

# Gottes Gerechtigkeit predigen Homiletische Perspektiven

Alexander Deeg

## 1. Ganz nett, aber ... – Homiletik im christlich-jüdischen Dialog

»Das ist ja alles ganz nett und vielleicht sogar richtig. Aber in den Gemeinden interessiert das doch niemanden!« – Sätze wie diese kennen Menschen, die im Gespräch zwischen Christen und Juden engagiert und davon überzeugt sind, dass die Ergebnisse dieses Gesprächs in die Gemeinden getragen und dort bedacht, reflektiert und mit Leben erfüllt werden müssen. In den Gemeinden aber, so höre ich dann manchmal, seien doch ganz andere Dinge relevant. Oder: »die Menschen da draußen« bewegten doch private Freuden und Sorgen oder die Frage nach dem Umgang mit Flüchtlingen oder dem Islam. Daneben seien die Korrektheiten, die im christlich-jüdischen Dialog erarbeitet wurden und werden, ziemlich weit weg und eher marginal.

So sehr mich solche Argumentationen ärgern (vor allem wegen ihrer oft anzutreffenden vermeintlichen und so nie überprüften und kaum überprüfbaren pseudoempirischen Faktizität: Woher weiß ich denn, dass »niemand« von den »Menschen da draußen« sich dafür interessiert? Sind es nicht manchmal eher eigene Unlust oder eigenes Desinteresse, das argumentativ auf die »anderen« verschoben wird?), so sehr muss ich zugeben: Sie entbehren leider nicht jeder Grundlage.

Ich benenne drei Probleme und Gefahren, die mir im Kontext von Predigthilfen und Predigten, die sich explizit im christlich-jüdischen Kontext verorten, begegnen. Und ich beziehe meine eigenen Werkstücke in diese drei kritischen Anfragen ausdrücklich mit ein.

(1) *Die Gefahr der »Richtigkeit« und die Wut des Erklärens:* Eine Sprachform, die typisch ist für die Predigt der »Richtigkeit«, ist die »nicht ..., sondern ...«-Wendung. Ein bestimmtes Wort bedeutet nicht eigentlich X, sondern vielmehr Y. »Tora« z. B. meint eigentlich gar nicht »Gesetz«, sondern »Weisung«. Das ist richtig – ohne Frage. Aber die rhetorische Grundgeste ist die der Belehrung durch jemanden, der/die etwas besser weiß als die anderen und genau das jetzt mitteilt. Inwiefern dies eine mögliche Sprachform gegenwärtiger evangelischer Predigt ist, kann kritisch gefragt werden. Als dominante Sprachform aber führt sie zur Entmündigung der Hörerinnen und Hörer – und bleibt gleichzeitig viel zu oft bei der bloß richtigen Behauptung stehen. Wenn ich dann »weiß«, was X »eigentlich« bedeutet, ist damit im Blick auf das gelebte Leben oftmals noch nicht viel gewonnen.<sup>1</sup>

Es ließen sich hier viele Beispiele anführen: Die Antithesen der Bergpredigt sind eigentlich keine Antithesen, sondern ein Teil des jüdischen Diskurses um die Tora und ihre Auslegung im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. »Christus« ist kein Eigenname, sondern die griechische Übersetzung des hebräischen »Messias«, weswegen die Christushistorie unverständlich bleibt jenseits des »Wahrheitsraumes« des Ersten Testaments. Es gab keine Wende vom Saulus zum Paulus, sondern die

---

<sup>1</sup> Daneben ist die Sprachform aus rhetorischen Gründen hoch problematisch. Denn der Versuch, durch das Negieren eine Bedeutung auszuschließen, funktioniert in der Rezeption eher nicht. »Das Buch ist nicht rot ...« – ein Satz wie dieser lässt selbstverständlich zuerst die Farbe Rot assoziieren. So werden auch durch die Wendung »Tora meint nicht Gesetz ...« die Begriffe »Tora« und »Gesetz« leider viel enger als beabsichtigt aneinander gebunden.

Berufung des Juden mit dem griechisch-hebräischen Doppelnamen *Schaul Paulos* zum Prediger des Evangeliums ... Das alles ist durchaus korrekt – und es ist nicht zuletzt wichtig, dies auch in Gemeinden zu sagen. Aber damit ist die homiletische Arbeit noch nicht getan. Nicht die ›Richtigkeit‹ ist eigentlich das Problem, sondern die *bloße* Richtigkeit, bei der stehenzubleiben homiletisch nicht weiterführt.

(2) *Die Gefahr der ›Korrektheit‹ und des Moralisierens*: Bereits vor Jahren warnte Peter Bukowski vor korrekten, aber unkonkreten und daher letztlich unerfüllbaren ethischen Weisungen. Als Beispiel zitiert er zwei Sätze aus Predigten: »Wir müssen einen entschiedenen Beitrag für mehr Gerechtigkeit auf dieser Welt leisten!« Oder: »Wir alle müssen daran arbeiten, daß die Kluft zwischen arm und reich kleiner wird.«<sup>2</sup> Einsichtig sind solche Sätze zweifellos, aber angesichts ihrer Weite und mangelnden Konkretion blieben sie letztlich auch unerfüllbar.

Ich spreche an dieser Stelle von der Gefahr des Moralisierens.<sup>3</sup> Moralisierende Predigt versteckt sich hinter Sätzen, die zwar stimmig sind, aber nur eine konventionelle Moral stabilisieren – ohne jede konkrete Folge. Außer vielleicht der, dass sie heillos überfordern und die Hörerinnen und Hörer, die guten Willens sind, immer nur scheitern lassen.

Auch diese Gefahr lässt sich in Predigten greifen, die sich in besonderer Weise dem christlich-jüdischen Gespräch verdanken (freilich nicht nur in diesen). Da wird – etwa in Predigten zum 10. Sonntag nach Trinitatis – zu einem »neuen Miteinander« von Juden und Christen aufgerufen und vor einer »Verletzung der elementaren Gebote des Menschseins« oder vor »religiösem Fanatismus« gewarnt. Da wird am Ende einer Predigt gar die (im Gottesdienst ganz sicher nicht anwesende!) Regierung Israels in den Blick genommen und ihr ins Stammbuch geschrieben: »Frieden gibt es nur um den Preis der Gerechtigkeit.«<sup>4</sup>

(3) *Die Gefahr der ›Abstraktheit‹ und eines Redens über die Köpfe hinweg*: Es gibt Begriffe, die für alle, die sich im christlich-jüdischen Dialogkontext bewegen, gängig sind: »Volk Gottes«, »Bund«, »Verheißung«, »Erwählung«, »Weisung« u. v. a. Aber es ist klar: So sehr diese Begriffe für alle Engagierten und Informierten ganze Welten theologischer Diskurse und biblischer Kontexte aufrufen, so wenig sagen diese Begriffe, wenn sie in Predigten einfach so benutzt werden. Dass »wir« als die »Heiden« in »Gottes Bund mit Israel mit hineingenommen« sind – das ist eine Aussage, die allen im christlich-jüdischen Dialog Engagierten vertraut (und in ihrer Bedeutung vielfach umstritten) ist, die aber im Blick auf die Frage offen bleibt, was das für eine Gemeinde im 21. Jahrhundert und in einer zunehmend säkularen Umgebung bedeutet.

---

<sup>2</sup> Peter Bukowski, Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1995 [zuerst 1990], 104–110, 105.

<sup>3</sup> Vgl. Alexander Deeg, Ethisch predigen und die Bibel inszenieren. Dramaturgisch-homiletische Reflexionen zur ethischen Predigt, in: Helmut Schwier (Hg.), Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung, Leipzig 2015, 117–142.

<sup>4</sup> Alle Beispiele finden sich in Predigten zum 10. Sonntag nach Trinitatis, die im Internet unter [www.predigten.de](http://www.predigten.de) greifbar sind.

## 2. Die hohen homiletischen Vögel – oder: Nicht nur im christlich-jüdischen Kontext!

Diese drei Probleme – Richtigkeit, Korrektheit, Abstraktheit – begegnen keineswegs nur im Kontext einer Predigt, die sich dem intensiven Dialog von Christen und Juden verdankt. Es sind dies altbekannte homiletische Problemfelder.<sup>5</sup>

Christine Lavant schreibt in ihrem Gedicht »Dreifach so groß wie sonst an Erdentagen«<sup>6</sup>:

Dreifaltigkeit und Glaube, Hoffnung, Liebe  
sind hohe Vögel, die vom Gnadenbaum  
die leeren Hülsen über mich verstreuen.

Es könnte sein, dass dies – jedenfalls gelegentlich – die Erfahrung von Predigthörerinnen und -hörern ist. Es mag einen »Gnadenbaum« geben, aber von dem erreichen mich bestenfalls »leere Hülsen«, weil die hohen Vögel der Begriffe über mir fliegen und mir nichts anderes nach unten fallen lassen.

Der Dichter und Verleger Michael Krüger beschreibt in einem seiner Gedichte einen Kirchenbesuch in einem evangelischen Gottesdienst. Und auch er stellt die Predigt dar – interessanterweise wieder mit einem Bild aus der Welt der Vögel:

Vorne pickte der alte Pfarrer,  
ohne eine Lösung zu fordern,  
wie ein schwarzer Vogel lustlos  
im Evangelium, schien aber nichts  
zu finden, uns zu verführen.  
Kein Leitfadern, kein Trost.<sup>7</sup>

In den Worten Krügers ist klar: Wo der Pfarrer/die Pfarrerin selbst in den Worten, Bildern und Geschichten der Bibel nichts findet, wird er/sie auch niemanden »verführen« oder begeistern können. Es ist immer wieder die Aufgabe, die »hohen Vögel« vom Himmel zu holen und nach dem zu fragen, wie biblische Worte und theologische sowie historische Einsichten jetzt und heute im Leben von Menschen, in deren Geschichten, in deren Glauben und Zweifeln interessant und relevant werden können.<sup>8</sup> Es ist – anders formuliert – notwendig, exegetische, historische und systematisch-theologische Fragen mit praktisch-theologischen Überlegungen zu verbinden, um die gegenwärtige Relevanz des christlich-jüdischen Gesprächs für das Leben und für den Glauben von Menschen aufzuweisen.

Was bedeutet die biblische Fundamentalunterscheidung zwischen »Juden und Heiden« in einer zunehmend säkularen Gesellschaft (nicht nur im Osten Deutschlands, wo der Anteil der Konfessionslosen in allen Bundesländern weit größer ist als der der konfessionell Gebundenen<sup>9</sup>)? Haben sich hier die Fragestellungen und Konstellationen nicht längst verschoben und stehen »wir« als die »Religiösen« (Christen, Moslems, Juden) nicht den vielen anderen (Konfessionslosen und Religionslosen) gegenüber? Haben

<sup>5</sup> Vgl. etwa Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel 2002, 1–76 [Homiletische Mißverständnisse und die Probleme der Predigt].

<sup>6</sup> Christine Lavant, Die Bettlerschale, 6. Aufl., Salzburg o. J., 80.

<sup>7</sup> Michael Krüger, Brief, zitiert nach: Axel Dornemann, Axel (Hg.), »Als stände Christus neben mir«, Gottesdienste in der Literatur. Eine Anthologie, Leipzig 2014, 229.

<sup>8</sup> Peter Bukowski wird nicht müde, diese Doppelformel (»interessant« und »relevant«) als grundlegendes Charakteristikum einer gelingenden Predigtrede einzuschärfen.

<sup>9</sup> Vgl. dazu etwa die Zahlen und Auswertungen des aktuellen Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung: Detlef Pollack/Olaf Müller, Religionsmonitor [2013]. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013.

nicht doch diejenigen recht, die behaupten, man könne den komplexen Ursprungskontext des Christentums im sich formierenden Judentum der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung als lediglich kontingent betrachten und müsse die Botschaft des »Christlichen« je neu und unabhängig davon »inkulturieren«?<sup>10</sup>

Diese letztgenannte Frage kann m. E. nur entschieden verneint werden. Aber die Aufgabe ist mit diesem »Nein« ja erst gegeben: Es gilt, die Bedeutung und Relevanz des Wechselspiels von Partikularität und Universalität im Handeln Gottes, der sich zuerst und bleibend an Israel gebunden hat, bewusst zu machen und so die heilsame »Torheit« festzuhalten, die mit dem Bekenntnis zu dem gekreuzigten und auferweckten *Juden Jesus* als »Christus« und »Heil der Welt« bleibend gegeben ist. Jüdischer wie christlicher Glaube gründen weder in einem abstrakten »Gottesprinzip« noch in einer Kultur der Deutung individueller religiöser Erfahrung, sondern bedeuten, hineingeholt zu werden in eine Geschichte, zu der konkrete Menschen gehören und ein Gott, der mit diesen Menschen seine Geschichte hat, der sich in seinem Namen kundtut, an seine Verheißungen bindet und sich zugleich jeder Greifbarkeit entzieht. Als Geheimnis der göttlichen Vorsehung kann es dann gepriesen werden, dass auch »wir«, die wir einst »Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung« waren (Eph 2,12), mit unseren ganz und gar nicht immer heldenhaften Biographien in dieses Handeln Gottes hineingehören und unsere Lebensgeschichten an der Seite von Mose und Maria, Sara und Saulus wiederfinden.

### 3. Die Predigt der »Rechtfertigung« – oder: Eine Zuspitzung des Problems

Die Problemlage, die nach diesen beiden einleitenden Paragraphen deutlich im Raum steht, trifft auch die Frage nach der Predigt der »Rechtfertigung«. Andreas Pangritz schreibt in seinem Beitrag für dieses Plus:

Der Sünder, der da gerechtfertigt werden soll, existiert in der allgemeinen Wahrnehmung nicht mehr. Und Rechtfertigung mag in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen ein Problem sein; im Verhältnis zu Gott spielt sie keine Rolle mehr. Luthers Frage nach dem »gnädigen Gott« ist kaum noch die Frage, die die Menschen des 21. Jahrhunderts bewegt.

Müssen also Probleme, die heute niemand mehr hat, erst einmal in den ersten Predigtminuten geschaffen und herbeigeredet werden, damit der/die Prediger/in dann antreten kann, diese vorher gar nicht vorhandenen Probleme mit Verweis auf die grandiose Leistung der Reformation in der Entdeckung der »Rechtfertigung aus Glauben allein« einer Lösung entgegen zu führen? Das wäre einigermäßen paradox!

Daher ist es unerlässlich, 500 Jahre nach der Reformation den Versuch zu unternehmen, neu zu buchstabieren, was »Rechtfertigung« heute bedeutet. Es ist das Verdienst des Rates der EKD, sich dieser Frage angenommen und einen Text dazu vorgelegt zu haben. Er trägt den Titel »Rechtfertigung und Freiheit«, erschien 2014, und liegt

<sup>10</sup> So fragt Notger Slenczka in seinem im Internet greifbaren Text »Was soll die These: »Das AT hat in der christlichen Kirche keine kanonische Geltung mehr?« (<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/was-soll-die-these.pdf>; Zugriff vom 28.07.2015) »Ist es tatsächlich unumgänglich, daß diese vorchristliche Gotteserfahrung, die in der Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi neu bestimmt wird, immer und für alle Kulturkreise sich im AT formuliert? Ist es nicht sinnvoll, zu fragen, wo wir jeweils vor und außerhalb von Christus Gott erfahren, und daraufhin von der Neubestimmung zu sprechen, die diese Erfahrung Gottes in der Begegnung mit Jesus Christus erfährt?«

inzwischen in vierter Auflage vor.<sup>11</sup> Die grundlegende Überzeugung lautet: Rechtfertigung müsse neu als Antwort entdeckt werden auf »Fragen heutiger Menschen«.<sup>12</sup>

Dazu geht der Text vor allem den Weg, die reformatorische Entdeckung der »Rechtfertigung« auf *Begriffe* zu bringen, von denen angenommen wird, dass sie auch in den Lebenswelten heutiger Menschen Resonanzen hervorrufen. Die vier (eigentlich fünf) Begriffe, die die Verfasser finden, lauten: Liebe, Anerkennung und Würdigung, Vergebung und Freiheit.<sup>13</sup>

In der Durchführung lässt sich dann die hermeneutische Logik einer Anknüpfung an Bekanntes und einer Steigerung im Blick auf die Gottesrelation entdecken. Am Beispiel der »Liebe« heißt das: Wir wissen und erfahren, was Liebe im zwischenmenschlichen Kontext bedeutet; Gottes Liebe sei dann als Steigerung dieser Erfahrung zu begreifen, da Gott auch und gerade die Liebe, die aus sich heraus nichts Liebenswertes haben: »Wenn wir uns vorstellen, dass Gott leidenschaftlich liebt, obwohl Menschen so viele Schwächen und Fehler haben, löst das mehr als ein kurzes Lächeln aus.«<sup>14</sup>

Oder am Beispiel der »Freiheit«: Wir sehnen uns nach »Freiheit von ökonomischen und gesellschaftlichen Zwängen«<sup>15</sup>. Rechtfertigung bedeute dann in Aufnahme, Steigerung und Veränderung unseres Verständnisses von Freiheit »eine Gabe umfassender Freiheit, die einen Menschen von der Bezogenheit auf sich selbst erlöst.«<sup>16</sup>

Rechtfertigung – so die Logik dieses hermeneutischen Versuchs – ist also immer so ähnlich wie das, was du kennst – nur irgendwie noch mehr und leicht verändert und nun zunächst auf die Mensch-Gott-Relation bezogen.

Kann dieser Versuch, den ich insgesamt als existenzialisierende Abstraktionshermeneutik bezeichnen würde, überzeugen? Wenn es gut geht, gelingt es, Erfahrungsdimensionen zu eröffnen und Lebenskontexte zu erschließen, die zweifellos mit dem Geschehen von »Rechtfertigung« zu tun haben. Es bleibt aber m. E. verwunderlich, dass der EKD-Text den Schritt nicht geht, der für die Reformatoren wohl der erste Schritt gewesen wäre: den Schritt hin zur Bibel und zur Rekontextualisierung eines theologischen Begriffs in den Zusammenhang der Bibel Israels und der Schriften des Neuen Testaments hinein.

So jedenfalls entspricht es nicht nur der Logik eines »sola scriptura«, sondern auch dem Rückblick Luthers auf seine reformatorische »Entdeckung«, die er beinahe 30 Jahre später in der Vorrede zu den lateinischen Schriften 1545 niederschrieb:<sup>17</sup>

Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes so zu begreifen, daß der Gerechte durch sie als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben; ich begriff, daß dies der Sinn ist: offenbart wird durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, nämlich die passive, durch die uns Gott, der Barmherzige, durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: »Der Gerechte lebt aus dem Glauben«.

Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten. Da zeigte sich mir sogleich die ganze Schrift von einer anderen Seite. Von daher durchlief ich die Schrift, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und las auch in anderen

<sup>11</sup> Rat der EKD (Hg.), Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh 2015; im Internet greifbar unter: [https://www.ekd.de/download/2014\\_rechtfertigung\\_und\\_freiheit.pdf](https://www.ekd.de/download/2014_rechtfertigung_und_freiheit.pdf).

<sup>12</sup> A.a.O., 14, vgl. auch 12f.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O., 29 und in der Durchführung 29–33.

<sup>14</sup> A.a.O., 29.

<sup>15</sup> A.a.O., 32.

<sup>16</sup> A.a.O., 33 [Hervorhebung von mir; AD].

<sup>17</sup> Hier zitiert nach Heiko A. Oberman, Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 3, Neukirchen-Vluyn 1981, 209f., 210.

Ausdrücken die gleiche Struktur [analogia], wie: »das Werk Gottes«, d. h. was Gott in uns wirkt, »die Kraft Gottes«, mit der er uns kräftig macht, »die Weisheit Gottes«, mit der er uns weise macht, »die Stärke Gottes«, »das Heil Gottes«, »die Herrlichkeit Gottes« [...]. Mit solchen Gedanken besser ausgerüstet, begann ich den Psalter zum zweitenmal auszulegen.

Die Erfahrung also lässt Luther *zur Schrift* zurückkehren, die sich daraufhin neu erschließt – und gleichzeitig seine Erfahrung mit der »Gerechtigkeit Gottes« kontextualisiert.

Dies scheint mir paradigmatisch für die biblische Dynamik des reformatorischen Verständnisses von Rechtfertigung, die Luther bereits in seiner ersten Römerbriefvorlesung 1515/16, an die Johannes Ehmann in diesem »Plus« erinnert, andeutet: Gott »rechtfertigt nämlich (und obsiegt) in seinem Worte, wenn er uns zu Menschen macht, die so sind, wie sein Wort ist, nämlich gerecht, wahr und weise. So wandelt er uns um in sein Wort, nicht aber sein Wort in uns.«<sup>18</sup>

Die Erfahrung der Rechtfertigung führt zurück zur Bibel und so in ein unauflöslich rekursives Wechselspiel von *Erfahrung* und *Bibel*, neu erschlossener Erfahrung und neuen Entdeckungen in der Bibel.<sup>19</sup> Unabschließbar, weil wir nie abschließend erkennen, wer Christus ist und wer Gott ist und wer wir sind, sondern dies immer neu erfahren in der durch die Bibel vermittelten göttlich-menschlichen Interrelation.

Der EKD-Text hingegen spricht zwar von »solo verbo« und »sola scriptura«,<sup>20</sup> bleibt dann aber bei einigermaßen großen Begriffen stehen, anstatt Rechtfertigung so zu entdecken, dass »wir« »uns« neu hinein erzählen in die Worte, Bilder und Geschichten der Bibel und das tun, was Luther empfiehlt: »[...] kriech hinein [in die Heilige Schrift] und bleib drinnen wie ein Hase in seiner Steinritze«.<sup>21</sup>

Ich hätte mir gewünscht, dass sich der EKD-Text deutlicher in die Bibel verstrickt und entdecken geholfen hätte, wie dort von Gottes Gerechtigkeit und den Erfahrungen der Menschen die Rede ist.<sup>22</sup>

#### 4. Auf den Spuren von Gottes Gerechtigkeit – oder: Fünf homiletische Wegweiser

Wenn das, was abstrakt und formalisiert »evangelisches Schriftprinzip« genannt wird, 500 Jahre nach der Reformation ernst genommen und neu entdeckt würde, so würde dies bedeuten: Wir wissen gar nicht, was »Rechtfertigung« wirklich meint, aber wir können und werden es neu entdecken, wenn wir den Spuren der Bibel folgen und dabei wahrnehmen, was das *Prae* des Handelns Gottes vor jeder menschlichen Aktivität im Kontext seiner »Gemeinschaftstreue« (*zedaqa*) im Blick auf konkrete Lebenswirklichkeiten und konkrete Sprachformen bedeutet. Dies versuchen wir mit

<sup>18</sup> Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, unveränderter Nachdruck, München 1965, 97.

<sup>19</sup> Ausführlicher dargestellt in: Alexander Deeg, Vom Lesen der Heiligen Schrift oder: Wie Bibel-Leselust verloren geht und neu gewonnen werden kann, in: Lutherische Theologie und Kirche [im Druck].

<sup>20</sup> Vgl. Rechtfertigung und Freiheit, 69–76 [Solo verbo – allein im Wort]; 76–87 [Sola scriptura – allein aufgrund der Schrift].

<sup>21</sup> Kirchenpostille 1522, WA 10/1/1, 192, 13 – diese Wendung wird hier zitiert nach Rechtfertigung und Freiheit, 80. Der Text der EKD greift dieses schöne Bild auf – allerdings ohne performative Konsequenzen, und damit leider ohne zu tun, was Luther hier fordert.

<sup>22</sup> Der Text selbst erkennt, dass bei »Reformationsjubiläen« »weniger Begriffe und abstrakte Einsichten« als vielmehr »deren Präsenz in verdichteten Erzählungen« entscheidend seien; a.a.O., 99. Erstaunlich ist dann aber, dass diese Erkenntnis sich nicht mit dem »sola scriptura« verbindet und zu einer anregend-erwartungsvollen Relektüre der Bibel führt.

diesem »Plus« und der Zusammenstellung der biblischen Texte auf den folgenden Seiten. Fünf Wegweiser für die Predigt stelle ich diesen Lektüren voran.

(1) *Die Geschichten von Gott und Welt vielfältig erzählen*

Es gibt konventionelle Weisen, die Geschichte von Gott und Welt zu erzählen und dabei (vermeintlich) auf die Lehre von der Rechtfertigung zu rekurrieren. Vor allem in »frömmere« Kreisen, in manchen evangelikalen oder pietistischen Kontexten etwa, wird die Geschichte Gottes mit dieser Welt gelegentlich so erzählt, dass da eine »gute« Schöpfung war, auf die ein »böser« Fall folgte, der den Menschen in der Sünde bleibend verstrickt sein lässt – also: in der Selbstbezogenheit einer Werkgerechtigkeit (dass damit nicht selten auch das eigene Leben und das aktiv gestaltende Handeln des Menschen in ein grundlegend düsteres Licht getaucht werden, gehört leider oft zu diesem Narrativ<sup>23</sup>). Weil Gott aber die Beziehung zum Menschen sucht, sandte er Christus (der irgendwie als eine Notmaßnahme Gottes verstanden wird) auf die Welt, ließ ihn (weil er, Gott-Vater, dies zur Versöhnung augenscheinlich brauchte) für die Menschen sterben und eröffnete so die Beziehung zu ihm neu für die, die an ihn glauben.

Diese Geschichte steckt – so vereinfacht erzählt – voller Probleme: Sie ist Israelvergessen. Sie entspricht in keiner Weise den grundlegenden dogmatischen Erkenntnissen der ersten Jahrhunderte christlicher Geschichte (wenn von der Präexistenz des göttlichen Logos und seiner Schöpfungsmittlerschaft ausgegangen wird, die Sendung des Sohnes niemals nur die »Notmaßnahme« angesichts einer irgendwie aus dem Ruder gelaufenen Schöpfung). Sie simplifiziert die Abgründigkeit des Kreuzes und spannt sie in ein hoch- und spätmittelalterliches Denken der verletzten Ehre und notwendigen Satisfaktion ein. Sie hat die Tendenz (gegen die eigene Intention!), aus dem Glauben ein Werk zu machen (das Werk nämlich, diese soteriologische Grundstory »für wahr« zu halten). Sie reduziert Soteriologie auf das Individuum und blendet die Welt aus. Und sie ist anthropologisch problematisch: Erst einmal muss ich den Menschen (und mich selbst) in seiner Sünde sehen, bevor mir klar wird, was Gott »für mich« getan hat.

Eine Salvation-Story wie diese muss kritisiert werden. Und gleichzeitig kann dies (angesichts der Bedeutung, die eine solche Geschichte für viele Gläubige hat) immer nur vorsichtig und seelsorglich sensibel geschehen. Gleichzeitig aber sollte es nicht bei der Kritik stehen bleiben, denn die Bibel erzählt von vielen und vielfältigen Geschichten – Lebensgeschichten im Kontext von Gottes Gerechtigkeit, die zu partiellen Identifikationen mit der eigenen Geschichte herausfordern.

Da ist etwa die Abram/Abraham-Geschichte, in der deutlich wird, wie Glaube und Gottes Gerechtigkeit sich auf die Verheißung Gottes beziehen, sich gleichsam ausstrecken auf das, was *noch nicht* sichtbar, bei Gott aber bereits wirklich ist. Gott Recht geben und von Gott ins Recht gesetzt werden – beides verbindet sich im Blick auf das Neue, das von Gott her erwartet wird, wie Frank Crüsemann in seinem Beitrag zu Gen 15 in diesem »Plus« aufzeigt. Die Dynamik der Rechtfertigung weist im Kontext dieser Erzählung weit hinaus: über das Individuum, über das, was jetzt sichtbar ist, über das, was Menschen für möglich halten!

<sup>23</sup> Darauf hat jüngst vor allem Wilfried Engemann im Kontext seiner Überlegungen zur »Lebenskunst« kritisch und anregend aufmerksam gemacht; vgl. z.B. ders., Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie, in: EvTh 72 (2012), 101–117.

Eine ganz andere Perspektive tut sich z. B. auf, wenn etwa 1. Sam 12 neu gelesen und Rechtfertigung in den komplexen politischen Strukturen dieser Welt entdeckt wird – wie in dem Beitrag von Jürgen Ebach in diesem »Plus«. Gott Recht zu geben und von Gott ins rechte Licht gesetzt zu werden, bedeutet immer auch eine kritische Hinterfragung der Machtstrukturen dieser Welt, die angesichts des allein-mächtigen Gottes relativ werden.

*Mit der Rückkehr zur Bibel und ihren Texten ist es möglich, verschiedenste Kontexte, aber auch eine Fülle von Sprachformen zu entdecken, in denen von Gottes Recht-schaffendem, zuvorkommendem Handeln die Rede ist.* Es ist keineswegs nur die evangelikale Meta-Story, die immer neu erzählt werden muss; es ist nicht nur die forensische Sprache, die reformatorisch so erkenntnisreich war, die immer wiederholt werden müsste. Es sind auch nicht die großen Begriffe einer eher liberal-theologischen Abstraktion, die das Geschehen der »Rechtfertigung« für uns Heutige zum Ausdruck bringen. In der Bibel und mit der Bibel zeigt sich eine Fülle von Sprachformen: »Rechtfertigung« findet auch als existenzielles Ringen Ausdruck, wie es die Argumentationen des Paulus und Luthers eigene Erfahrungen prägte – oder als staunendes Preisen wie in den Psalmen (vgl. Ps 98) und als unverdient-närrischer Zuspruch der »Seligkeit« wie in den Makarismen der Bergpredigt (Mt 5,3–12).

## (2) Weisung predigen statt Moral

Es gibt eine verhängnisvolle Geschichte der Banalisierung evangelischer Rechtfertigungslehre. Am Ende bleibt nur noch die Formel »Ich bin ok – du bist ok – Gott ist ok« übrig. Diese Reduktion geht einher mit einer Problematisierung oder Verurteilung der Forderung Gottes, die als »Gesetz« bezeichnet und in der Vergangenheit oft noch als typisch »pharisäisch« oder »alttestamentarisch« oder »jüdisch« abqualifiziert wurde.

Dabei ist die biblische Struktur der Rechtfertigung eine andere: Die Frage, die sich stellt, lautet: Wie kann die Freiheit bewahrt werden, die sich dort einstellt, wo wir nicht mehr »Diener der Sünde« (Röm 6,17) sind, sondern »Diener der Gerechtigkeit« (Röm 6,18)?

Es lohnt sich z. B. zu lesen, wie Martin Luther den Wittenbergern predigte und wie konkret er die »Gerechtfertigten« einwies in das neue Leben, das jetzt gegeben ist (und zu dem z. B. »Wucher« nicht gehören kann<sup>24</sup>). Es lohnt sich, die Überlegungen der Reformatoren zum *tertius usus legis* und zur »Heiligung« als Korrelat der Rechtfertigung neu zu studieren. Rechtfertigung predigen wird daher auch bedeuten: konkret einweisen in den Willen Gottes – und so die Tora in ihrer Bedeutung aufrichten, wie Paulus in Röm 3,31 schreibt.

Freilich: Es geht dann darum, nicht neuerlich nur große Vögel einer abstrakten Moral zu predigen, sondern konkret zu fragen, wie die Gerechtfertigten jetzt an dem Ort, an dem sie stehen, handeln können – gemäß dem Willen Gottes. Sachgemäß ist es, auch dazu die biblische Überlieferung neu zu befragen und evangelischerseits eine »halachische« Relektüre der biblischen Worte zu unternehmen. Es gab manche bewegende Neuentdeckung in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten, wo immer dies geschah: die bereits in den 1960er Jahren in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als biblische Grundtendenz neu entdeckte (und gegenwärtig von Papst

---

<sup>24</sup> Vgl. Luthers »Sermon von dem Wucher« (1519), der neben bedenkenswerten sozialetischen und wirtschaftsethischen Überlegungen leider auch eine Menge antijudaistischer Passagen enthält.



Franziskus wieder betonte!) »Option für die Armen« etwa oder die Bewegung des »Erlassjahres 2000«,<sup>25</sup>

### (3) Die Ambivalenzen des Gottesbildes neu entdecken

Eine banalisierte Rechtfertigungslehre setzt ein reduziertes Gottesbild voraus und aus sich heraus. Es ist freilich zu verallgemeinern, dem neuzeitlichen evangelischen Christentum pauschal vorzuwerfen, man habe Gott »zahmgestreichelt, ihn zu einem Beruhigungsmodell gemacht und insgesamt die »Vertikalspannung« (Peter Sloterdijk<sup>26</sup>) verloren. Aber dass es Tendenzen gibt, die in eine solche Richtung weisen, ist nicht zu übersehen.<sup>27</sup> Gott ist freundlich, die evangelischen Predigerinnen und Prediger sind es auch.

Die Situation, die sich dabei einstellt, erscheint mir durchaus paradox. Das Ziel vieler Predigerinnen und Prediger ist es ja, gerade durch ihre Freundlichkeit und durch die sanft vermittelte »gute Nachricht« gut »anzukommen« und die christliche Botschaft angenehm, einladend und werbeträchtig unters Volk zu bringen. Die Botschaft von einem freundlichen Gott, der es immer gut mit uns meint, erscheint dann vordergründig als überaus zeitgemäße Weiterentwicklung evangelischer Rechtfertigungslehre. Damit ist jede »Gottesvergiftung« (Tilman Moser) aus dem Feld geschlagen, auf der Rückseite aber ist Gott so langweilig geworden, dass sich Menschen mit ihm nicht näher beschäftigen müssen und ihn leider auch vielfach nicht mehr brauchen können. (Schon vor Jahren warnte ein liberaler Rabbiner in den USA – ähnliche Tendenzen bei seinen rabbinischen Kollegen konstatierend – vor »happy rabbis preaching happy sermons before happy people with happy problems«!<sup>28</sup>) Dabei wäre ein offeneres, spannenderes, herausfordernderes, ambivalenteres Gottesbild weit »attraktiver«, weil lebensnäher. Der Versuch der Attraktivitätssteigerung durch Spannungsreduktion und Erhöhung der Freundlichkeit könnte genau nach hinten losgehen.

Das bedeutet theologisch freilich nicht, dass Gott in seinem Handeln und Willen uneindeutig wäre. Es bedeutet aber die *Erfahrungsdimension* aufzunehmen, die Luther in die theologische Fundamentaldialektik des *Deus absconditus* und *Deus revelatus* brachte; anders gesagt: Es bedeutet, die Vielfalt und Ambivalenz der *Gottese Erfahrungen* von Menschen ernst zu nehmen, wie sie die Bibel erzählt und wie sie das Leben der Glaubenden seit Jahrhunderten prägt.

Für Luther war die Rechtfertigungslehre keine beruhigend abstrakte Lehre von einem immer lieben Gott, der mich ok findet, so wie ich bin – sondern eine existenziell notwendige Fluchtbewegung vor der erfahrenen und erlittenen Anklage angesichts der Gottesfinsternis! Es ist nicht nötig und wäre auch alles andere als hilfreich, erst ein pechschwarzes Bild des furchtbar sündigen Menschen zu zeichnen (und dieses

<sup>25</sup> Vgl. Bruno Kern, *Theologie der Befreiung*, Tübingen 2013, 36–43 (ein lesenswerter Hinweis auf die Parteilichkeit Gottes) und a.a.O., 66–76 (zu den Hermeneutiken der Theologie[n] der Befreiung); vgl. im Rückblick zur »Erlassjahr 2000-Kampagne: Die Schnecke ist ein wenig schneller geworden. Der Schuldenerlass, die Regierung und die Bilanz einer Kampagne. Fragen an Jürgen Kaiser, Koordinator von »Erlassjahr 2000«, in: *Publikforum* 30 (2001), H. 1, 16f.

<sup>26</sup> Vgl. zu diesem Begriff Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/M. 2009, 29 u. ö.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch Hermann Kurzke, *Georg Büchner. Geschichte eines Genies*, München 2013; Kurzke beschreibt darin u. a. die religiöse Transformation in der Zeit der Aufklärung: »Aus dem über alles Begreifen Gewaltigen, Unzugänglichen, Unendlichen ist »der liebe Gott« geworden, der das Nette, Gute und Schöne in einer Gänseblümchenwelt geschaffen hat, der aber angesichts des Bösen, der Schmerzen und der Katastrophen dieser Welt fassungslos den Kopf schüttelt wie der hilflose Prediger beim Gottesdienst für Amoklauf.«

<sup>28</sup> Maurice N. Eisendraht, *The Authority of the Rabbi I*, *CCARJ* 39, October 1962, 3–7, 7.

vielleicht gar noch moralisch aufzuladen!). Ebenfalls kann es nicht darum gehen, ein finsternes Gottesbild des bedrohlich Strafenden oder grausam Richtenden zu malen. Stattdessen aber geht es darum, erfahrenen und erlittenen Gottesfinsternissen in der Predigt Raum zu gewähren. Wenn es um Gerechtigkeit geht und Gott seine Gerechtigkeit verheißt, werden die Ungerechtigkeiten umso deutlicher sichtbar, unter denen wir leiden – individuell und politisch.

Predigt der Rechtfertigung kann sich dann neu als ›Fluchtbewegung‹ und als dynamisch-existenzielle Lebensbewegung erweisen – wie bei Luther hin zum am Kreuz offenbaren Gott (oder wie im rabbinischen Judentum, wo Gott als der gezeichnet wird, der selbst vom Thron des Gerichts heruntersteigt und sich auf den Thron der Gnade und des Erbarmens setzt). Oder wie in jüdischen Stimmen durch die Jahrhunderte, die Gott als den weinenden Gott beschreiben, der angesichts der Zerstörungen und Ungerechtigkeiten über seine Welt weint – und über und mit seinem Volk.<sup>29</sup>

Wo es um Gerechtigkeit geht, geht es um Leidenschaft – und daher auch um Zorn, Enttäuschung, Verzweiflung, Verletzlichkeit.

#### (4) Die Individualisierung in der Predigt überwinden und das »Wir« entdecken

Immer wieder wird die Reformation als ein Beitrag zur neuzeitlichen Individualisierung verstanden – und das war sie sicher auch (die Schlüsselszene des Wormser Reichstages wurde spätestens seit dem 19. Jh. so gedeutet). Wenn biblisch hingegen von Gottes Gerechtigkeit die Rede ist, dann geht es um das »Ich« immer im Kontext, in Beziehung. Die Pointe der Rede von Gottes Gerechtigkeit ist ja gerade, dass sie das »Ich« zugleich auf die anderen und auf Gott hin öffnet.

Auch die paulinische Grundfrage im Römerbrief ist nicht die nach dem »Ich«, sondern nach dem »Wir«. Es geht um die Frage, wie sich das »Wir« der nun an Jesus als den Messias Glaubenden zu dem »Wir« der gebürtigen Jüdinnen und Juden verhält. Nochmals anders formuliert lautet die Frage der »Rechtfertigung«: In welcher Gemeinschaft finde ich mich als neu auf die Gemeinschaft Geöffneter, als Gerechtfertigter wieder?

Die biblische Antwort lautet: Es ist die Gemeinschaft derer, die in Gottes Gemeinschaftstreue eingeschlossen sind – und damit geht es um das komplexe Wechselspiel von ›mir‹ selbst mit der christlichen Kirche, mit Israel und mit der Welt als Gottes guter Schöpfung. Wenn es um »Rechtfertigung« geht, geht es nicht um Steigerung neuzeitlicher Subjektivität, sondern um deren Transformation hin zu einem vielschichtigen und ›mich‹ selbst neu akzentuierenden »Wir«. Rechtfertigung ist so die Basis jeder ökumenischen Frage – auch derjenigen, die Karl Barth die »große ökumenische Frage« nannte: die Beziehung von Christenmenschen zu Israel.<sup>30</sup>

Aber das ist nun schon wieder so ›richtig‹ und ›korrekt‹, dass es zu einem bedeutungslosen ›hohen Vogel‹ zu werden droht.<sup>31</sup> Entscheidend ist es in der Predigt, dies auf die konkrete Situation vor Ort zu beziehen: Gott macht ›mich‹ gerecht, indem er

<sup>29</sup> Vgl. Manfred Görg/Michael Langer (Hg.), Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997.

<sup>30</sup> Vgl. Manuel Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel, Neukirchen-Vluyn 1997.

<sup>31</sup> Hanns Kerner zeigt auf der Basis der Ergebnisse der Nürnberger empirischen Untersuchung zum Gottesdienst, dass viele Gottesdienst-Feiernde ihren Pfarrerinnen und Pfarrern für die großen und fernem politischen Themen keine höhere Kompetenz zutrauen als sich selbst – und dass solche Fragen daher auch in der Predigt wenig interessieren.

›mich‹ in die Gemeinschaft ruft – auch mit denen, die wie Lazarus vor der Tür liegen (Lk 16,19–31) und in denen Christus ›mir‹ begegnet (Mt 25,31–46).

(5) *Die kommende Gerechtigkeit – oder: die Vision und die Ethik*

Das Geschehen der Rechtfertigung ist ein Geschehen mit Zukunft. Es ist nicht alles schon da – und es bleibt der Ausruf der Sehnsucht: »Eia, wärn wir da«, den Friedrich-Wilhelm Marquardt seiner Eschatologie voranstellt. Christinnen und Christen haben im christlich-jüdischen Dialog immer wieder gelernt, die Hoffnung groß zu machen und nicht alles schon im ›irgendwie einigermaßen rund laufenden‹ religiösen Selbstbewusstsein erfüllt zu sehen, das bestenfalls im Hereinbrechen von Kontingenz ins Leben herausgefordert, durch die Maschinerie religiöser Sinnproduktion aber auch schnell wieder ›getröstet‹ wird.<sup>32</sup>

Rechtfertigung predigen – das heißt dann vor allem auch: hinzuweisen auf die Fragmentarität (Henning Luther), die uns hier auf Erden begleitet, und einzustimmen in die Verheißung des Kommenden. In seinen Überlegungen zu Gen 15 in diesem Heft entdeckt Frank Crüsemann, dass »biblisch Glauben heißt: sich gegenüber Gottes Verheißungen so zu verhalten, als wenn das Zugesagte bereits eingetroffen wäre.« Hier liegt der Grund, warum eschatologisch zu denken niemals verwechselt werden darf mit einer ›Vertröstung‹ auf das, was vielleicht irgendwann einmal kommt. Eschatologie ist vielmehr die Basis einer evangelischen Halacha, einer Weg-Lehre, die einweist in konkrete Schritte, die im Glauben gegangen werden können.<sup>33</sup>

Was ich hier aufgeführt habe und wohin diese »Wegweiser« führen, ist bestimmt nicht neu. Landauf landab predigen Menschen so – Gott sei Dank! Vollständig ist diese Liste mit fünf Aspekten ganz sicher auch nicht. Vielleicht ist sie dennoch eine Lesehilfe für die nun folgenden Texte, die biblische Worte im Kontext von Gottes Gerechtigkeit aufnehmen und auslegen – und ein Beitrag dazu, dass es schwerer wird zu sagen, dass die Erkenntnisse und Einsichten aus dem christlich-jüdischen Gespräch, die neu hineinführen in die spannende Welt der zwei-einen Bibel aus Altem und Neuem Testament, doch ›da draußen niemanden mehr interessieren‹ würden.

---

<sup>32</sup> Vgl. zur Problematik dieses Trost-Verständnisses vor allem die Beiträge von Henning Luther (bes. ders., Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PrTh 33 [1998], 163–176).

<sup>33</sup> So Friedrich-Wilhelm Marquardts Einsicht in die Verbindung von Eschatologie und Ethik; vgl. dazu auch Josef Wohlmuth, Traktat über die Sprache im Bereich des »Jüdischen« und »Christlichen«, in: ders., Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2002, 19–122, 83.