die gleichsam über die Ränder der einzelnen Religionen hinausragen, die Basis für „eine [!] Theologie der Religionen“ bilden, wobei die einzelnen Religionen durchaus „in ihren Traditionen verankert“ bleiben sollen.<sup>43</sup> (Daß, wie es dem verwendeten militärischen Bild entsprechen würde, die jeweils anderen Religionen als Feindesland angesehen werden, ist sicher nicht intendiert.) Jedenfalls sieht Bernhardt christlicherseits die Trinitätslehre als besonders geeignet an, die „Vielfalt der Religionen“ zu interpretieren.<sup>44</sup>

Zu fragen ist allerdings, ob das – sich auf die Bibel berufende – Zeugnis vom dreieinigen Gott als „Lehre“, als Theorie, christlichem Selbstverständnis entspricht, und diese Frage ist durchaus auch als christliche Selbstkritik an die eigene Adresse zu richten: Entstammt die Rede von der Trinität nicht vielmehr der Mitte, dem Herzen der christlichen Religion? Sie ist ja keineswegs etwas am „Rande“, wie es das Bild vom Brückenkopf nahelegt und wie es von Christen im Gespräch mit Muslimen nicht selten behauptet wird.<sup>45</sup> Vielmehr bilden alle drei Artikel in ihrer unauflöselichen Einheit das erkennbare Zentrum des christlichen Glaubens (vgl. oben in beiden Reihen der *notae* den Hinweis auf das *Credo*).

### 5.3 *Das trinitarische Zeugnis als christliches Bekenntnis*

Luther hat das, um noch einmal auf seinen Großen Katechismus zurückzukommen, so ausgedrückt: Nach seiner Auslegung aller drei Glaubensartikel sagt er zusammenfassend: „Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, wie er gegen ihn gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen, darum sie in ewigem Zorn und Verdammnis bleiben. Denn sie den HERRN Christus nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind.“<sup>46</sup>

Im Klima des heutigen interreligiösen Dialogs wirken solche Sätze als Beleg für „moralische und intellektuelle Diskriminierungen“, hier des Islam

---

43 Bernhardt, a. a. O. (wie Anm. 36), 72.

44 Ebd.

45 Wenn etwa christliche Gesprächspartner, von Muslimen nach ihrem „Drei-Gott-Glauben“ befragt, antworten: die Trinitätslehre sei ja nur ein längst überholtes Relikt aus der Dogmengeschichte, vgl. H. Brandt, *Vom Reiz der Mission*, a. a. O., 233.

46 BSLK, 661.

durch die Trinitätslehre des Christentums.<sup>47</sup> Aber daß das trinitarische Zeugnis von Gott die Christen als solche überhaupt erst erkennbar macht, sollte trotz der polemischen, abgrenzenden, unterscheidenden Sprache Luthers nicht in Abrede gestellt werden. Das „Darum“ (darum scheiden uns die drei Glaubensartikel . . . , s. o.) bezeichnet in der Argumentation Luthers eine Konsequenz des christlichen Bekenntnisses nach außen in allen seinen drei Artikeln, das er unmittelbar vorher – nach innen – in den höchsten Tönen gelobt und gepriesen hat: „Siehe, da hast du [!] das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk mit ganz kurzen und doch reichen Worten aufs allerfeinste abgemalt ... Hier ... hast du es alles aufs allerreichste. Denn da hat er [Gott] selbst offenbart und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und ganz unaussprechlicher Liebe in allen drei Artikeln ...“<sup>48</sup> Im Bekenntnis zum dreieinigen Gott wird also christliche Identität hörbar und sichtbar.

Muß dieses Bekenntnis „uns Christen“ „von allen andern Leuten auf Erden“ absondern und scheiden? Luther hat es in der Tat so gesagt. Ich hatte oben im Zusammenhang mit der Ethik eingewandt, heute müsse die Haltung *gegenüber* dem Nächsten durch eine Haltung der Gemeinschaft *mit* dem Nächsten abgelöst werden. Entsprechendes wäre für den Dialog der Religionen zu fordern: nur noch *mit* den anderen Religionen.

Dennoch legt Luther mit seiner Abgrenzung den Finger auf einen wunden Punkt vieler heutiger Modelle und Praktiken des interreligiösen Dialogs. Nach meiner Meinung leiden sie daran, daß die Grunddifferenzen im Verhältnis des Christentums z. B. zum Judentum und zum Islam häufig wegdiskutiert werden und ein wirklicher Dialog daher gar nicht zustande kommt, sondern man an der Oberfläche bleibt.

Um nur ein Beispiel aus den christlichen Bemühungen um einen Dialog mit dem Judentum zu nennen: Während christliche Dialogpartner sich um den Nachweis von Gemeinsamkeiten mit dieser uns ja am nächsten stehenden Religion bemühen, reagieren jüdische Gesprächspartner mit der kühlen These: Judentum und Christentum sind zwei verschiedene Religionen. Um ein Bild aus der Welt der Banken zu verwenden: Die Herausstellung von Gemeinsamkeiten kann beim Partner im Religionsdialog aufgefaßt werden als Versuch einer (un)freundlichen Übernahme.

---

47 So Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, 170f.

48 BSLK, 660.

#### 5.4 *Das Thema Martyrium als Test im Dialog der Religionen*

Abschließend nenne ich ein Kriterium, das im trinitarischen Glaubensbekenntnis als dem Indikator christlicher Identität (sowohl nach innen wie nach außen) impliziert ist. Und damit komme ich auf den Anfang zurück, wo von der Identität zwischen christlichem und lutherischem Bekenntnis die Rede war – in casu confessionis. Es ist nicht auszuschließen – und in den *notae ecclesiae* war ausdrücklich davon die Rede –, daß das trinitarische Bekenntnis die Konsequenz des Martyriums nach sich zieht. Die Einbeziehung der Möglichkeit des Martyriums (nicht nur auf christlicher Seite!) ist die Testfrage<sup>49</sup> für einen ernsthaften und ehrlichen Dialog der Religionen – gerade weil es verschiedene Formen und Inhalte von Religionsdialogen gibt, die diese Möglichkeit gar nicht im Blick haben oder sie dezidiert ausschließen.

Denn in der Tat – schon der Gedanke an das Martyrium bringt ein Moment von Exklusivismus in die religionstheologische Debatte.<sup>50</sup> Angesichts des Martyriums geht es um Entweder–Oder, Ja oder Nein. Da schwinden dialogische Interessen und Fragen nach theoretischer Vereinbarkeit. Auch die religionswissenschaftliche Distanz, aus der Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Religionen erörtert werden, läßt sich nicht aufrechterhalten, sobald Menschen mit dem Martyrium rechnen (müssen) und dazu um ihres Glaubens willen bereit sind.

Kurz gesagt: Luthers Kennzeichen der Kirche, die, wie wir sahen, das Martyrium einschließen, enthalten mit ihm das Kriterium, an dem Lutherische Identität angesichts der Vielfalt der Religionen zu messen ist: Wird bei der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu anderen Religionen das Thema Martyrium ausgeschlossen oder nicht?<sup>51</sup> Aus lutherischer Per-

---

49 In ganz anderem Zusammenhang, der Anerkennung der Wehrdienstverweigerung aufgrund der Religionsfreiheit vor nordamerikanischen Gerichten, wurde die These vertreten, es müsse erkennbar sein, daß der Antragsteller keine eigenen Interessen verfolge, sondern aus Gewissensgründen „unter Umständen zum Martyrium bereit“ sei, vgl. Claudia Jahnel, *Konzepte und Konzeptionen von „Religion“ in schulischer Bildung in den USA – Impulse für den religionsbezogenen Unterricht in Deutschland*, noch unveröffentlichte Dissertation, Erlangen 2005, 76.

50 Weshalb ohne ein solches exklusives Moment ein wirklicher Religionsdialog gar nicht zustande kommen kann, habe ich gezeigt in: *Vom Reiz der Mission* (wie Anm. 4), 295–314.

51 Diese Frage würde ich auch richten an den sympathischen Artikel von Walter Sass, *O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário*, in: *Estudos Teológicos*, 2004, Nr. 2, 73–81.

spektive ist das Martyrium eines der Kennzeichen der Kirche und damit ein unabdingbares Memento für den Dialog der Religionen. Aber es ist kein Memento des Todes, sondern ein Memento des Lebens.

## Rückblick und Ausblick

Ich habe versucht, die umstrittene Lutherische Identität von Luthers Aussagen über die *notae ecclesiae* her zu bestimmen. Das heißt, daß von Identität nicht nur als von einem unsichtbaren, „spiritualistischen“, inneren Selbstverständnis die Rede sein sollte, sondern als von einem auch von anderen und von außen erkennbaren Profil.<sup>52</sup> Eine der Leitfragen, die Luther zur Formulierung der *notae* veranlaßte, war ja: Woran ist die wahre Kirche von außen zu erkennen? Hierbei ist vorausgesetzt, daß die wahre Kirche sichtbar und leibhaft ist und daß sie und ihre Glieder zu „identifizieren“ sind.

Was auch sonst kennzeichnend ist für die Theologie der Reformation, gilt genauso für die Identitätsbestimmungen: Für sie sind Reduktion und Konzentration charakteristisch. Sie stellen sozusagen ein unaufgebbares Minimum dar. Dieses kann nicht noch weiter reduziert, wohl aber situationsbedingt ergänzt werden, wie dies der Vergleich der beiden Reihen der *notae* zeigte. Insofern handelt es sich bei ihnen um auch am Kontext orientierte, variable Bestimmungen der Identität. Allerdings unterliegen solche Erweiterungen oder Aktualisierungen den Kriterien, die in den *notae* formuliert worden waren.

Das bedeutet für die Problemfelder Ethik, Mission und Religionsdialog, daß in ihnen nur insofern christliche Identität sichtbar werden kann, als die getroffenen Aussagen den genannten Kriterien entsprechen. Was Luther selbst betrifft, so ist die Anwendung der Kriterien im Fall der Ethik überaus deutlich und auch bei der Mission klar erkennbar. Ein Dialog der Religionen ist dagegen für ihn noch kein Thema. Wenn andere Religionen in den Blick genommen werden, wird ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben konstatiert. Immerhin aber hat Luther auf die Möglichkeit hingewiesen, daß zusätzliche *notae* – über die erwähnten hinaus – erforderlich werden. Hier ist Luthers Ansatz zukunftsweisend. Er ist es aber ebenso darin, daß auch die neu formulierten *notae* dem pneumatologischen Kriterium

---

52 Zur Bedeutung dieser Außenseite des Glaubens z. B. in der Ev.-luth. Kirche in Tansania vgl. meine Schrift: Wenn Religion – dann Theologie! Religion und Theologie im Spiegel afrikanischer Examensarbeiten, Erlangen 2000.

entsprechen müssen. Dies ist der Fall, wenn sie vom biblischen Zeugnis vom hl. Geist und seinem Wirken her begründet werden können.

Deutlich ist also, daß für Luther Ethik und Mission keine „theologiefreien“ Felder darstellen, bei deren Entfaltung bzw. Praktizierung von den Kriterien abgesehen werden könnte. Dieses Prinzip würde dann auch für den Dialog mit anderen Religionen gelten, wie auch für andere aktuell werdenden Fragen, die sich früheren Generationen noch nicht gestellt haben. Ich habe dies, was den Religionsdialog betrifft, am Kriterium des trinitarischen Credo gezeigt.

Zugleich aber beinhaltet die aufgewiesene Variabilität, Unabgeschlossenheit und Offenheit der *notae* eine Aufgabe und Ermutigung – zum theologischen Weiterdenken. Soll dies unter Wahrung Lutherischer Identität geschehen, so wird man gerade auch beim Religionsdialog nicht darauf verzichten können, den Bezug auf das trinitarische Credo beizubehalten und die erwähnte Testfrage nach dem Martyrium zuzulassen.

Anders gesagt: Es gilt, die Spannung aufrechtzuerhalten zwischen der Treue zum christlichen Proprium und der Bereitschaft zur Kommunikation nach außen, zwischen dem Widerstand gegen nivellierende Assimilation und der Offenheit, mit allen Menschen über das Evangelium zu verhandeln.<sup>53</sup> Also kein Rückzug in die eigene Festung und keine Verleugnung des christlichen Skandalons. Diese Spannung ist unauflöslich. Es gilt sowohl das paulinische Manifest, sich des Evangeliums nicht zu schämen (Röm 1,16), wie die apostolische Weisung, allezeit und vor jedem Menschen bereit zu sein zur Rechenschaft über unsere Hoffnung (I Petr 3,15). Geht es doch um die Erkennbarkeit christlicher Identität durch die Zeiten, damit aber auch um ein unverkürztes und unverschleiertes Angebot an unsere Mitmenschen. Wenn wir sie zu uns einladen, sollte ihnen klar sein, worauf sie sich einlassen. Das gebietet nicht nur die Ehrlichkeit, sondern auch die Erfahrung: Gerade als Alternative, als Kontrast zum Üblichen, wirkt Identität attraktiv.

Ich schließe mit einem Bild: Die Kennzeichen der wahren Kirche sind wie ein Teppich. Er ist erkennbar, unverwechselbar in seinem Muster. Er hat Fäden an den Rändern. Es ist möglich, neue Fäden daran anzuknüpfen, etwa wenn wir in eine neue Wohnung ziehen und der alte Teppich uns zu klein wird. Wir können weiterweben und weiterknüpfen. Die Frage ist, ob

---

53 Vgl. Rudolf Keller, Michael Roth (Hg.), *Mit dem Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums. Die Bedeutung der Theologie Werner Elerts für die Gegenwart*, Erlangen 2004.

die neuen Muster und Farben zum ursprünglichen Teppich passen, ob es nach den Ergänzungen noch der eine erste Teppich geblieben oder aber ein anderer geworden ist. Es ist keine leichte Kunst, den Teppich so weiterzuweben, daß er derselbe bleibt. Aber diese Kunst macht es möglich, daß wir trotz der Veränderungen auch in einer neuen Wohnung „auf dem Teppich bleiben“.<sup>54</sup>

---

54 Nach dem Abschluß des Manuskripts dieses Beitrags erschien das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, *Lutherische Kirche in der Welt*, Folge 52, Erlangen 2005. Darin sind Vorträge abgedruckt, die im Januar 2004 auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes gehalten wurden. Einige sind – in unterschiedlichen Perspektiven – explizit dem Thema der Lutherischen Identität gewidmet. Ich freue mich über manche Übereinstimmungen mit meinem Beitrag, bin dankbar für Gesichtspunkte, die ich nicht behandeln konnte, habe aber auch Unterschiede wahrgenommen (*sapienti sat!*). Insbesondere verweise ich auf: Hans-Jörg Reese, *Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung. Konstitutiva lutherischer Kirchen*, a. a. O., 19–37; Gerhard Müller, *Der Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (wobei ebenfalls ausführlich auf Luthers Kennzeichen der Kirche eingegangen wird), a. a. O., 59–81; András Reuss, *Evangélikus Egyáz: Lutherische Identität zwischen Reformierten und römischen Katholiken*, a. a. O., 185–200.