

Kann Luthers Freiheitsverständnis die Barrieren zwischen Kulturen überwinden?

Gerhard Wegner¹

Kaum eine Schrift Luthers ist vermutlich – wohl insbesondere im letzten Jahrhundert – so häufig zustimmend zitiert worden wie der Text über die „Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520.² Kann das in diesem Text vertretene Freiheitsverständnis die Barrieren zwischen Kulturen überwinden? Darum soll es i.F. gehen. Luther selbst hat diese Frage natürlich überhaupt nicht im Blick gehabt. Wir tragen sie aus heutiger Sicht an den Text heran und müssen uns der damit verbundenen Probleme des Verstehens sehr bewusst sein. Luther ging es damals um eine spektakuläre Anwendung der exklusiv Gott vorbehaltenen Zuschreibung von Freiheit auf die Menschen. Seine zentrale These besteht in einer sehr bekannten Paradoxie: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Von vornherein ist damit gesagt: *Ich bin nur dann frei, wenn ich für andere Menschen da bin*. Bekanntlich wird dies in Moderne oder Postmoderne meist anders gesehen.

Die Luthersche Freiheit ist eine zugerechnete, die nicht nur *anders* als jede Form einer selbstermächtigten Befreiung, sondern in deutlichem *Gegensatz zu ihr* funktioniert – was die paradoxe lutherische Leitformel des Textes ja auch besonders klar zum Ausdruck bringt. Deswegen: „Die allgemeine Kontur der christlichen Freiheit besteht darin, dass Christus diese Freiheit erworben und dem Christenmenschen gegeben hat.“³ Bei aller Imitatio Christi durch den Christenmenschen, auf die Luther sich zu beziehen scheint, bleibt Christus doch dem gesamten Geschehen vorgeordnet, ja, es überhaupt erst bewirkend. Die Imitatio ist deswegen, wenn überhaupt, eine völlig passiv sich am Menschen vollziehende. Der Mensch ist ihr zu seinem besten ausgeliefert; er ist Christus unterworfen. Die auf diese Weise mit Christus identische Existenzstruktur des Christen ist eine innere (Luther redet vom „inneren Menschen“).

Das im Blick auf unser Thema besonders Faszinierende scheint jene Denkbewegung Luthers zu sein, in der er den Zusammenhang von Glaube und Freiheit, Liebe und Dienst als einen spontanen Ablauf konstruiert. Empathische oder gar altruistische Haltungen - damit die Erbringung sozialer Dienste und die Stiftung von Sozialkapital und Vertrauen überhaupt - entstehen quasi automatisch aus der Bindung an Christus. Christlicher Glaube führt von sich aus zu einer Praxis der Nächstenliebe. Was für eine Botschaft! Der geneigte Leser staunt und wundert sich, dass es um diese höchst spektakuläre These nicht viel mehr Trubel gibt. Höchste Zeit, Luthers diesbezügliche Thesen in alle Welt zu tragen. Wenn überhaupt, dann könnte doch solch ein Verständnis von Freiheit Barrieren zwischen den Kulturen positiv und produktiv überwinden: Menschen, die frei von Eigeninteresse und Egoismus sind könnten

¹ Herzlichen Dank an Horst Gorski und Gunther Schendel für ihre Kritik an einer Erstfassung dieses Textes. Natürlich tragen sie keine Mitverantwortung für diese Endfassung.

² I. F. wird der Text zitiert aus der Ausgabe Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Herausgegeben und kommentiert von Dietrich Korsch, Leipzig 2016. Ansonsten findet sich der Text unter WA 7, S. 20 – 38. Die Luther Interpretation von Korsch stellt sicherlich die zur Zeit mit weitem Abstand beste Deutung des Textes dar; sie bleibt allerdings streng auf den Text selbst bezogen und diskutiert seine Rezeptionen und Folgewirkungen deswegen nicht. Meine Thesen haben Korsch' Ausarbeitung Entscheidendes zu verdanken.

³ Dietrich Korsch, a.a.O., S. 76

sich ohne Angst auch fremden Kulturen öffnen und selbstlos in ihnen dem Nächsten dienen.⁴ Christliche Präsenz wäre prinzipiell „demütig“; ja opferbereit - jedenfalls in keiner Weise aggressiv auf Selbstdurchsetzung aus.

Glauben und Empathie

Was ist dran an dieser These Luthers von einer im christlichen Glauben eingebauten „Sozialautomatik“? Zunächst Luther selbst: „Siehe, so fließen aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, bereitwilliges, fröhliches Leben, um dem Nächsten umsonst zu dienen. Denn ebenso wie unser Nächster Not leidet und unseres Überflusses bedarf, so haben wir vor Gott Not gelitten und seiner Gnade bedurft. Wie uns Gott durch Christus umsonst geholfen hat, ebenso sollen wir durch unseren Leib und seine Werke nichts anderes tun, als dem Nächsten zu helfen.“⁵ Und vielleicht noch deutlicher: „Nichts anderes soll er (der Christ GW) sich vornehmen, als das, was den anderen nötig ist: Das ist ein wahrhaftiges Christenleben...“. Dass „einer dem anderen Liebe erzeuge, einer dem anderen diene und ein jeder nicht auf sich selbst und das Seine Acht habe, sondern auf den anderen und was diesem nötig ist.“⁶ Die Zuspitzung erfolgt dann später in Luthers Text: „Wozu sollen dir deine Güter und guten Werke, die im Überfluss geschehen, um deinen Leib zu regieren und zu versorgen, dienen, da du genug hast am Glauben, worin dir Gott alle Dinge gegeben hat? Sieh, auf diese Weise müssen Gottes Güter aus dem einen in den anderen fließen und gemeinschaftlich werden, dass ein jeder sich seines Nächsten so annehme, als wäre er es selbst. Aus Christus fließen sie in uns ... aus uns sollen sie fließen in die, die sie nötig haben.“⁷ Wie gesagt: die These stellt – wenn ernsthaft beim Wort genommen - eine enorme Provokation nicht nur in religiöser sondern gerade auch in sozialphilosophischer oder sozialwissenschaftlicher Hinsicht dar. Es gibt, so Luther eine religiöse Möglichkeit nicht nur zur sozialen Integration der Gesellschaft insgesamt sondern auch individuell dazu, ein besserer Mensch werden zu können – und das gerade nicht als Ergebnis eigener Anstrengung! Sondern als freies Geschenk Gottes! Der Text deutet christliche Praxis spektakulär neu.

In alltäglicher Kommunikation wird dieser Zusammenhang oft in der gegenüber Luther deutlich banalisierten Behauptung tradiert, dass der Glaube an Gott frei von elementaren Sorgen um sich selbst und dadurch zur Liebe fähig mache. Während dieser Zusammenhang einerseits als durchaus plausibel erscheint (In etwa so: Wer nicht so viel an sich selbst denkt, der kann auch an andere denken!) bleibt meist offen, wie denn die Befreiung von der Selbstsorge eigentlich überhaupt vorzustellen sei. Was ermöglicht es mir, auf Selbstdurchsetzung verzichten zu können? Und darauf käme es doch zuvörderst an. Also: Wie wird der Mensch frei von der Sorge um sich selbst, von Egoismus und Eigeninteresse? Das heute hegemoniale ökonomisch-soziobiologische Paradigma hat die Suche nach entsprechenden

⁴ Es geht mit der Frage nach der Interkulturalität i.F. ausdrücklich um den revolutionären Freiheitstext Luthers von 1520 – nicht jedoch um seine späteren Schriften und auch nicht um das Luthertum insgesamt. Denn während der Text erhebliche interkulturelle Kommunikations – Kapazitäten hat (so jedenfalls meine These) stellt das Luthertum historisch gesehen eine deutsche, bzw. unter Inklusion der skandinavischen Länder, eine spezifisch germanische Art der christlichen Religiosität dar, deren weltweite Ausbreitung mit dieser Bindung gekoppelt ist (z.B. durch Ansiedlungen Deutscher in Chile, Brasilien oder den USA oder prominent in ehemaligen deutschen Kolonien). Mittlerweile hat es sich allerdings auch – gerade in Afrika – akkulturalisiert und nordeuropäische Züge entschlossen abgestreift. Und so gibt es auch überraschende interkulturelle Lernerfahrungen der lutherischen Mission in der Begegnung mit autochthonen Kulturen (vergl. Anm. 39). Der Protestantismus insgesamt weist noch einmal ganz andere Dynamiken auf.

⁵ Martin Luther a.a.o.; S. 61

⁶ A.a.O., S. 57

⁷ A.a.O., S. 65

Antworten schon lange aufgegeben und die Eigeninteressen zu Produktivfaktoren erster Ordnung erklärt.⁸ Religiös bereitet das Bauchschmerzen, auch wenn man ja zugeben muss, dass das Zusammenwachsen der Weltgesellschaft, die Auflösung geschlossener Räume, - zumindest noch bis vor Kurzem - durch die weltumgreifende Dynamik des Kapitalismus – und nicht durch religiöse Bestrebungen - bewirkt worden ist. Es ist die Verknüpfung der materiellen Interessen, die die „Eine Welt“ und breite interkulturelle Kommunikation erzeugt – nicht die Verallgemeinerung eines verständigungsorientierten Altruismus.

Nicht nur deswegen hat das religiöse Insistieren auf dem Vorrang von Empathie und Altruismus auch starke säkulare Konkurrenz. So wird Axel Honneth nicht müde, umfassende „Anerkennung“ als sozial-reale Möglichkeit (der Freiheit) zu rekonstruieren – und dabei einer religiös – transzendenten Anerkennung durch Gott keine einzige Bemerkung mehr zukommen zu lassen. Besonders eindrucksvoll findet sich dieses Bemühen in seine „Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit“⁹. Dort heißt es an zentraler Stelle: „Eine solche ‚Wirklichkeit‘ der Freiheit ist hingegen erst dort gegeben, wo Subjekte sich in wechselseitiger Anerkennung derart begegnen, dass sie ihre Handlungsvollzüge jeweils als Erfüllungsbedingung der Handlungsziele des Gegenüber begreifen können, denn unter dieser Bedingung können sie die Realisierung ihrer Absichten als etwas erfahren, dass sich insofern vollkommen ungezwungen und daher ‚frei‘ vollzieht, weil es innerhalb der sozialen Wirklichkeit von anderen erwünscht und erstrebt wird.“¹⁰ Das Ideal einer vollkommenen reziproken Situation unter Menschen als Grundlage der Sittlichkeit: wechselseitige Empathie. Luther würde so etwas als aus menschlicher Kraft für unmöglich bzw. nur im Glauben an Christus für überhaupt emergent denkbar halten. Strebt der Mensch es aus sich heraus an, überfordert er sich und landet letztlich im Gegenteil: im Terrorismus der Moral.

Wie ist selbstloses Handeln möglich?

im Kern enthält die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen eine kaum noch zu überbietende Vision eines selbstlosen sozialen Handelns als Folge des christlichen Glaubens.¹¹ Luther formuliert geradezu – mit dem Begriff Eberhard Jüngels - eine „Überflussregel“: „Sieh, auf diese Weise müssen Gottes Güter aus dem einen in den anderen fließen und gemeinschaftlich werden, dass ein jeder sich seines Nächsten so annehme, als wäre er es selbst.“¹² „So wie Gottes Güter von Jesus Christus auf uns überströmen, indem er sich unser angenommen hat, als wäre er unseresgleichen, so sollen sie nun von uns auf diejenigen überfließen, die ihrer bedürfen. Dabei setzen sich die geistlichen Güter in irdische um, insofern der dem inneren Menschen entsprechende äußere Mensch genau das tut, was dem anderen ‚nott, nützlich‘ sei. Was nötig ist, das *sieht* der Mensch, dem der innere (Mensch, G.W.) die Augen öffnet: ‚Ich will mich deshalb meinem Nächsten hingeben als ein Christus ..., indem ich nichts anderes in diesem Leben tun werde als das, was ich als für meinen Nächsten notwendig und nützlich erkenne.“¹³ Jüngels Argumentation parallelisiert Gottes geistliche Güter, die „in Christus“ auf uns

⁸ Und mit ihrer Freisetzung geschichtlich gesehen nicht zu überbietende Erfolge erzielt. Zuletzt trifft das auf die Wirtschaftsreformen in China zu.

⁹ Axel Honneth: Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin 2011

¹⁰ Ebda, S. 222

¹¹ Insbesondere entfaltet in den Thesen 26 ff. vergl. Martin Luther a.a.O., S. 55 ff

¹² Martin Luther a.a.O., S. 65, These 29

¹³ Eberhard Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, In Ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit, Theologische Erörterungen IV, Tübingen 2000, S. 84 – 160, hier S. 156. Zitat Martin Luther a.a.O., S. 59 These 27

übergehen, mit den weltlichen Gütern, die wir mit unseren Nächsten teilen, bzw. gemeinschaftlich verwalten sollen. Aus der geistlichen Neuverteilung folgt die gesellschaftliche Umverteilung.

Versprochen wird hier folglich ein radikal prosoziales Verhalten, das sich in einer altruistischen Perspektivenübernahme des anderen, armen, sonst notleidenden, - oder aber eben allgemein „fremden“ - Menschen artikuliert. Aspekte des eigenen Interesses oder auch nur der Bewahrung der Identität oder des eigenen Selbst werden übergangen. Spielen sie denn nur eine negative, „sündhafte“ Rolle? Das erstaunt im europäischen Kontext¹⁴ und lässt noch einmal fragen: Wie ist das möglich? Im Grunde genommen ist deswegen das, was hier in den Blick gerät, noch weit mehr als eine Art von kommunistischem gemeinsamen Güterbesitz. Es ist tatsächlich eine Form von Selbstentäußerung in jeder nur möglichen Hinsicht, als Folge einer entsprechenden geistlichen Erfahrung, die als Lebensrealität des Christen erfahren wird.

In westlich – europäischer Sicht wird man sich vermutlich schnell einig werden können, dass ein solches Verhalten höchst ungewöhnlich und kaum zu erwarten ist. Rollenmodelle könnten höchstens die Heiligen sein – aber von denen hält Luther bekanntlich nicht allzu viel und sie werden ja auch nicht erwähnt. Erwartet er dennoch, dass sich jeder Christ im Alltag wie sie verhalten soll? Aber warum soll sich überhaupt jemand entsprechend verhalten? Antwort: Weil Gott uns in Christus geistlich, innerlich alles geschenkt hat, können wir alles weiter verschenken. Aber was soll das konkret bedeuten? Denn es ist ja nicht nur so, dass es hier um eine harmlos attraktiv anziehende, ansonsten aber sozial gesehen risikolose Vision ginge. Nein: das hier als möglich (und nötig!) konzipierte Verhalten kann für einzelne Personen aber auch für Gruppen, Institutionen und Organisationen äußerst gefährlich werden, da sie sich ungeschützt in der Identifikation mit anderen identitär, sozial und ökonomisch heftig selbst gefährden könnten. Sollten Christen folglich völlig offen für andere Kulturen, für das Fremde sein? Sollen sie sich nicht schützen dürfen? Luther spielt mit einem gewaltigen Risiko!¹⁵

Die Paradoxie der Freiheit

Abgemildert wird diese Folgerung mittels der bereits erwähnten Leitparadoxie der Freiheitsschrift, ihrem Leitmotiv, demgemäß größte Freiheit immer zugleich auch größte Knechtschaft sei. Deutlich ist damit, dass der Dienst, das Sich-Unterwerfen unter alle möglichen Herrschaften, aus Freiheit d.h. mit eigener Zustimmung erfolgt. Ich mache mich zum Unfreien, weil ich es will. Ich stimme meiner Fremdbestimmung zu – meine von Gott geschenkte Freiheit realisiert sich in meiner Unterwerfung. Der freie Mensch, der sich durchaus als im Himmel lebend wähnt, bleibt also tatsächlich nicht nur auf Erden, sondern auch in den allzu irdischen Herrschaftsverhältnissen stecken. Freiheit wird nur unter ihrem Gegenteil sichtbar: unter der Unterwerfung. Sie bleibt folglich innerlich und wird sich deswegen unter Bedingungen realen Leidens besonders gut bewähren.¹⁶ Freiheit besteht damit paradoxerweise im Verzicht auf sie. Ich verändere grundsätzlich nicht die weltlichen Verhältnisse, sondern bewiese durch ihr Ertragen meine Freiheit.¹⁷ Gerade diese Haltung, die Schaffung einer Differenz vom inneren

¹⁴ Ich vermute, dass dies im asiatischen Kontext überhaupt nicht erstaunt. Im Gegenteil! Hier gelte es über die Beziehungen von Buddhismus und christlicher Mystik weiter zu forschen.

¹⁵ Später bei Luther greifen dann an dieser Stelle einschränkende Überlegungen, die Selbstschutz bzw. den Schutz für andere geradezu zur Pflicht machen.

¹⁶ Eine geradezu überwältigende Illustration christlicher Leidensbereitschaft in Bezug auf Japan, die auch für Luther paradigmatisch gewesen wäre, ist der großartige Film „Silence“ von Martin Scorsese (2016) über die Reise zweier Jesuiten 1638 nach Japan.

¹⁷ Was natürlich nicht daran hindert, für eine gute Ordnung des Staates i.S. von Wohlfahrt und Bildung zu sorgen – sofern man dazu die Macht hat.

und äußeren Menschen – so schwer sie nach zu vollziehen ist - könnte eine Öffnung zu anderen Kulturen möglich machen, denn ich kann nun in ihnen leben obwohl ich von ihnen distanziert bin. Das impliziert allerdings, dass ich der fremden Kultur letzte Geltungsansprüche abspreche. Sie bleibt von nur relativer Geltung – mehr nicht.

Das spezifische Charakter dieses Freiheitsverständnisses wird deutlich, wenn man sich die implizierte Bedeutungsreduktion der weltlichen Bezüge klarmacht. Sie bleiben zwar vor Gott von Bedeutung, aber sie sind in der Folge zur säkularen Nutzung freigegeben – können bearbeitet und quasi „verbraucht“ werden. Das Sittlich - Werden von Industrie und Gewerbe, das neue Berufsethos und die Aufwertung der Arbeit, über die z.B. noch Hegel jubeln konnte, stellen zweifellos Investitionen religiöser Energie in den Alltag dar und sind entsprechend auch sozial umwälzend gewesen. Aber sie beziehen sich stets auf das Wie des Umgangs mit ihnen: auf die Gesinnung. Auf ihrer Kehrseite verselbstständigt sich so die praktische Vernunft und entzieht sich letztlich allen religiösen Beeinflussungen.¹⁸ Im Blick auf die Gestaltung der Welt kann sich damit wirkungsgeschichtlich letztlich sogar Indifferenz einstellen, da sie für das eigentlich Wesentliche, nämlich das Heil durch Gott, keinerlei Funktion mehr hat. Die Realisierung dieser Freiheit vollzieht sich in der Innerlichkeit – sie muss nicht nach „außen“, in die Sozialgestaltung treten und „real“ produktiv werden. Man kann deswegen eben auch unter ihrem Gegenteil, der Unfreiheit, Liebe üben. Liebe wird so seltsam asozial: wahre Liebe existiert dann, um Kant zu paraphrasieren, allein in der Intention zur Liebe – in der Gesinnung.¹⁹ Aber so problematisch das ist: Liegt nicht gerade in dieser Reduzierung der Bedeutung weltlicher Bezüge eine prinzipiell universelle Öffnung zu anderen Kulturen?

Die Transformation der Person

Wie kommt es nun in Luthers Vorstellungen zur Transformation der Person vom Selbstsein – Wollen zur Liebesfähigkeit? Leicht nach zu vollziehen ist, dass dieser Zusammenhang zumindest in einer Hinsicht evident und plausibel ist, nämlich im Hinblick auf die Gestalt Jesu Christi und zwar insbesondere im Geschehen von Kreuz und Auferstehung. „*Er ist als Sohn Gottes Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Und er hat umfassende Dienstbarkeit erwiesen und sich selbst jedermann untertan gemacht, indem er sein Leben für alle gegeben hat.*“²⁰ Hier verkörpert sich die klassische christliche Vorstellung der unauflöselichen Einheit von Freiheit und Hingabe in der Person des Erlösers. Versteht man Luther also falsch, wenn man das Christus - Werden des Menschen im Dienst für den Nächsten – um das es ihm ja geht - als eine Imitatio Christi versteht? Diese Formulierung zu wählen, bedeutet auf einen für Luther wesentlichen theologischen Kontext hinzuweisen, nämlich die mystische Tradition, die in der Tat für die Beschreibung und Analyse des entscheidenden transformativen Geschehens von zentraler Bedeutung ist und die Differenz zum modernen Verstehen besonders deutlich illustriert.

Wie konstruiert Luther diese Transformation des Menschen? Sie besteht darin, dass der Mensch in die Gemeinschaft mit Christus versetzt wird – genauer: seine Seele bzw. das Innere des Menschen in diese

¹⁸ Vergl. zu dieser Argumentation insgesamt Gerhard Wegner: Das Ende der Großzügigkeit? Paradoxe Folgen der Rechtfertigungslehre. In Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 10, Leipzig 2017, S. 67 - 98

¹⁹ Eine letztlich asoziale Innerlichkeit im Kern protestantischen Christentums, das sich in einem gewissen Desinteresse an den Menschen ausdrückt, mit denen man es zu tun hat, lässt sich erstaunlicherweise bis heute unter Pastorinnen und Pastoren und auch anderen kirchlichen Berufsgruppen nachweisen. Vergl. dazu Gerhard Wegner, Religiöse Kreativität oder pastorale Pathologie? In: Ders., Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas? Leipzig, 2014, S. 123 – 150.

²⁰ Dietrich Korsch a.a.O., S. 82

transzendente Unio einbezogen wird. „Der Mensch, der in Christus durch den Glauben personhaft mit Gott und seinem Wort verbunden ist, enthält in sich das Maß seines Handelns und ist dadurch fähig, gute, Gott wohlgefällige Werke hervorzubringen; alle selbstgewirkte Werkgerechtigkeit ist damit ausgeschlossen.“²¹ Und weiter: die dynamische Kraft des Christusereignisses, „die den Einzelnen in ihrem Bereich einbezieht, ergreift ihn nicht nur passiv, sondern macht ihn zu ihrem Werkzeug.“²² Christsein bedeutet folglich „In Christus“ zu sein – und damit identitär zugerechnet einer transzendentalen Kraft – distanziert ihn von konkreter Gesellschaft und Kultur.

Identitätslogisch ist der Zusammenhang klar beschreibbar: „Aus all dem folgt ein Schlusssatz, dass ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten: in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.“²³ Die sich empirisch als Selbstverwirklichung zeigende Praxis von Liebe wäre aus dieser Logik heraus eine Verwirklichung des uns ein-gestifteten Christus als unseres Selbst. Zwar wäre dies nicht im engeren Sinne eine Imitatio, weil das Geschehen durchaus als Nachfolge zu begreifen ist, aber durchaus als Erfahrung einer spezifischen Verleugnung meines Selbst und seine Ersetzung durch Christus. „Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal.2,20). Die Transformation besteht in der „Unterbrechung“ der Selbstwirksamkeit des Menschen. Um es mit Dietrich Korsch zu sagen: das unmittelbare Selbstverhältnis wird unterbrochen durch das Verhältnis zu Christus, durch den Glauben. Einfach gesagt: „Wer durch Christus mit Gott einig ist, der tut auch, was Gott will und zwar selbsttätig und spontan.“²⁴

Kann man nun schlussfolgern, dass dies auch unter kulturellen Verhältnissen gilt nach dem Motto des Apostels Paulus im Brief an die Galater: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave nicht Freier, hier ist nicht Mann noch Frau: denn ihr seid alle einer in Christus.“ (Gal. 3,28)?²⁵ Durch seine Selbstgründung in Christus kann er kulturell allen alles sein. Ehemals religiöse Zeichen, wie z. B. die Beschneidung – das religiöse Identitätszeichen der Juden – werden degradiert zu einem nur noch relativ wichtigen rein „kulturellen“ Zeichen, das deswegen in der Kirche weiterhin praktiziert werden kann. Deswegen konnte es ein jüdisches Christentum geben – und könnte heute auch ein islamisches oder buddhistisches Christentum denkbar sein. Christus hat viele Gestalten! Aber natürlich gehen diese Überlegungen weit über Luther hinaus.

Christus - Mystik

Es ist mithin mystisches Denken, das zur Analyse des Kerns des Transformationsgeschehens bei Luther wesentlich ist. Die Einheit mit Christus eröffnet der Seele eine „neue Möglichkeit der Selbstbestimmung, sich nämlich durch Gott bestimmt zu wissen.“²⁶ Das Befreiende hieran besteht in der Erfahrung einer neuen „inhaltlichen“ Dimension der Selbstbestimmung: der Selbstbestimmung zur Liebe, die ohne Transformation nicht möglich ist. An dieser Stelle stößt man auf ein grandioses mystisches Bild, mit dem Luther die Verwandlung des alten in den neuen Menschen illustriert. Es ist das Bild von der mystischen Hochzeit zwischen Christus und mir. „An ... seiner Herrlichkeit gibt der

²¹ Wilhelm Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, 1949, S. 62

²² Wilhelm Maurer, a.a.O., S. 63

²³ Martin Luther a.a.O., 30 These, S. 67

²⁴ Dietrich Korsch, a.a.O., S. 111

²⁵ Vergl. Petra-Angela Ahrens und Gerhard Wegner: Soziokulturelle Milieus und Kirche. Stuttgart 2013, insbesondere Teil 3: Neuschöpfung durch das Evangelium. Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Mission und Milieu, S. 117 ff

²⁶ Dietrich Korsch, a.a.O., S. 96

Bräutigam seiner Braut teil, während er umgekehrt ihre Schande auf sich nimmt.“²⁷ Luther: „Hier hebt nun der fröhliche Wechsel und Austausch an.“ „...er vereinigt auch die Seele mit Christus wie eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus dieser Ehe folgt, wie Paulus sagt, dass Christus und die Seele ein Leib werden – so werden auch beider Güter eins, Gelingen und Unglück und alle Dinge. Denn was Christus hat, das ist der Gläubigen Seele eigen, was die Seele hat, wird Christus eigen. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich, die werden Christus eigen.“²⁸ Es ist genau dieses Geschehen, dieser „fröhliche Wechsel“, den Luther als befreiende Realität den gerechtfertigten Christen zuschreibt. Da sie in diesem Tausch mit Christus eins werden, können sie sich selbst, genauso wie Christus auch, den anderen hingeben.²⁹ Es sind brautmystische Denkmuster, die aus der mittelalterlichen Mystik stammen und wohl über Staupitz auf Luther gekommen waren, aber letzten Endes bis auf Bernhard von Clairvaux zurückgehen.³⁰

Was hier beschrieben wird ist nun nichts anderes als das gesamte christliche Heilsdrama, konzentriert in einem schönen und eingängigen Bild. Klassisch gesagt: Der Mensch wird frei zur Liebe, weil sich Christus am Kreuz für ihn geopfert hat und der Mensch dies glaubt. Das ist der Realgrund dieser Befreiung, die sich zudem als Imitatio, zumindest mimetisch im Leben der Christen wiederholt und sie zu Christus werden lässt. Ohne den Bezug auf diesen Mythos, also ohne den Glauben an seine alles verändernde Wirkung – besser: ohne bewusste Aneignung dieses Mythos - keine Transformation des Menschen. Die Voraussetzungen der Verwirklichung des Lutherschen Versprechens spontaner Liebe sind mithin umfassend. Kreuz und Auferstehung sind das Rechtfertigungsgeschehen, das den Menschen befreit – es ist kein irgendwie leichter zugänglicher Vorgang nebenbei, der sich schnell konsumieren ließe. Unterlässt man den Bezug hierauf, wie es heute oft geschieht, bricht das Luthersche Versprechen schnell zusammen.

Luthers Versuch, die Alltagswelt in dieser Hinsicht religiös zu revolutionieren, käme in einer ersten Hinsicht einer immensen Überforderung gleich,³¹ die dann wiederum alltagspraktisch reduziert werden würde. In dieser Hinsicht stiftet sie Distanzverhalten: Verinnerlichung, Aufmerksamkeit und Vereinzelung im Alltag. Festhalten lässt sich, dass diese Verhaltensprägungen durchaus dem von Max Weber untersuchten puritanischen Arbeitsethos entsprechen können, allerdings bei Luther nicht mit dem Verdienen von Geld verknüpft werden und so nicht direkt in den Beginn des Kapitalismus gehören. Aber deutlich ist zumindest, dass die Verwirklichung mystischer Bildungsideale tatsächlich am Beginn bürgerlicher Identitätsbildung und vor allem von Bildung steht. Aber in diesen tatsächlichen Wirkungen geht sie nicht auf.

Das worauf Luther hier abzielt, lässt sich nur zum Teil und nur sehr oberflächlich als eine allgemeine Erfahrung der persönlichen Veränderung oder einer „Drehung“ (Konversio) zu irgendeinem „Licht“ i.S. heute aktueller Mystik deuten. Entsprechendes würde lediglich formale Aspekte des Geschehens

²⁷ Eberhard Jüngel, a.a.O., S. 139

²⁸ Martin Luther, a.a.O., S. 29, 12.These

²⁹ Was die Wirkung solcher Bilder anbetrifft so sei nur der Hinweis auf ihre deutlichen erotischen Anspielungen gestattet. Die Fusion von Religion und Eros hat durchaus durchschlagende Potenz. Vergl. dazu jetzt Hans Joas in Auseinandersetzung mit Max Webers berühmter „Zwischenbetrachtung“: „Es ist die Sprache der Mystik, die Weber für die Artikulation der Erfahrungen der Liebenden heranzieht, das Gefühl der Gewissheit, das doch unkommunizierbar bleibt.“ Hans Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, S. 404.

³⁰ Vergl. dazu vor allem Volker Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, S. 135. Auch deutlich bei Dietrich Korsch a.a.O., S. 115 u.ö.

³¹ Volker Leppin a.a.O., S. 83

beschreiben können. Entscheidend ist die Prägung und Füllung der Transformation durch den Bezug auf das Christusgeschehen, das es wiederum überhaupt erst konstituiert. In dieser Hinsicht geht es hier prinzipiell um ein nichtreziprokes Geschehen: der Mensch unterliegt ihm, ist ihm ausgesetzt, erfährt seine Freiheit von daher von vornherein als ihr Gegenteil, als Unterwerfung. Zum Positiven hin lässt sich dieses Geschehen als eine Form von Ergriffenheit interpretieren, die Menschen „zwanglos zwingt“.

Hans Joas hat entsprechende Prozesse plausibel beschrieben: wie die aus Ergriffenheit resultierende Form von Bindung gleichwohl von Menschen als höchste Form der Freiheit erfahren wird, obwohl sie sie zu diesem Verhalten nötigt und jenes strikt ausschließt. „Wertbindungen entstehen offensichtlich nicht aus bewussten Intentionen, und doch erleben wir das ‚Ich kann nicht anders‘ einer starken Wertbindung nicht als Einschränkung, sondern als höchsten Ausdruck unserer Freiwilligkeit.“³² Zweifellos gibt es diese Erfahrung und sie erschließt einen Zugang zu religiösen Haltungen. Sie lässt sich auch nicht als Motivation zum Handeln fassen, insofern darunter etwas Abgrenzbares im menschlichen Inneren verstanden werden kann.³³ Aber entspricht sie dem, was Luther im Sinn hatte? Ist die „Erfahrung Jesu Christi“ solchen Phänomenen unterzuordnen – oder bezeichnet sie ein Erlebnis sui generis, eines zugleich vergebenden und fordernden („donum et exemplum“) Gegenübers?

Folgerungen

Was lässt sich aus den angestellten Überlegungen schlussfolgern? Lässt sich Luthers Behauptung eines zumindest für Christenmenschen möglichen realen, spontanen Altruismus etwas abgewinnen? Ein Zweifel stellt sich schnell ein: Müsste dann nicht Großzügigkeit ein entscheidendes Kennzeichen von Christenmenschen sein? Wirkungsgeschichtlich scheint mir aber eher das Gegenteil der Fall gewesen zu sein: es herrscht ein Klima der Selbst- und Fremddisziplinierung. Daraus erwachsen beträchtliche Leistungen, was z.B. die Bildung von Sozialkapital anbetrifft. Aufs Ganze gesehen aber geht es im Katholizismus durchaus menschenfreundlicher, weil sinnlicher und in gewisser Hinsicht auch spontaner zu. Gerade im Blick auf Luthers Mystik könnte es doch auch durchaus sein, dass die weit höhere Kultivierung sinnlich religiöser Begegnung, und so auch gerade einer sinnlich ansetzenden Begegnung mit Christus, im Katholizismus genau jene Wirkungen freisetzt, die Luther im Blick hat. Großzügigkeit, Freigiebigkeit, ein allgemeines Leben- und Leben lassen wird man doch wohl kaum prioritär den Protestanten zuschreiben können. Rein empirisch ist die katholische Kirche sicherlich sehr viel interkultureller aufgestellt als die Protestanten.

Aber wie dem auch sei: Luthers Konstruktion ist äußerst anspruchsvoll – auch wenn sie heute oft leichtfüßig daherkommt. Den gesuchten Sozialautomatismus, eine „inventionale Ethik“, gibt es wohl tatsächlich nur in geistlicher Hinsicht – also bezogen auf das Geschehen im inneren Menschen, d.h. auf die Ausbildung von Gesinnungen. In sozialer Hinsicht ist er nur unter exklusiven Bedingungen ausbildbar: der Möglichkeit, sich tatsächlich intensiv in das „Bild Christi“ zu versenken. Die These Luthers ist, dass genau daraus der „Charme des christlichen Lebens als eines Lebens in der Freude an dem, was sein soll erwächst“³⁴ Und nicht nur das, sondern allgemein an dem, was mir begegnet. Vom Kreuz her kann die „absolute Bedrohung und die erschütternde Ungeborgenheit unseres Lebens rückhaltlos ernst“ genommen und so „die Hoffnungsdimension des Glaubens zum Leuchten“ gebracht

³² Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1999, S. 16 u.ö.

³³ So auch bei Luther: „Es wäre also ganz falsch, den Glauben bloß als eine Motivation zum Handeln anzusehen.“ Dietrich Korsch a.a.O., S. 144

³⁴ Konrad Stock: Grundlegung protestantischer Tugendlehre, Gütersloh 1995, S. 166

werden.³⁵ Mit diesem Drive ausgestattet könnte Luthers grandioser Text da ankommen, wo er wohl mal ankommen sollte. Aber das geht eben nicht, ohne dass Christus im Mittelpunkt steht.

Was bedeutet dies nun zur Beantwortung unserer Frage nach den interkulturellen Kapazitäten von Luthers Freiheitsverständnis? Der mystische Altruismus Luthers bleibt untrennbar an den Christusmythos gekoppelt, und lässt sich deswegen in keiner Weise kulturell oder religiös verallgemeinern. Das Kreuz steht draußen vor der Stadt Jerusalem. Aber eine solche Verallgemeinerungsmöglichkeit muss auch nicht die Bedingung interkultureller Tragfähigkeit sein. Es geht gewiss auch umgekehrt: es ist das historisch gesehen höchst partikulare, punktuelle, einmalige Geschehen von Kreuz und Auferstehung, das eben als solches universelle Bedeutung besitzt. Und diese Bedeutung hat es, weil es aus sich selbst heraus alle partikularen Bindungen und Einbettungen radikal relativiert. In gewisser Hinsicht kann man sogar sagen, es degradiere Kulturen (und Religionen) zu reinen Instrumenten der Freiheit und Liebe, die aus Christus fließt. Die konkrete Inkarnation Gottes öffnet radikalen transkulturellen Universalismus. Anders gesagt: Ergriffen vom Christus – Mythos überschreite ich Grenzen zu den Fremden und entdecke bei Ihnen Christus in fremder Gestalt. Dieser Prozess erzeugt neue Unterscheidungen und setzt Dynamiken in Gang. Spannender kann interkulturelle Begegnung kaum sein.³⁶ Christus befreit und fordert.

Bevor ich schließe aber auch noch eine einschränkende Differenzierung. Natürlich impliziert gerade die unübertreffbare kulturelle und ethnische Singularität Christi auch wiederum Grenzen, die in der Begegnung mit dem Fremden zum Tragen kommen müssen. Wie es etwa Kosuke Koyama geschildert hat: „In der stillen Atmosphäre eines Nachmittags in einem buddhistischen Tempel in Nord-Thailand unterhielt ich mich mit einem buddhistischen Mönch. Wir diskutierten das 1. Kapitel des Johannesevangeliums: ‚Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.‘ Da erwiderte der Mönch: ‚Mein Freund das ist wirklich eine laute Religion. Ich fürchte wir entfernen uns immer weiter von der Wonne der Loslösung und der Ruhe. Wenigstens im Anfang muss es nirvanisches Schweigen, tiefe Ruhe und Nichtbindung gegeben haben.‘ Koyama stimmt zu: ‚Der christliche Glaube ist ein lauter Glaube. Er besteht darin, an Gottes definitive Bindung in Christus zu glauben.‘“³⁷ Religionen gehen folglich mit elementar sinnlichen wahrnehmbaren Unterschieden einher.³⁸ Kommunikation kann nur durch sie hindurch erfolgen – nicht unter ihrer Elimination. Es gibt kein gemeinsames Drittes zwischen Laut und Leise – zwischen den östlichen und westlichen Glaubensgestalten.

Springen wir zum Ende aus dem 16. In das 21. Jahrhundert: Es kann festgehalten werden, dass der große Luther mit seiner maßlosen und überschießenden Rhetorik auch die Sehnsüchte und Visionen

³⁵ Konrad Stock, a.a.O., S. 167

³⁶ Ein in dieser Hinsicht herausragendes Beispiel aus der Geschichte der Lutherischen Weltmission sind die Bestrebungen der Hermannsburger Mission unter den Aborigines in Zentralaustralien, insbesondere in der Gestalt von Friedrich Wilhelm Albrecht (gestorben 1984). Es beginnt Ende des 19. Jahrhunderts mit Bekehrungsversuchen inklusive Monogamie und Arbeitsethik – und „endet“ im späten 20. Jahrhundert mit der Anerkennung einer „kulturell“ eigenen lutherischen Aborigine – Kirche. Das Faszinierende: Die „Bekehrung“ ist wechselseitig. Der Missionar liebt seine ihm Anvertrauten nicht nur paternalistisch. Vergl. Barbara Henson: A Straight – out Man. F.W. Albrecht and Central Australian Aborigines. Melbourne 1994. Eine kleinere Darstellung findet sich bei Ernst-August Lüdemann (Hg.): Vision: Gemeinde weltweit. 150 Jahre Hermannsburger Mission. Hermannsburg 2000, S. 454 ff

³⁷ Kosuke Koyama: Waterbuffalo Theology, New York 1991 7. Aufl. S. 225/6

³⁸ Vergl. Gerhard Wegner: Fremde Gestalt Christi. Interreligiöser Dialog als Form der Mission. In: Werner Brändle und Gerhard Wegner (Hg.): Unverfügbare Gewissheit. Protestantische Wege zum Dialog der Religionen. Hannover 1997, S. 106 – 123, hier S. 110

der Moderne anspricht. Und deswegen bleibt der Zusammenhang faszinierend: Christlicher Glaube hat etwas mit spontaner Großzügigkeit, Altruismus und überschießende Liebe - und damit doch wohl auch der Öffnung zu allem Fremden - zu tun. Diese „Qualitäten“ des Menschen aber resultieren aus der Bindung an eine dritte, transzendente, womöglich virtuelle Größe: an Christus. Empathie entsteht in einer Dreierrelation – sie ist nicht auf die Beziehungen zwischen Ich und Du zu reduzieren.³⁹ Der Christusmythos ist eine der größten multikulturellen Visionen der Geschichte!

³⁹ So war auch das Fazit von Fritz Breithaupt: Kulturen der Empathie. Frankfurt a.M. 2009, S. 89 – freilich, wie auch Axel Honneth, ohne auch nur eine Bemerkung auf die Rolle des klassischen Dritten – Gott – zu verwenden.