

**»Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth,
und ist kein anderer Gott«.
Solus Christus als Kanon reformatorischen
Christentums**

Walter Sparr

Unter den vier Exklusivformeln des reformatorischen Christentums scheint *solus Christus* das am wenigsten spezifische, das sozusagen harmloseste Kennwort zu sein. Wer will schon die einmalige Bedeutung Jesu für das Christentum in Zweifel ziehen? Dass die Reformation im *solus Christus* die verdienstliche Mitwirkung der Mutter Jesu und der Heiligen im Erlösungswerk ausschloss, das hindert sogar die römisch-katholische Kirche nicht mehr, *solus Christus* zu sagen. Schon das Konzil von Trient, das in Luthers Todesjahr begann, hatte so wenig gegen den Lobpreis Christi durch die Reformatoren einzuwenden, dass es auf ein christologisches Dekret verzichtet hat.

Ich möchte der Einschätzung des *solus Christus* als harmlos widersprechen. Denn es handelt sich um dasjenige Kennwort reformatorischen Christentums, das die meisten kritischen und konstruktiven Herausforderungen für Selbstverständnis und Praxis der evangelischen Kirchen in der Gegenwart mit sich führt. *Solus Christus* ist keine jener Pathosformeln, mit der auch ein konventionelles Christentum noch Eindruck machen könnte. Es ist vielmehr ein irritierender, aber auch ein chancenreicher Imperativ für die gegenwärtige Orientierung. *Solus Christus* ist ein *Kanon*, das heißt: eine Regel und Richtschnur der Tradition und Reflexion evangelischen Glaubens. Drei aktuelle Herausforderungen und Chancen dieses Kanons scheinen mir besonders wichtig und verheißungsvoll.

1. *Solus Christus*: eine aktuelle theologische Herausforderung

Die vielleicht am weitesten reichende Herausforderung betrifft unsere Beziehung zu Gott. »Mit unserer Macht ist nichts getan, / wir sind gar bald verloren; / es streit' für uns der rechte Mann, / den Gott selbst hat erkoren. / Fragst du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ, / der Herr Zebaoth, / und ist kein anderer Gott, / das Feld muss er behalten.« (EG 362, 2).

In seiner Nachdichtung und Vertonung von Psalm 46, »Ein feste Burg ist unser Gott«, griff Luther weit über die rechtfertigungstheologische Funktion des *solus Christus* hinaus und gab eine unerhörte Antwort auf die Frage, »wer der ist«, der da für uns streitet. Er identifizierte Jesus Christus mit dem Herrn Zebaoth und bekräftigte noch: »und ist kein anderer Gott«. Der liturgische Ort des Liedes war der Sonntag Oculi mit der Epistel Eph 5 und dem Evangelium Lk 11, 14–23, der Selbstausslegung Jesu als Dämonenbesieger (der Wechsel zum Reformationsfest ist eine eigene Geschichte).¹ Luther hat sein Lied nicht, wie später geschehen, »Helden-Lied Lutheri« genannt, sondern ein Dank- und Loblied dafür, dass Gott »bei uns ist, und sein Wort und die Christenheit wunderbarlich erhält, wider die höllischen Pforten, wider das Wüten aller Teufel und Rottengeister, der Welt, des Fleisches, der Sünden, des Todes ...«. ² Sein Thema ist also der Kampf Christi um das Reich Gottes, in dem seine Kirche schwer angefochten aber auch bewahrt wird auf den endzeitlichen Sieg Christi hin.

Die theologische Herausforderung des *solus Christus* wird auch dort sichtbar, wo Luther die Menschwerdung Gottes besingt. Die »gute neue Mär« kündigt das Kind in der Krippe als »Herr Christ, unser Gott« an, als Kind, »das alle Welt erhält und trägt«. Der Sänger kann in diesem Kind den »Schöpfer aller Ding« anrufen, »in meins Herzens Schrein« zu ruhen (EG 24, 3.5.9.13). Ein wei-

¹ Vgl. MICHAEL FISCHER, »Ein feste Burg ist unser Gott«. Ein Lied im Wandel der Zeiten, in: PETER BUBMANN / KONRAD KLEK (Hg.), Davon ich singen und sagen will. Die Evangelischen und ihre Lieder, Leipzig 2012, 27–43.

² Summarien über die Psalmen (1531/1533): WA 38, 35, 15–18 (sprachlich modernisiert).

teres Weihnachtslied schlägt den Bogen zur Endzeit, wenn es die Engel singen lässt: »Er will und kann euch lassen nicht, / setzt ihr auf ihn eu'r Zuversicht; / es mögen euch viel fechten an: / dem sei Trotz, der's nicht lassen kann. / Zuletzt müsst ihr doch haben recht, / ihr seid nun worden Gotts Geschlecht« (EG 25, 5 f.). Hier singen wir den poetischen Ausdruck der Gottesgewissheit, die genau als *Christusglaube* ist, was sie ist: *Gottesgewissheit*. »Ich weiß von keinem anderen Gott im Himmel oder auf Erden als von dem, der zu mir spricht und handelt, wie ich ihn in Christus sehe«, so unzweideutig Luthers Auslegung der Abschiedsreden Jesu 1537.³

Auf diesem Glaubenswissen beruht der theologische Kanon *solus Christus*, dessen Geltung in Schriftauslegung, Predigt, Katechese und Bekenntnis ein konstitutives Moment der Reformation war. Um nicht davor zu erschrecken, worin seine aktuelle Relevanz bestehen könnte, sei daran erinnert, dass er auch schon seinerzeit riskant war. Denn die Rede vom Christus-Gott kollidierte mit dem »natürlichen« Gottesbild der europäischen Religionskultur und ihrer philosophischen Reflexionsformen. Der Begriff des einen Gottes und der ihm geschuldeten Verehrung war durch die auch in der Bibel statuierte Universalität religiöser Praxis legitimiert und wurde durch präzise metaphysische Distinktionen mit dem christlichen Glauben an Gott den Schöpfer und Erlöser harmonisiert. Gelegentliche naturphilosophische Zweifel verlagerten und verschärften sich in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zum Dilemma zwischen der reinen *Güte* Gottes, wie sie in Christus erkennbar war, und Gottes schrecklicher *Allmacht* als kosmischer Gesetzgeber und moralischer Richter. Die Reformation war religiös erfolgreich deshalb, weil sie solche *terrores conscientiae* des seines Heils ungewissen Sünders auflösen konnte. Ph. Melanchthon vermochte dies durch eine Theorie der universalen Vorsehung, in der die göttliche Prädestination auf die Erwählung der Gläubigen beschränkt war; umgekehrt und ebenso erfolgreich verfuhr J. Calvin in seiner Lehre einer symmetrisch doppelten Prädestination. Anders Luther!

³ Das XIV und XV. Kapitel S. Johannis durch D. Martin Luther gepredigt und ausgelegt (1537): WA 45, 517, 10f.

In vielen Schriften hat Luther zwei unverträgliche Aussagen vertreten. Die eine sagte: »Allein Christus« durch den Heiligen Geist im Glauben schenkt die Gewissheit, dass Gott bis in den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens hinein barmherzige Liebe ist. »Denn wir könnten ... nimmermehr dazu kommen, dass wir die Huld und Gnade des Vaters erkannten ohne durch den Herrn Christus, der ein Spiegel des väterlichen Herzens ist, außer welchem wir nichts sehen als einen zornigen und schrecklichen Richter.«⁴ Die andere Aussage: Gott ist in seiner Allmacht unablässig und überall in der Welt am Werk, also im Guten und im Bösen (außer in der Sünde als solcher). »Allmacht Gottes aber nenne ich nicht die Macht, mit der er vieles nicht tut, was er kann, sondern jene wirksame, mit der er machtvoll alles in allem tut. Auf diese Weise nennt ihn die Schrift allmächtig.«⁵ In *De servo arbitrio* von 1525 gibt Luther zu, dass er diese beiden Gottesbilder, das des Christusglaubens und das des »Urteils der allgemeinen Erfahrung«, nicht harmonisieren kann; daher unterscheidet er zwischen dem in Christus »offenbarten« und einem »verborgenen Gott«. Dies aber keineswegs, um zwei diskrepante Unterarten von »Gott« einander doch passend zuzuordnen, im Gegenteil, dieser *Deus absconditus* gehe uns überhaupt nichts an, schon gar nicht als Gegenstand unserer Verehrung. Vielmehr sollen wir vor der Anfechtung durch den zornigen Richter und den unverständlichen Akteur im Weltgetriebe zum *Deus revelatus* »flüchten«.⁶

In der späten Disputation über Joh 1, 14 behauptete Luther dann eine *duplex veritas*, die Unvermittelbarkeit theologischer und philosophischer Wahrheiten im Blick auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch.⁷ Das war riskant. Es kündigte den Konsens auf, dass »Gott« ein logisch widerspruchsfreier und ontologisch kon-

⁴ Großer Katechismus, Zweiter Teil, 3. Artikel, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. v. IRENE DINGEL (BSELK), Göttingen 2014, 1068, 10–14.

⁵ *De servo arbitrio* / Vom unfreien Willensvermögen, in: Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (LDStA) 1, hg. v. WILFRIED HÄRLE, Leipzig 2006, 487, 7–10; WA 18, 718, 28–31.

⁶ Ebd. 404, 17–22; WA 18, 685, 3–6; *Operationes in psalmos 1519/21*: WA 5, 204, 26 f.

⁷ *Disputatio theologica an haec propositio sit vera in Philosophia: Verbum caro factum est* (1539) in: LDStA 2, 461–467; WA 39/2, 3–5.

sistenter Begriff sei. Luther behauptete, dass Gott unveränderlich allmächtig sei, und zugleich, dass er *maxime mutabilis* sei, weil er sich von seinem gerechten Zorn ab und sich uns in leidenschaftlicher Barmherzigkeit zuwende: »Gott ist ein glühender Backofen, voller Liebe, der da von der Erde bis an den Himmel reicht.«⁸ Doppelt riskant war der Bruch mit dem Gottesbegriff als philosophisches Prinzip, weil Luther nicht versuchte, ihn durch den christlichen Gottesbegriff zu ersetzen und so seine Funktion zu retten. Er universalisierte das *solus Christus* nicht zum metaphysischen Prinzip der Erklärung von allem, was uns von Gott und der Welt widerfährt. Das Glaubenswissen hat eine Grenze. Sie markiert Luther zum Schluss von *De servo arbitrio* (1525): Im »Licht der Gnade« erkennt der Christusglaube gewiss mehr als was man im »Licht der Natur« wissen kann. Aber auch im »Licht der Gnade« verstehen wir keineswegs alles, vor allem nicht Gott, dessen Wirken gerade dem Christusglauben ungerecht und völlig unverständlich erscheinen kann. Das völlige Verstehen Gottes ist dem endzeitlichen »Licht der Herrlichkeit« vorbehalten; die einheitliche, Allmacht und Güte stimmig verbindende Anschauung Gottes ist ein Hoffnungsgut des Christusglaubens.⁹

Mit dieser, im *solus Christus* begründeten Wendung der alten Unterscheidung der Erkenntnishorizonte *natura, gratia, gloria* hat Luther einen methodischen Kanon formuliert, mit dem die Nachwelt nicht wirklich zurande kam – zu dominant war das Postulat logisch-ontologischer Integration von Differenz. Auch in der lutherischen Orthodoxie nahmen nur einzelne Theologen das Risiko diskrepanter Wahrheiten explizit in Kauf; die Mehrheit vertraute der Integrationskraft der Trinitätslehre, die die Einheit der verschiedenen Gesichter Gottes schon jetzt als Wissen zu präsentieren schien. Die Abwendung vom trinitarischen Gottesbild zu einem differenzfreien Monotheismus im neuzeitlichen Denken beseitigte den Anstoß der Asymmetrie von Christusglaube und Gottesrede, allerdings um den Preis der anthropologischen oder

⁸ Siebte Invokavitpredigt, 15. März 1522: WA 10/3, 56, 2f. Anhand des Liedes »Nun freut euch, lieben Christen g'mein« (EG 341) stellt diesen Bruch dar OSWALD BAYER, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 32007, 193–203.

⁹ *De servo arbitrio*: LDStA Bd. 1, 654, 22 – 656, 32 (WA 18, 785, 26–38).

pneumatologischen Entschärfung des Luther'schen *solus Christus*. Wo dann im Widerspruch hierzu wieder die Trinitätslehre zur aufgegeben wurde, führte dies tragischerweise zur spekulativen Universalisierung der Christologie wie bei G.F.W. Hegel oder zu ihrer autoritären Universalisierung, hier um den Preis des Löschens des »Lichts der Natur«, wie bei K. Barth. Die klassisch modernen Zwänge zur Reinigung allen Redens von Gott durch homogenen, systematisch explizierbaren »Gottesgedanken« gehören jedoch der Vergangenheit an, Gott sei Dank. Luthers *solus Christus* stellt jetzt die Chance dar, von Gott in Jesus Christus zu reden, ohne zu meinen oder vorzugeben, wir hätten Gott nun domestiziert.

Ohnedies wäre es kontraproduktiv, die Gottesrede des Christusglaubens am Maß eines logisch und ontologisch reinen Gottesbegriffs zu reduzieren. Denn in unserer (westlichen) Großwetterlage gibt es diesen nur in der Form eines weltanschaulichen Theismus', der Gott als zugleich allmächtige und gute Mega-Person für denkmöglich erklärt. Zu ihm trägt leider immer noch jenes kindlich-ödipale Gottesbild bei, das Atheisten und auch Christen konservieren – als sei Gott eine Person und nicht drei Personen, wie *solus Christus* ja bekräftigt. Eine theologische Herausforderung des *solus Christus* ist es, dieses Gottesbild ad acta zu legen, erst recht seine deistische Schwundstufe, die Gott als Welt-Ingenieur vorstellt, der in seiner Weltmaschine nur noch auftritt, wenn er durch »Wunder« eingreift. In seiner Erklärung des Wunders der Gegenwart Christi im Abendmahl, genau hier, beschreibt Luther die jederzeit nächste Gegenwart Gottes zu seiner Welt: »Darum muß er ja in einer jeden Kreatur in ihrem Allerinnersten und Auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst[!] da sein, so dass nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres in allen Kreaturen sein kann als Gott selbst mit seiner Gewalt.«¹⁰

Luthers Hinweis auf das »Licht der Natur« ist auch in der globalen Großwetterlage von Belang. Die Herausforderung und die Chance des reformatorischen *solus Christus* bestehen hier darin,

¹⁰ Dass die Worte Christi (Das ist mein Leib etc.) noch feststehen, 1527: WA 23, 134, 3–6; ähnlich Vom Abendmahl Christi, 1528: WA 26, 339, 33 – 340, 2.

unser Christuszeugnis religionshermeneutisch zu konkretisieren. Der Ort dafür ist die genaue Wahrnehmung und die kritische aber auch konstruktive Verbindung mit Gottesbildern, die uns in den Weltanschauungen und Religionen begegnen, mit denen wir zusammenleben. Von Luther können wir lernen, im Christusglauben damit zu leben, dass eine solche Aufgabe in diesem Leben nicht mit der definitiven Lösung, schon gar nicht mit einer Siegesmeldung, abgeschlossen werden wird. Die hier anstehende Frage religiöser Toleranz werde ich im dritten Teil aufgreifen.

2. *Solus Christus* als soteriologische Herausforderung

So wie uns das reformatorische *solus Christus* zumutet, von Gott ganz anders als gewöhnlich zu reden und dramatische Spannungen in unserer Gottesbeziehung zu durchleben, so bedeutet die Herausforderung im Blick auf unsere Beziehung zu Jesus Christus, dass es uns als *Menschen* neu definiert: Im Christusglauben lernen wir neu und eigentlich endgültig, was es heißt, Mensch zu sein.

2.1 Luther hat keine systematische »Christologie« verfasst, auch abgesehen davon, dass es diesen Titel noch nicht gab. Was wir haben, sind vielfältige, engagierte Beschreibungen dessen, was damals »Amt und Werk Christi« hieß; sie und die nicht weniger affektiv getönten Beschreibungen der Rechtfertigungserfahrung sind genau komplementär. So firmiert die Rechtfertigungslehre etwa in den Schmalkaldischen Artikeln als der wichtigste unter »den Artikeln, so das Ampt und Werck Jhesu Christi oder unser Erlösung betreffen«. ¹¹ Wie sie ist die »soteriologisch plausibilisiert(e) und aus dem Zentrum der Soteriologie reformuliert(e)« Christuslehre ¹² nicht nur ein Topos unter anderen, sondern fun-

¹¹ BSELK, 726, 23 f.

¹² NOTGER SLENCZKA, Christus, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 381–392, zit. 382; DIETRICH KORSCH, Glaube und Rechtfertigung, ebd. 372–381, hier 372. Vgl. die Definition der Einzigartigkeit Christi als die »endgültige Bestimmung« dessen, was »Gott«, und dessen, was »Mensch« heißt, bei JOHN MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VII. Dogmatisch, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 17, Berlin/New York 1988, 59–62.

giert als normativer Bezugspunkt aller theologischen Topoi. Bei der Frage, ob eine Lehre evangelisch ist, bringt sie, dem *sola fide* genau entsprechend, das Kriterium *honor Christi* ins Spiel. Es ist die Ehre Jesu Christi, das ganze Erlösungswerk selber zu vollbringen; das »Amt und Werk« Christi durch den Heiligen Geist im Glauben an sich geschehen zu lassen, gibt dem Erlöser die ihm gebührende Ehre. Darin ist der Kanon *solus Christus* begründet. Kongenial hat das Melanchthon formuliert, als er die römische Gnadenlehre, das Messopfer und die Heiligenanrufung summarisch tadelte: *gloriam Christi obscurant et conscientias firmam consolationem eripiunt ...*¹³

Luther hat die vielfältigen biblischen Figuren und Metaphern des Werks Christi *pro nobis* nicht systematisiert, sondern je nach Anlass aufgenommen und paraphrasiert. Dem Kanon *solus Christus* entsprachen für ihn am besten die Beschreibungen des Werkes Christi, die auf die Gemeinschaft und die Einheit von Christenmensch und Christus zielen. Weil dieses Werk dem Glaubenden wirklich zugeeignet wird, darf er es als sein eigenes betrachten, so wie umgekehrt Christus das Sündersein des Menschen in sich aufnimmt oder die guten Werke des Christen eigentlich Christi Taten sind. Diese Identifikation ist die Realität des neuen Menschen, obwohl sie im Blick auf den Herkunftsunterschied von Christus und dem Sünder als ein »als ob« erscheint. Luther hat die wechselseitige Identifikation Christi und des Glaubenden seit der Freiheitsschrift von 1520 am liebsten bildhaft vorgestellt, als »fröhlichen Wechsel oder Streit« oder als eheliche Liebesgemeinschaft zwischen Christus und der gläubigen Seele.¹⁴

Neu an dieser Fortbildung der biblischen und mystischen Metaphorik ist, dass sie nicht nur von der Wirkung, sondern pointiert von der *Gegenwart* Christi spricht. Dem Glaubenden wird nicht das Verdienst längst vergangenen Handelns gutgeschrieben, sondern der Handelnde selbst, er in Person, wird ihm als Gabe,

¹³ Philipp Melanchthon, Tractatus de potestate papae (1537) in: BSELK, 818, 8. Auf *solus Christus* und *sola fide* rekurriert die Konkordienformel (1577) Epitome Art. IV, in: BSELK 1238, 6–12/14.

¹⁴ Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520: DDStA (Deutsch-deutsche Studienausgabe) Bd. 1, Leipzig 2012, 281–315, bes. 291 ff (WA 7, 25, 26 – 26, 12, 20–38).

als *beneficium* und, wie Luther auch sagte, als *sacramentum* zugeeignet – das ist mehr und anderes als Melanchthons Rede von den *beneficia Christi*.¹⁵ Nun kann der alte Ausdruck für das Ineinander der göttlichen und der menschlichen Natur Christi, ihre »Perichorese«, auch auf die Einheit Christi und des gläubigen Menschen angewandt werden. Zu Recht haben Erben Luthers um 1600 die perichoretische *unio mystica cum Christo* daher in die Rechtfertigungslehre eingeschrieben und haben den Glauben als intimes Ineinander eines gerechtfertigten Sünders und Jesu Christi interpretiert.¹⁶

Die aktuelle Herausforderung des *solus Christus* ist zunächst eine Entlastung. In der Perspektive der wirksamen Präsenz Christi im Glauben gibt es keinen religiösen Grund, eine ›Christologie von oben‹ zu deduzieren. *Solus Christus* fordert vielmehr auf, den Gott hier unten kennen zu lernen, vor der Krippe anzufangen: »Denn die Schrift fängt fein sanft an und führt uns zu Christus wie zu einem Menschen, und danach zu einem Herrn über alle Kreatur, danach zu einem Gott. So komme ich fein hinein und lerne Gott erkennen. Die Philosophie aber und die weltweisen Leute haben oben anfangen wollen, da sind sie zu Narren geworden. Man muss von unten anfangen und danach hinaufkommen ...«. ¹⁷ Der Leser der Schrift, der vor die Krippe tritt und sieht, dass Maria Gott den Brei kocht, vor das Kreuz tritt und hier, wohl-gemerkt hier, »Gottes Majestät und Zier« real erkennt¹⁸, ist der vom Heiligen Geist inspirierte Leser, der im Christusglauben mit Christus mystisch vereinigt ist. Noch diesseits der hier individuell und kulturell möglichen affektiven Spielräume und auch diesseits der Frage, wie die Beziehung dieser Vereinigung zur Gleichgestal-

¹⁵ Eyn klein unterricht, was man ynn den Evangelijis suchen und gewarten soll, in Kirchenpostille 1522: WA 10/1 1, 10, 20 – 14, 15; Philipp Melanchthon, Loci communes rerum theologicarum (1521) Introductio: Melanchthons Werke, Studienausgabe Bd. 2/1, Gütersloh 1952, 7; lat.-dt. hg. v. HORST GEORG PÖHLMANN, Gütersloh 1993, 20–22.

¹⁶ Vgl. WALTER SPARN, FRIEDERIKE NÜSSEL, Art. Unio mystica I.2, in: RGG⁴. Bd. 8, Tübingen 2005, 745–747; JÖRG BAUR, Salus Christiana, Gütersloh 1968, 79–86.

¹⁷ Predigt am 31. Mai 1523 (Joh 3, 1–15): WA 12, 587, 12–17.

¹⁸ VALENTIN E. LÖSCHER, Ich grüße dich am Kreuzesstamm, 1722 (EG 90, 1).

tung des Christlichen Ethos mit dem *exemplum* Christus genau zu beschreiben ist¹⁹: Die wirkliche Geltung des *solus Christus* wird in der individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Spiritualität aufgebaut.

2.2 Luthers Erweiterung der Rede vom Werk Christi bedeutete den Einbezug dessen, was auch Luther mit der Tradition als »Person Christi« bezeichnete, in die Perspektive dessen, was ein Christ an Christus und mit Christus hat. Das erforderte eine riskante Modifikation der traditionellen Lehre, deren Rahmen, das Chalzedonense von 451, ja nur eine Grenzziehung für die nähere Bestimmung der Koexistenz von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi vorgenommen hatte: »unvermischt und unverändert«, aber auch »ungeteilt und ungetrennt«. In diesem Rahmen konnte man durchaus sagen, dass Jesus Christus nicht nur *pro nobis* handelt, sondern *pro nobis* existiert. Doch wenn es um die Vergewisserung nicht nur der Wirkung dieser Person, sondern um ihre Gegenwart als *sacramentum* geht, genügte die bisherige Annahme nicht mehr, dass Christi Personsein (nur) eine so weit gehende Mitteilung der Eigenschaften der Naturen impliziere, die Christus für seine erlösende Tätigkeit auf Erden handlungsfähig mache. Die traditionelle Bestimmung der *communicatio idiomatum* am Maß der Heilsgabe der Gegenwart Christi zu revidieren, war nun eine neue Aufgabe. Sie zu erkennen und anzugehen, war Luthers besondere Leistung.

In diesem Punkt nahm Luther eine besondere, zum Teil isolierte Stellung ein. Wer seine Christologie auf die praktisch zu befolgenden *dogmata Christi* abstellte, wie der Humanist Erasmus, dem stellte sich die Aufgabe gar nicht. Aber auch Melanchthon, der seine Christologie um die Explikation der Person Christi ergänzte, dachte noch platonisch genug, um die *communicatio idiomatum* der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem zu verdächtigen; zu sagen »Gott ist Mensch« kann sich nach Me-

¹⁹ Zur Diskussion um die *Theosis* des Christen (Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung*, Hannover 1989) vgl. jetzt RISTO SAARINEN, *Justification by Faith. The View of the Mannermaa School*, in: ROBERT KOLB / IRENE DINGEL / L'UBOMÍR BATKA (Hg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, ch. 17, 254–263.

lanchthon nur auf die aus Gott und Mensch zusammengesetzte Person Christi beziehen. Dem entsprechend entwickelte er eine Vorstellung von der Präsenz Christi relativ zu Christi Ort im Raum absoluter Örter, also oben im Himmel.²⁰ Erst recht sah die altgläubige Theologie keinen Anlass, die neue Aufgabe anzugehen. Selbst die durch Ordensleute wie Ignatius von Loyola oder Teresa von Ávila neu intensivierete Christusfrömmigkeit erforderte nicht, die scholastische Lehre zu revidieren, dass Christus (nur) kraft seiner Menschheit der Mittler zwischen Gott und Mensch sei und dass diese ihre Erhöhung zu Gott selbst erworben habe. Die energische Ablehnung der lutherischen Christologie rekurrierte fortan darauf, dass Christi Person ein gewiss übernatürlich konstituiertes, so aber zu genugsam verdienstlichem Tun und Leiden fähiges Subjekt der Erlösung und ihrer Wirkungen sei.²¹

Luther hat die neue christologische Aufgabe entschlossen aufgegriffen, als seine Gewissheit der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl angefochten wurde. Die für die sog. Realpräsenz zunächst gebrauchten Argumente waren ein sprachlogisches aus der Performativität der mit einer Zeigegeste verbundenen Einsetzungsworte Jesu und ein kosmologisches aus der Relativität der Örter im Raum; sie sind ihrerseits wieder aktuell, wie die kulturwissenschaftliche Diskussion von Präsenz belegt. Weiter reichte Luthers Argumentation für die *communicatio idiomatum* der Naturen Christi, die er gegen die Schweizer und Schwenckfeld 1527/8 und 1539/40 führte. Sie hatte jedoch keine ›spekulativen‹, über die »Wohltat« Christi hinausgehenden Ambitionen, sondern das Ziel, die so befremdlich irreguläre Rede der Bibel richtig zu lesen, die das Kind der Maria »Gottes Sohn« nennt (Lk 1, 35) und sagt, dass der »Herr der Herrlichkeit« gekreuzigt wurde (1 Kor 2, 8). Statt durch tropische Auslegung solche Paradoxe zu normalisieren, galt es, die Grammatik und Logik der *nova lingua Spiritus*

²⁰ JOAR HAGA, Was there a Lutheran metaphysics? The interpretation of *communicatio idiomatum* in Early Lutheranism. Göttingen 2012, hier: 91–113.

²¹ Vgl. FRANZ COURTH, Christologie. Von der Reformation bis ins 19. Jahrhundert: Handbuch der Dogmengeschichte 3/1d, Freiburg 2000; WALTER SPARN, Art. Christologie, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2005, 758–768.

sancti zu verstehen. Denn diese neue Sprache ist nicht weniger neu als der »neue Mensch«, der wir im Christusglauben sind.²²

Das Anliegen Luthers war es daher, die *nova res*, die neue Wirklichkeit, auf die die neue Sprache sich bezog, zu beschreiben. Das soteriologische Interesse an der vollständigen wechselseitigen *communicatio idiomatum naturarum Christi* hatte zwei Aspekte. Der eine war die Vergewisserung, dass die von Jesus Christus zugesagte sakramentale Gegenwart immer und überall sein Menschsein einschließt. »Und wo du sagen kannst: Hier ist Gott, da musst du auch sagen: Dann ist Christus der Mensch auch da ...«²³ Der andere Aspekt war die Vergewisserung, dass alles Menschliche an Jesus Christus, seine Niedrigkeit, sein Leiden und Sterben, Gott selbst betrifft. Sagt man, »die Gottheit kann nicht leiden noch sterben, so sollst du antworten: Das ist wahr. Aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christus eine Person ist, so gibt die Schrift wegen dieser persönlichen Einheit auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt und umgekehrt, und das ist auch in Wahrheit so.«²⁴

Die Ausarbeitung dieser Anliegen in den Disputationen 1539/40 gab Anlass, Luthers Verständnis der kommunikativen Personeneinheit als ›cyrillische‹, zur Vermischung der Naturen tendierende Interpretation des Chalzedonense zu tadeln. Schüler Luthers konterten mit der Kritik an Calvins ›nestorianischer‹, zur Trennung der Personeneinheit tendierenden Interpretation und setzten der ›calvinistischen‹ These, dass Endliches das Unendliche nicht in sich fassen könne, aufgrund von Kol 2, 9 die christologische Differenzthese entgegen: *finitum capax infiniti*. Mit dieser von Johannes Brenz geprägten Formel²⁵ wurde aber nicht die ontologische Geltung des *non capax* bestritten, wie auch schon bei Luther

²² Rationis Latomianae confutatio (1521): DLStA Bd. 2, 392, 27 – 394, 13 (WA 8, 126, 15–32); ebenso in der Disputatio de Divinitate et Humanitate Christi (1540) th. 20–24.61: DLStA, Bd. 2, 474.478.

²³ Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis D. Martini Lutheri (1528): WA 26, 332, 31 f.

²⁴ Ebd. 321, 20–24. Vgl. die Analysen von NOTGER SLENCZKA (wie Anm. 12) 385–392; OSWALD BAYER (wie Anm. 8), 204–217, und JOAR HAGA (wie Anm. 20) 21–89.

²⁵ Vgl. HANS CHRISTIAN BRANDY, Die Christologie des späten Brenz. Tübingen 1991, 145–154. Zur ontologischen Klärung im Gegenüber zum Ex-

nicht, sondern ihre Geltung auch für das Neue der Inkarnation des Gottessohnes: »... wo eine Proportion des Endlichen und des Unendlichen bewirkt, was unmöglich war. Diese zugleich endliche und unendliche Person wurde zur Dienerin der Sünder und zur letzten und untersten gemacht, was unglaublich ist, den Glaubenden aber höchst erfreulich.«²⁶

Die Pointe Luthers wäre aber noch nicht erreicht, wenn man jene christologische These verstehen würde von der Person Christi abgesehen vom Ineinander des Leben Gottes und eines Menschen. Die Pointe ist vielmehr, dass die Realität der *communicatio idiomatum* das soteriologisch Entscheidende ist, im Blick sowohl auf die Majestätsattribute wie die Allgegenwart als auch auf die Niedrigkeitsattribute wie das Leiden und Sterben. Allerdings bedeutet das eine weitgehende Verflüssigung der Person als *Substanz*, wie sie die Tradition annahm. Auch Calvin betonte die Handlungssouveränität des Logos, der die Selbständigkeit der Person letztinstanzlich konstituiert (nicht zufällig war er es, der eine neue Lehre von den drei messianischen Ämtern Christi formulierte).²⁷ Luthers Thesen aber halten das Personsein Christi frei von Substantialität, insofern sie gegenüber den perichoretisch existierenden Naturen ein Drittes und als solches inkommunikabel wäre. Aber zu sagen, die Person Christi *ist* die Kommunikation von Gott und Mensch, war faktische eine Alternative zur alteuropäischen Metaphysik substanzieller Stabilität – ebenso dann zur neuzeitlichen Metaphysik subjektiver Identität.

Hier in Tübingen darf ich es nicht unterlassen zu berichten, dass diese Luther'sche Herausforderung von dem Strang der lutherischen Theologie vollständig erfasst wurde, der mit J. Brenz einsetzte, durch M. Chemnitz und die Konkordienformel eine Zeitlang stillgelegt war, aber dank schwäbischer Exporte wieder in den Wittenberger Hauptstrom einmündete. Dort stand auch eine ontologisch präzise Metaphysik zur Verfügung, die es er-

tra Calvinisticum vgl. WALTER SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976, 128–134.

²⁶ Promotionsdisputation von PETRUS HEGEMON (1545) th. 18–20: WA 39 2, 340, 14–18.

²⁷ Vgl. HERMAN J. SELDERHUIS, *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, 252–261.

laubte, Begriffe wie Substanz, Natur, Existenz, Subsistenz usw. zu differenzieren und so die Person Jesus Christus als radikal »neues« Sein, nicht als Optimierung »alten« Seins, zu beschreiben. »Person« ist im Individuum Jesus Christus keine Substanz, sondern »nur« die individuierte Kommunikation zweier diskrepanter, perichoretisch ineinander existierender Naturen, nämlich göttlichen Lebens und menschlichen Lebens. So etwas ist von den Naturen aus gesehen unmöglich; die seit der Menschwerdung Gottes reale Person Jesus Christus ist etwas Einzigartiges und etwas »schlechthin Neues« in der Welt.²⁸ Darüber hinausgehend ist die Pointe der Tübinger Krypsis-These, dass Jesus Christus, sitzend zu Rechten Gottes, mit dieser in der Welt allgegenwärtig ist und allmächtig wirkt: nicht erst aufgrund seines Wollens und Tuns, sondern bereits kraft seines Personseins, der vollständigen gegenseitigen Selbstmitteilung des Göttlichen und des Menschlichen. Die Kategorie, unter der Christi neues Sein erfasst wird, ist primär die der *Präsenz*, erst sekundär die der *Aktion*, umgekehrt wie in der vorsichtigeren Kenosis-These der Gießener Gegner. Die radikalere Option der Tübinger um Theodor Thumm²⁹ bringt das *solus Christus* konsequenter zur Geltung: indem sie das Heil beschreibt, das Jesus Christus in sich selber *ist* und seinen Brüdern und Schwestern mitteilt.

Die gegenwärtige Herausforderung des Luther'schen *solus Christus* besteht gewiss nicht darin, eine Theorie der Person Jesu Christi mit dem damaligen metaphysischen Instrumentarium zu entwickeln. Verrostet ist aber auch das Instrumentarium einer Metaphysik der absoluten Subjektivität. Hegels Projekt einer religionsgeschichtlich illustrierten Universaltheorie, die sogar die lutherische Rede vom Tode Gottes integrierte, wirft allenfalls noch einen Schatten auf theologische Systeme, die einer »Theorie von allem« benachbart sind. Für die Arbeit daran, Jesus besser kennen zu lernen, fordert *solus Christus* vielmehr die Aufmerksamkeit darauf heraus, wie tief wir Christus in seiner Beziehung zu uns

²⁸ Ausführlicher bei WALTER SPARN, Art. Christologie V., in: TRE, Bd. 17, Berlin 1988, 1–16.

²⁹ Der Pionier in dieser Sache ist von Herkunft ebenfalls ein Tübinger, JÖRG BAUR, Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 145–306; fokussiert durch JOAR HAGA (wie Anm. 20), 213–269.

wahrnehmen können. Wenn wir uns nur oder vor allem als geschichtliche Erben der Christustradition sehen, fordert es dazu auf, die Kategorie kausaler oder moralischer Wirkung des *exemplum* Jesus Christus auf die Kategorie seiner spirituellen Präsenz als Gottesgegenwart hin zu überschreiten. Die Feier des Abendmahls Christi schenkt uns diese Präsenz ereignishaft, aber auch die innere Meditation des Christusbildes oder das Herzensgebet vergewissern der mystischen Gegenwart Christi als *sacramentum* in uns. Die bekannte Prophezeiung K. Rahners, das ein Christ zukünftig ein Mystiker sein werde, oder er werde nicht sein, lässt sich schon als aktuelle Beschreibung lesen. Am Maß des *solus Christus* ist ein Christ auf jeden Fall ein Mystiker, und das nicht obwohl, sondern weil er »Hörer des Worts« von Christus ist.

3. Abschied vom Feldherrnhügel: Hermeneutische Herausforderungen des *solus Christus*

Schon bisher habe ich deutlich machen wollen, dass der Kanon *solus Christus* keine arrogante Formel der Überlegenheit sein kann, mit der man sich aus dem Welt- und Religionsgetriebe separat stellen könnte. *Solus Christus* ist Maß und Ausdruck einer besonnenen, bescheidenen *Bestimmtheit*. Dieser Kanon steht für den gelassenen Mut, kontingente Bedingungen und partikuläre Momente unseres Christusglaubens nicht zu verdrängen. Er rechtfertigt keinerlei imperiale Ambition, sondern erfordert im Gegenteil, von dem religiösen und weltanschaulichen Feldherrnhügel unzweideutig Abschied zu nehmen, von dem aus die westliche, zumal deutsche Theologie lange glaubte zu agieren. Im Zuge der gegenwärtigen Wanderung des Christentums in den globalen Süden ist ohnedies fraglich, welche Rolle die nördlichen Christologien in Zukunft haben können oder auch nur sollten.³⁰

³⁰ Das Monitum der Missionstheologie ist auch in der Systematischen Theologie angekommen, siehe MARTIN WENDTE, Viele Kulturen – ein Christus. Wie normativ sind westliche Christologien im globalen Kontext? In: NZSTh 57 (2015) 155–178.

Der selbstkritische Aspekt des *solus Christus* tritt deutlich zutage in hermeneutischen Herausforderungen für unsere religiöse und theologische Praxis. Manche betreffen Selbstverständliches. »Kennen wir Jesus?« hat aber schon Adolf Schlatter gefragt, der »ein(en) Gang durch ein Jahr im Gespräch mit ihm« ging (1937). Je schwächer das religionskulturelle Gedächtnis in der säkularen Welt wird, desto ernster wird die Frage, ob wir Jesus Christus so gut kennen, wie wir ihn kennen könnten, wenn wir die biblischen Geschichten von und mit Jesus Christus umso öfter lesen, erzählen, meditieren, paraphrasieren und in Bild, Musik und Aktion inszenieren würden.³¹ »Halt im Gedächtnis Jesus Christ« (EG 405)! Unsere *memoria Jesu Christi* sollte sich auch auf die Fähigkeit erstrecken, seine Anwesenheit nicht nur in der alten Ikonographie, sondern auch in der modernen Kunst und Musik, in Jesusnovellen, Jesusfilmen und fiktional verschlüsselten oder karikierend verzerrten Jesusbildern zu diskutieren – ohne den religionspolitischen Anspruch auf ein Deutungsmonopol. Den Aufbau der frömmigkeits- und kulturhermeneutischen Kompetenz hierfür halte ich für eine aktuelle Herausforderung des *solus Christus*.³²

Eine benachbarte Herausforderung betrifft ebenfalls fast Selbstverständliches, trifft aber auf zähen Widerstand: die *bibelhermeneutische* Realisierung des Kanons *solus Christus*. Auch die neueren Hermeneutiken sind nicht sehr erfolgreich im Bemühen, den in normativen Debatten oft biblizistischen Einsatz der Bibel zu korrigieren. Der Gebrauch der Bibel zur Begründung einer ethischen Position hat den Kontakt zum hermeneutischen Kanon *solus Christus* und seinem Urteilskriterium »was Christum treibet« in letzter Zeit nicht selten völlig verloren. Und wo es anders ist, hat man nicht den Mut, das deutlich zu sagen. Oder welchen Grund hat es, dass man etwa die Ablehnung der Todesstrafe bejaht und mit dem aktuellen Stand der Ethik begründet, aber nicht sagt,

³¹ WALTER SPARN, »... hinein, hinein, ihr lieben Christen!« (WA 10/1 1, 728, 18). Ein bibelhermeneutischer Aufbruch, in: ALEXANDER DEEG (Hg.), Aufbruch zur Reformation, Leipzig 2008, 35–48; ders., Art. Jesus Christus, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2007, 28–42.

³² Vgl. die Initiative von KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie. 3 Bde., Stuttgart 2000–2004.

dass Christen berechtigt sind, gegen anderslautende Bibelstellen (hier sogar gegen sehr viele!) zu votieren, weil sie am Maße ihres Christusglaubens nicht mehr gelten? Luther hätte keinen Grund für diese Dissimulation gesehen: »Wenn nun die Gegner die Schrift gegen Christus treiben, dann treiben wir Christus gegen die Schrift ... Wenn eins von beiden aufgegeben werden müsste, Christus oder das Gesetz, dann ist das Gesetz aufzugeben, nicht Christus. Denn wenn wir Christus festhalten, machen wir leicht Gesetze und beurteilen alles richtig. Wir können sogar neue Dekaloge aufstellen, wie es Paulus in allen seinen Briefen macht und Petrus ebenso, vor allem aber Christus im Evangelium.«³³

Man sollte nicht vergessen, dass sich die Entwicklung der Bibelhermeneutik dem Kanon *solus Christus* mit seiner kategorialen Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz verdankte. Luther ging davon, dass der Heilige Geist den Lesern die »innere Klarheit« der Bibel erschließen kann, ihren Christussinn: »Weiß ich aber, was ich glaube, so weiß ich, was in der Schrift steht, weil die Schrift nicht mehr als Christus und den christlichen Glauben in sich hat.« Diesem Leser kommt dann auch religiöse Urteilsfähigkeit zu: Das Licht der inneren Klarheit setzt instand zu bestimmen, wo es in der Bibel um Christus geht und wo nicht; es ist »der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christus treiben oder nicht ...« In jenem Licht kann man auch den Unterschied zwischen Christus, der Gabe Gottes für uns, und der Forderung Gottes an uns, dem Gesetz, unterscheiden. Überdies setzt die innere Klarheit die Bibel instand zu bestimmen, was in ihr zu uns spricht und was nicht: »Man muss nicht allein zusehen, ob es Gottes Wort sei, sondern vielmehr, zu wem es geredet sei, ob es dich treffe oder einen andern; da scheidet sich's denn wie Sommer und Winter.«³⁴ Wird aber, wie zurzeit gängig, das Schrift-

³³ Disputationen über Römer 3, 28 (1535/37) I. De fide, th. 49.51–53: DLStA, Bd. 2 409, 12–23 (lat. 408, 9–18).

³⁴ Der 36. (37.) Psalm Davids, 1521: WA 8, 236, 18–20; Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judä, 1522: WA.DB 7, 385, 26–28; vgl. 386, 13–21; Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken, 1525: WA 16, 385, 19. Die methodische Entfaltung der reformatorischen Hermeneutik hatte die Konzeption einer *hermeneutica generalis* zur Folge, die sich auf die »äußere Klarheit« der Schrift bezog; sie machte keineswegs das religiöse Verstehen der

prinzip *sola Scriptura* vom hermeneutischen Kanon *solus Christus* abgelöst, wird die Bibel als Gesetzestext gelesen, der traditionalistischen Koranlektüre nicht unähnlich. Aber dafür ist die Bibel, die Christus treibt, denkbar ungeeignet.

Luthers hermeneutischer Gebrauch des Kanons *solus Christus* ist ungleich genauer als die vielgebrauchte Auskunft, dass Jesus Christus die »Mitte der Schrift« sei. Diese Metapher ist nur scheinbar klar und überspielt die Frage, wer mit welchen Gründen sagt, wo die Ränder geringerer Kanonizität beginnen. Von Luther kann man dagegen lernen, zu unterscheiden zwischen *Bibelkanon* und *Kanonizität*, zwischen dem Kodex und der religiösen Geltung der Texte darin. Luther selbst hat sich ja unverblümt über seine kritische Einschätzung von Bibelbüchern geäußert und hat ihre Anordnung verändert; er initiierte übrigens, anders als das Tridentinum, keine formale Fixierung des Bibelkanons. Man sollte sich nicht darüber betrügen, dass die Kanonizität eines Bibeltextes je nach geschichtlicher Lage und kulturellem Kontext variiert; jede Perikopenordnung, jedes Weglassen von Psalm-Textteilen in Introiten hat de-bzw. rekanonisierende Effekte. Die jüngste Debatte über die Stellung des Alten Testaments im christlichen Bibelkanon hat allerdings eine peinliche Unklarheit über die Unterscheidung von Kanon und Kanonizität offenbart. Sie hat das *solus Christus*, das diese Unterscheidung ja begründet, verunklart und lieferte die Bibelhermeneutik der theologiepolitischen Instrumentalisierung aus.

Eine besonders heikle Herausforderung des Kanons *solus Christus* liegt in seinem eindeutigen *Exklusivismus*. »Denn die außerhalb der Christenheit sind, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, obgleich sie nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, wie er gegen sie gesinnt ist, können auch keine Liebe noch Gutes von ihm erwarten, darum bleiben sie in ewigem Zorn und Verdammnis. Denn sie haben den Herrn Christum nicht, und sie sind mit keinen Gaben durch den heiligen Geist erleuchtet und be-

Bibel von vernünftiger Allgemeinheit abhängig. Vgl. WALTER SPARN, Johann Conrad Dannhauer, in: SUSANNE LUTHER / RUBEN ZIMMERMANN (Hg.), Studienbuch Hermeneutik, Gütersloh 2014, 187–197 (Textauszüge auf CD-ROM).

gnadet.«³⁵ Im Gefolge der Äußerung Luthers scheint Toleranz, gar eine respektvolle Anerkennung fremder Religion ausgeschlossen. Allenfalls, so scheint es, kann oder muss man sich zur Duldung aus politischen, ökonomischen oder humanitären Gründen bereitfinden. So aber agiert man am eigenen Christusglauben vorbei oder im Widerspruch zu ihm.

In der Tat kann man Luther nicht als Herold religiöser Toleranz feiern. Gewiss hat er die Freiheit des religiösen Gewissens beansprucht und gefordert, dass Fürsten und Bischöfe die evangelische Predigt zuließen. Diese Duldungsforderung implizierte jedoch keineswegs die Toleranz abweichender religiöser Praxis. Das politische Arrangement des Augsburger Religionsfriedens 1555 schützte den einen Glauben um den Preis, dass die andere »Religionspartei« nicht geduldet wurde. Jedenfalls nicht als öffentlicher Kultus – die Symmetrie zwischen der einen legitimen politischen Macht und der einen wahren Religion war Axiom. Es waren dann politische und ökonomische Gründe, die protestantische Staaten veranlassten, die Koexistenz verschiedener Glaubensgemeinschaften zuzulassen und schließlich die religiöse Neutralität des Staates zu statuieren. Die staatskirchlich etablierte Reformation war an diesem Prozess erst sehr spät und initiativ nur in ihrem spiritualistischen Strang beteiligt, etwa durch Mennoniten oder Quäker. Immerhin gelang es der lutherischen Theologie in der Aufklärungszeit, über die bloß aus Regierungsklugheit erlaubte Duldung fremder Religion hinauszugehen und einen konfessionell nicht präjudizierten Religionsbegriff zu entwickeln. Dieser Abschied von der Gleichsetzung der eigenen mit der »wahren« bzw. der fremden mit »falscher« Religion konnte dem religionspolitischen Handeln des Staates zugestehen, sich am Gemeinwohl zu orientieren und deshalb auch mehrere öffentliche Kulte zuzulassen.³⁶

Dies war jedoch eine ethisch-politische Begründung allgemeiner Toleranz, keine religiöse. Eine solche wurde bis in jüngste

³⁵ Großer Katechismus, Zweiter Teil, 3. Artikel: BSELK 1068, 17–23.

³⁶ Zu dieser Entwicklung vgl. WALTER SPARN, Naturrecht und Verfassungsfrage im frühneuzeitlichen Luthertum – am Beispiel religiöser Toleranz, in: ROBERT V. FRIEDEBURG / MATHIAS SCHMOECKEL (Hg.), Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert, Berlin 2015, 129–149.

Zeit mit Rekurs auf Joh 14, 6 oder Apg 4, 12 auch nicht ins Auge gefasst: Der Glaube an Jesus Christus steht im Kampf gegen allen heidnischen Götzendienst. Ein solcher Exklusivismus kam in der postkolonialen Missionstheologie als imperial in Verruf; an seine Stelle setzte man eine inklusivistische Bestimmung der Beziehung zwischen dem Christentum und anderen Religionen. Diese setzte aber, wie ihre religionsphilosophischen Vorgänger seit Hegel, noch immer voraus, dass das Christentum die finale Gestalt von Religion sei, in deren Fülle hinein die Wahrheitsmomente der anderen Religionen aufgehoben würden. Die jetzt vorherrschende Religionstheologie, die pluralistische, vermeidet daher, die kulturspezifische Diversität von Religionen hierarchisch zu interpretieren und zielt stattdessen auf den interreligiösen Dialog auf Augenhöhe. Doch ist auch die pluralistische Religionstheologie längst nicht so bescheiden, wie sie selber meint. Denn ihre Basisannahme, dass alle Religionen sich auf eine »letzte«, »transzendente Wirklichkeit« beziehen, ist keineswegs universal – sie gehört einer partikularen Welt an, der christlich-abendländischen. »Transzendenz« ist eine religionsphilosophische Konstruktion, deren Anwendung in anderen Religionskulturen noch immer imperiale Ambitionen befördert.

In dieser Situation lohnt es sich, nochmals zu Luther zurück zu blicken. Sein *solus Christus* schließt nämlich nicht nur die Heiden, sondern auch »Heuchler und falsche Christen« *im* Christentum aus: Auch ihnen attestiert er, zu wenig von Gott zu wissen, um alles Gute von ihm zu erwarten, um ihm vorbehaltlos vertrauen zu können. Das Problem liegt im Menschen, in seiner religiösen Praxis. Entsprechend beantwortete Luther auch die Frage: »Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? [...] Ein Gott heißt, wovon man alles Gute erwarten soll und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anderes ist, als ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, dass allein das Vertrauen und Glauben des Herzens beides macht, Gott und Abgott.«³⁷ Diese funktionale Sicht bedeutet, dass »Religion« als Vollzug von unbedingtem Vertrauen bzw. Nichtvertrauen, d. h. in ihrem jeweiligen spirituellen Profil wahrgenommen wird.

³⁷ Großer Katechismus, 1529, 1. Gebot: BSELK 930, 13–17.

Auf Religion als Spiritualität rekurriert auch der EKD-Text »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« von 2015. Er anerkennt in anderen Religionen nicht nur überzeugende Humanität und Ethik, sondern auch »authentische Formen der Spiritualität«. Er nennt die Annahme, dass im Grunde alle »an denselben Gott glauben«, eine leere Abstraktion³⁸, m. E. zurecht. Denn es gibt hienieden keinen Feldherrnhügel, von dem aus sämtliche Gottesbeziehungen, und zwar unparteilich, überblickt werden könnten, um so etwas behaupten zu können. Die EKD-Schrift begründet den Respekt vor der Authentizität nichtchristlicher Spiritualität damit, dass Gott »der Gott aller Menschen« ist, dessen »schöpferischer Geist« weht, wo er will. Sie versteht die Vielfalt religiöser Erfahrung »aus Gründen des christlichen Glaubens als Ausdruck der Freiheit [des Glaubens], die wir nicht missen möchten«. ³⁹ Das ist (endlich!) eine wirklich christliche, an der eigenen religiösen Gewissheit nicht vorbeischießende oder sie unterlaufende Begründung religiöser Toleranz. Sie ist aber noch verbesserungswürdig, denn sie macht den Grund der Freiheit des Glaubens, Jesus Christus, nicht auch im Blick auf die Freiheit zur religiösen Toleranz namhaft.

Dies ist der Punkt, an dem wir mit Luther gegen seine Intoleranz auftreten sollten. Nach Luther verdankt sich der Christusglaube der Gegenwart Jesu Christi kraft seines Platzes an der allmächtigen und allgegenwärtigen »Rechten Gottes«. ⁴⁰ Der Erhöhte ist deshalb nicht nur den Glaubenden und ihrer Gemeinschaft gegenwärtig, sondern allen Menschen, auch wo er nicht als *sacramentum*, vielleicht nicht einmal als *exemplum* gegenwärtig ist. Jesu Christi Teilhabe am Weltregiment des dreieinigen Gottes als Jesus Christus – eine leider oft vernachlässigte Pointe der Luther'schen Christologie⁴¹ – schließt ein, dass er auch in den Religionen und Weltanschauungen als Jesus Christus wirksam anwesend ist. Zur christlichen Glaubensgewissheit gehört, dass alle menschlichen

³⁸ EKD: Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2015, 30. 62–65.

³⁹ Ebd. 20. 30.

⁴⁰ Dass diese Worte (wie Anm. 10): WA 23, 133, 19 – 134, 11.

⁴¹ Richtiger MATTHIEU ARNOLD, Luther on Christ's Person and Work, in: The Oxford Handbook (wie Anm. 19), 274–293, hier 286–288.

Dinge und Verhältnisse, auch die religiösen, in der Hand des dreieinigen Gottes sind. Doch schließt das Licht der Gnade, in dem diese Gewissheit steht, nicht schon das Wissen darüber ein, *was* Jesus Christus in den Religionen wirkt und *warum* er dort so wirkt, wie er es tut. Ein solches Wissen zu präbendieren, widerspräche völlig der Selbstunterscheidung des Christen von Jesus Christus, der ihm innigst gegenwärtig ist, der aber zugleich im Regiment sitzt. Wenn schon, dann steht er, nicht wir, auf dem ›Feldherrnhügel‹!

Wie Luther meinte, dass durch Gottes »Wunderwerke« die ganze Welt »voller Bibel« ist⁴², so war ihm ebenso unzweifelhaft, dass Jesus Christus, Gottes ganz neues Wunderwerk, der ganzen Welt gegenwärtig ist. Daher muss man das christliche Toleranzgebot gegen Luthers Intoleranz aufbieten: Gerade Christen leben von der *tolerantia Dei*.⁴³ Die Unhintergebarkeit des je eigenen Christusglaubens schließt wertschätzende religiöse Toleranz nicht bloß nicht aus, sondern ein: Sie ist ein Privileg des Christusglaubens. Und sie verträgt sich sehr gut mit einem freien und frei lassenden christlichen Zeugnis vor Anders- und Nichtgläubigen – so gut, dass heute, wo religiöse Autorität und politische Macht ganz in Luthers Sinn getrennt sind, auch er das einsähe ...⁴⁴

⁴² Predigt am 25. Mai 1544 (über 1. Kor 15, 39 ff): WA 49, 434, 16–19.

⁴³ Vgl. GUNTHER WENZ, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 1, Berlin/New York 1996, § 2, bes. 100ff.; CHRISTOPH SCHWÖBEL/DOROTHEE v. TIPPELSKIRCH (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*. Freiburg/Basel/Wien 2002.

⁴⁴ WALTER SPARN, *Luthers Intoleranz und das evangelische Toleranzgebot*, in: *Philotheos* 14, Belgrad 2014, 172–179.