



Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg

16

Rainer Rausch · Winfrid Krause
Jonathan Michael Hirschberger · Frank Otfried July

Gerechtigkeit Gottes

Biblische Fundierung in Zeiten der Krise



Gerechtigkeit Gottes Biblische Fundierung in Zeiten der Krise

Dokumentationen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg

Herausgegeben von
Rainer Rausch, Winfrid Krause,
Jonathan Michael Hirschberger, Frank Otfried July

Band 16

Rainer Rausch, Winfrid Krause,
Jonathan Michael Hirschberger, Frank Otfried July
(Hrsg.)

Gerechtigkeit Gottes
Biblische Fundierung in Zeiten der Krise

Dokumentation der Tagung der Luther-Akademie 2023

Ros Dok

Rostocker Dokumentenserver

https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004588

Printausgabe: docupoint GmbH
ISBN 978-3-86912-194-9

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Cover: Sven M. Hein.

Coverbild: Stuttgarter Psalter
Bildquelle: Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. bibl. 2° 23, 17v
(mit freundlicher Erlaubnis der Württembergischen Landesbibliothek)

Online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Rostock
https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004588

Zugleich veröffentlicht als Printausgabe: ISBN 978-3-86912-194-9

Druck und Bindung: docupoint GmbH
Otto von Guericke-Allee 14
39179 Barleben

Printet in Germany

»Aber weil Gott wahr und einer, auch der menschlichen Vernunft ganz unbegreiflich und unnahbar ist, ist es gleich, ja notwendig, daß auch seine Gerechtigkeit unbegreiflich ist.«

Martin Luther, De servo arbitrio (WA 18,784,11)

Vorwort

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes bewegt gerade in Krisenzeiten viele Menschen. Die Tagung der Luther-Akademie vom 27. bis 29. September 2023 im Haus der Kirche in Güstrow behandelte diese Fragestellung daher ausführlich; nicht nur in diversen Fachvorträgen, sondern – wie es in der Luther-Akademie üblich ist – auch in Lesezirkeln, Andacht und Predigt.

Zur Eröffnung der Tagung gedachten der Präsident der Akademie, Altbischof Dr. Frank Otfried July, und Pröpstin em. Dr. Monika Schwinge des am 14. September 2023 im Alter von 83 Jahren verstorbenen ehemaligen Präsidenten, Bischof em. Dr. Dr. h.c. Christian Knuth, seiner Entschlossenheit auch in Krisenzeiten und seines Herzensanliegens, dass lutherische Identität das kirchliche Handeln prägen möge. In den in diesem Buch abgedruckten Nachrufen wird des Wirkens unseres ehemaligen Präsidenten gedacht. »Denn wenn du mit deinem Munde bekenntest, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet.« (Röm 10,9) Dieser für unseren ehemaligen Präsidenten wichtige und sein Leben prägende neutestamentliche Zuspruch aus dem Römerbrief vermittelt Zuversicht des Glaubens angesichts des Todes. Seine tief von lutherischer Theologie geprägte Frömmigkeit und sein wissenschaftliches Engagement zugunsten dieser lutherischen Theologie war und ist prägend für die Luther-Akademie. Seine Glaubensgewissheit kommt auch im nachfolgenden Luther-Zitat zum Ausdruck: »Wenn uns Gott einen feinen Glauben gegeben hat und wir daher gehen in starker Zuversicht, durch Christus einen gnädigen Gott zu haben, da sind wir im Paradies.« (WA 17/II,16)

Die biblische Fundierung von Gottes Gerechtigkeit in Zeiten der Krise – das war das Thema dieser Tagung. Angesichts so vieler Übel, so vieler Ungerechtigkeiten, so vieler Widersprüche, unter denen Menschen leiden und die sie selbst hervorbringen, fragen viele Menschen, ob und wie dennoch von Gottes Gerechtigkeit geredet werden kann. »Gott schafft Recht und Gerechtigkeit« – so heißt es im Alten Testament (Psalm 103,6). Aber wie verhält sich

seine Gerechtigkeit zu unseren menschlichen Bemühungen um Gerechtigkeit, zu unserem Leiden unter ungerechten Verhältnissen? Ist Gottes Gerechtigkeit überhaupt wahrnehmbar? Wie ist sie heute zu verstehen und zu verantworten? Diese Fragestellungen wurden in verschiedenen Vorträgen und Diskussionsrunden behandelt, um Antworten zu geben im Hinblick auf Gottes Gerechtigkeit – in biblischer Fundierung und in Zeiten der Krise. Dieses Vorwort übernimmt teilweise die Abstracts, die die Referenten zur Verfügung gestellt haben.

In seinem Fachvortrag untersucht JESPER HØGENHAVEN (Kopenhagen) die Rede von Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament, insbesondere in den Psalmen. Das Thema *Gottes Gerechtigkeit* im Alten Testament ist in der Bibelforschung sehr verschieden beurteilt worden: Man hat den Begriff von Seiten des forensischen Aspekts her zu verstehen versucht, und die alttestamentlichen Aussagen über Gottes Gerechtigkeit als aus einem juristischen Rechtsgedanken abgeleitet begreifen wollen. Andererseits hat man das dynamische Element des Gerechtigkeitsbegriffs betont und darauf hingewiesen, dass Gottes Gerechtigkeit nicht primär die Übereinstimmung mit einer an sich unabhängigen Norm ausdrücke; vielmehr sei damit vor allem die heils- oder friedensschaffende Macht Gottes bezeichnet. In den Psalmen wird von Gottes Gerechtigkeit niemals *in abstracto* geredet. Erfahrungen der Ungerechtigkeit aus menschlicher Sicht und Not bewirken den Wunsch nach Gottes rettendem Eingreifen sowie den Appell an die Gerechtigkeit Gottes. JESPER HØGENHAVEN bezieht sich dabei auch auf die literarische Theorie der 4E-Kognition, die Aussagen über Gottes Gerechtigkeit im engen Zusammenhang mit den einverlebten Erfahrungen des Lebens und der Welt versteht.

Was Gerechtigkeit ist und wie sie entsteht – das war bereits zwischen Paulus und seinen Zeitgenossen umstritten. Hierauf weist MARTIN BAUSPIESS (Tübingen) in seinem Vortrag einleitend hin. Besonders intensiv setzt sich Paulus mit dieser Frage im Brief an die Christengemeinde in Rom auseinander. In Röm 3,5 und Röm 9,14 stellt er die Frage, ob Gott gerecht sei. Beide Bibelstellen behandeln die Frage nach der Zukunft Israels. Für den geborenen Juden Paulus bricht an ihr die Frage nach Gottes Gerechtigkeit noch

einmal grundsätzlich auf. Daher ist seine Antwort nicht nur für Israel relevant. Paulus lässt hier in grundsätzlicher Weise erkennen, wie sich von Gottes Gerechtigkeit sprechen lässt. Deutlich wird dabei, dass Gottes Gerechtigkeit keine verifizierbare Realität ist, sondern eine Wirklichkeit, die nur im Glauben präsent und die auf ihre eschatologische Erfüllung hin ausgerichtet ist. Gottes Treue zu den Menschen besteht trotz deren Untreue weiter. Für den Apostel ist das Kreuz Jesu Christi die entscheidende Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Menschen.

»Wo ist Gott in all dem, was wir gegenwärtig erleben?« Gottes rettende Gegenwart in einer scheinbar gottlosen Welt thematisiert GREGOR ETZELMÜLLER (Osnabrück). Anlässlich der Coronapandemie und dem Schweigen der Kirchen dazu haben Theologen den Kirchen vorgeworfen, sich dieser Frage im Kontext der Pandemie verweigert zu haben. Sie gewannen den Eindruck, die Kirchen hätten sich »heimlich in das Schneckenhaus eines ekklesialen Deismus zurückgezogen, der Gott nach Art eines Mechanikers vorstellt, der die Welt zwar wie eine Uhr in Gang setzt, sich dann aber für immer zurückzieht.« Der Vortrag zeichnet zunächst nach, dass die wissenschaftliche Theologie der letzten Jahrzehnte durchaus zur Krise der kirchlichen Rede von Gott beigetragen hat. Wir haben Theologien kultiviert, die Gott vom Weltverlauf abstrahieren, indem sie ihn entweder an das Erbe der abendländischen Kultur oder an den Horizont des Ganzen binden. Ausgehend von der Praxis des Fürbittengebetes fragt der Vortrag, wie wir auf der gedanklichen Höhe unserer Zeit und biblisch verantwortet von einer lebendigen Gegenwart Gottes reden können, die in dieser Welt realiter einen Unterschied macht. Die Ausarbeitung schließt, indem die dreifache Gestalt der Gegenwart Gottes im Geist des auferstandenen Christus aufgezeigt wird.

ALEXANDER DIETZ (Rostock) fragt »Wie von der Gerechtigkeit Gottes reden?« und beantwortet diese Frage anhand praktisch-theologischer Überlegungen zur Predigt in Krisensituationen. Jede Predigt anlässlich von Katastrophen ist sensibel zu gestalten. Als Beispiele für religiöse Reden in riskanten Liturgien dienen die Predigt des damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm anlässlich der Flutkatastrophe im Ahrtal 2021 und die

Predigt der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen Annette Kurschuss vom 17. April 2015 nach dem German-Wings-Flugzeugabsturz am 24. März 2015. Er zeichnet ihre rhetorischen Verfahren und Begründungsfiguren nach und stellt heraus, dass sie immer vor dem Horizont eines impliziten Begriffs der Gerechtigkeit den Glauben plausibilisieren möchten. Vor dem Hintergrund der prekären Geltung des Glaubens entfaltet ALEXANDER DIETZ anschließend rhetorische Konturen als Praktiken seiner Plausibilisierung und Geltungslegitimierung. Dazu zählen Praktiken des Verstehens als ein Sinn für das Tragische des Menschlichen, Praktiken des Argumentierens als Geben von Gründen, die für den Glauben trotz seiner prekären Geltung sprechen, Praktiken des affektiven Bewegens durch anschauliche Präsenz und Praktiken des Aneignens, die die Selbstständigkeit des Glaubens berücksichtigen.

GESCHE LINDE (Tübingen) vertritt die These, dass Luther den von ihm rückblickend geschilderten Durchbruch im Blick auf den Begriff der Gerechtigkeit Gottes (einen Durchbruch, der offenbar in die zweiten Jahreshälfte 1518 zu datieren ist) mit dem neu gefundenen Begriff der *iustitia aliena*, der fremden Gerechtigkeit, in Verbindung bringt. Die rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes macht den Menschen nicht in der Weise gerecht, dass Gott die Seele zu einer gerechten Form bzw. ihrer Gerechtigkeit eingieße, indem er die einzelnen Seelenteile in ein ausgewogenes Gleichgewicht bringe, und so der Mensch imstande gesetzt werde, gerechte Handlungen zu vollbringen. Vielmehr macht die Gerechtigkeit Gottes dergestalt gerecht, dass der Sünder sich auf die Gerechtigkeit Christi als auf seine eigene Gerechtigkeit beziehen darf. Es handelt sich um einen Akt der Übereignung (von Christus aus gesehen) bzw. der Aneignung (vom Glaubenden aus gesehen), und zwar so, dass das Angeeignete einerseits freudig als das nun Eigene beansprucht werden darf, andererseits aber zugleich mit Dankbarkeit als das bleibend Fremde identifiziert wird. Diese Grundstruktur hat Folgen für Luthers gesamte Theologie. Die vielleicht interessanteste und zugleich riskanteste Wendung verleiht Luther dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus 1525: Für die Sphäre der Hoffnung, das *lumen gloriae*, gilt, dass Gottes Gerechtigkeit sich weder auf eine strafende Verteilungsgerechtigkeit noch auf eine geschenkte Glaubensgerechtigkeit reduzieren lässt. Gottes

gerechteste Gerechtigkeit reicht über beide hinaus; sie ist etwas Drittes, das selbst für den Glauben unterbestimmt bleiben muss und das sich erst eschatologisch erschließen wird. In der Figur des *lumen gloriae* liegt, so verstanden, die Warnung vor einer Totalisierung des Glaubens.

Dieser neue, weiterführende Forschungsergebnisse aufzeigende Vortrag wird zu einem späteren Zeitpunkt in der zweiten Auflage dieses Buches veröffentlicht.

Auf den Umschlagseiten ist ein Bild aus dem Stuttgarter Psalter abgedruckt, gemalt um das Jahr 820 von einem Mönch in der Nähe von Paris.

Das Bild auf der Rückseite zeigt den Gefangenen im Gefängnis, die Füße in einem Block, der Freiheit beraubt. Er fleht nach Hilfe, nach Gerechtigkeit, die linke Hand Richtung Himmel ausgestreckt. Da sieht er eine Hand vom Himmel herab. Diese Hand hält eine vollkommen austarierte Waage. Die Waage ist das Symbol für Recht und Gerechtigkeit. Die Augen des Gefangenen sind nicht nur auf die Waage gerichtet, sondern auch auf die Hand, die Gottes Gerechtigkeit verbürgt.

Der Gefangene gründet seine Zuversicht darauf, dass Gott lebt und sich in seiner Gerechtigkeit zu erkennen gibt. Er gibt sich als Erlöser zu erkennen. Auch wenn wir Gottes Gerechtigkeit nicht vollständig verstehen, dürfen wir auf Gott trauen, ihm vertrauen. Davon geben die Beiträge in diesem Buch Zeugnis.

Viel Erkenntnisgewinn bei der Lektüre der Beiträge wünschen

Rainer Rausch, Winfrid Krause,
Jonathan Michael Hirschberger und Frank Otfried July

Bad Kleinen, Buggingen, Tübingen und Windsbach
30. Dezember 2023

Abstract: God's Justice and Righteousness. Biblical Foundations in Times of Crisis

Tobias Jammerthal

In times of crisis, the question of God's righteousness and justice gains additional urgency: How do God's justice and righteousness compare to human justice and righteousness? What are we to make of them as we suffer from injustice and afflictions of such depressingly broad a variety? Are they detectable in our world at all? At their annual autumnal conference in September 2023, the Luther-Akademie Ratzeburg-Sondershausen in addressing these points assembled scholars for plenary papers, reading sessions, and for shared prayer and worship in Güstrow in Mecklenburg. The members of the academy also remembered their recently deceased former president, bishop emeritus Dr. Dr. h.c. Christian Knuth, who all his life was convinced of the unfaltering relevance of Lutheran identity for church and society.

The papers and discussions at Güstrow, in good Lutheran tradition, first looked at Scripture: Jesper Høgenhaven (Kopenhagen) presented results of recent Old Testament scholarship by pointing at the different ways of understanding God's justice and righteousness in the Psalter, stressing that there was no such thing as an abstract justice of God.

For Paul, God's righteousness was closely connected to the fate of His chosen people Israel, as Martin Bauspiess (Tübingen) pointed out. God's justice, he maintained, was, for Paul, chiefly a matter of faith rather than of empirical experience.

As a systematic theologian, Gregor Etzelmüller (Osnabrück) observed a reciprocal connection between a crisis of the church's witness of God's justice on the one, and tendencies in academic theology of recent to cultivate an image of God as something apart from this world and its quotidian life. Drawing onto the practice of the intercessory prayer, Etzelmüller explored possibilities of a witness of God's presence in this world as something which makes a difference.

In situations of crisis, Alexander Dietz (Rostock) as a scholar of homiletics pointed out, preaching meant finding sense in man's tragic experience rather than trying to explain away the experience of sorrow. Dietz compared examples of sermons addressing diverse situations of affliction, describing them as "religious speeches within venturous liturgies."

For more information on the work and ministry of the Luther-Akademie, see www.Luther-Akademie.de

Inhaltsübersicht

<i>Jesper Høgenhaven</i>	
Die Rede von Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament	21
<i>Martin Bauspieß</i>	
Überlegungen zur Gerechtigkeit Gottes bei Paulus	43
<i>Gregor Etzelmüller</i>	
Gottes rettende Gegenwart in einer scheinbar gottlosen Welt...	73
<i>Alexander Dietz</i>	
Wie von der Gerechtigkeit Gottes reden? Praktisch-theologische Überlegungen	101
<i>Monika Schwinge</i>	
Predigt zu Röm 8,31-39	143
<i>Frank Otfried July</i>	
Nachruf für unseren früheren Präsidenten Bischof em. Dr. Dr. h.c. Knuth	149
<i>Monika Schwinge</i>	
Persönliche Erinnerung an Dr. Dr. h.c. Hans Christian Knuth	153

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Inhaltsübersicht	15
Inhaltsverzeichnis	17
Kapitel 1: Die Rede von Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament, insbesondere in den Psalmen, aus der Perspektive des <i>Enactive Reading</i>	21
1 Einführung: Die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament	21
2 Die Embodied Cognition (4E)-Perspektive.	24
3 Enactive Reading	25
4 Gerechtigkeit und die hebräische Sprache	27
5 Gottes Gerechtigkeit in den Psalmen. Vorbemerkungen	28
6 Gottes Gerechtigkeit in Psalm 7	30
7 Gottes Gerechtigkeit in Psalm 71	33
8 Gerechtigkeit und Weltbild	39
9 Schlussbemerkungen: Die Stimme des Gebets und des Lobgesangs mitten in Not und Angst	40
Kapitel 2: »Ist Gott ungerecht?« (Röm 9,14) Überlegungen zur Gerechtigkeit Gottes bei Paulus	43
1 Gerechtigkeit als Thema der Gotteslehre	43
2 Gottes Gerechtigkeit als Thema des Römerbriefs . . .	47
2.1 Röm 3,5 und Röm 9,14	47
2.2 Gerechtigkeit als eine Eigenschaft Gottes . . .	50
3 Gottes Gerechtigkeit als Thema von Römer 9-11 . . .	55
3.1 Der erste Anlauf in Röm 6,9-11,10	60
3.2 Der zweite Anlauf in Röm 11,11-36	65
4 Der Sinn der Rede von Gottes Gerechtigkeit	68

Kapitel 3: Gottes rettende Gegenwart in einer scheinbar gottlosen Welt.
Gotteslehre im 21. Jahrhundert 73

1 Covid-19 und die gegenwärtige Theologie 74

2 Die Herausforderung der religiösen Praxis für die Theologie 78

3 Zur Denkmöglichkeit der Gegenwart Gottes im Zeitalter der Naturwissenschaften 80

4 Zwischenruf: Gottlose Zeiten 86

5 Auf Gottes Gegenwart aufmerksam machen – Bezug zum Markusevangelium 87

6 Die dreifache Gestalt der Gegenwart Gottes im Geist des auferstandenen Christus 90

Kapitel 4: Wie von der Gerechtigkeit Gottes reden?
Rhetorische Überlegungen in praktischer Absicht . 101

1 Krisenkommunikation 102

2 Fallbeispiele: Predigten in riskanten Liturgien 105

2.1 Begriffsverständnis ›riskante Liturgien‹ 105

2.2 Annette Kurschus: Trauerfeier zum Absturz der German Wings Maschine 106

2.3 Heinrich Bedford-Strohm: Trauerfeier zur Flutkatastrophe im Ahrtal 109

2.4 Ergebnis 111

3 Vertiefung: Die prekäre Geltung des Glaubens 112

3.1 Gerechtigkeit Gottes als Maß des Glaubens . . 113

3.2 Predigt als Praxis der Rechtfertigung des Glaubens 118

4 Rhetorische Konturen: Praktiken der Geltungslegitimierung des Glaubens 120

4.1 Verstehen: Sinn für die Tragik des Menschlichen 120

4.2 Argumentieren: Gründe für den Glauben . . . 124

4.3 Bewegen: Anschauliche Präsenz 129

4.4 Aneignen: Selbstständigkeit des Glaubens . . 132

5 Fazit 134

Kapitel 5: Predigt am 29. September 2023
zu Röm 8,31-39
»Weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine
andere Kreatur kann uns scheiden von der Liebe
Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.« . 143

Kapitel 6: Nachruf für unseren früheren Präsidenten
Bischof em.
Dr. Dr. h.c. Hans Christian Knuth 149

Kapitel 7: Persönliche Erinnerung an
Dr. Dr. h.c. Hans Christian Knuth 153

Autorenverzeichnis 155

Informationen über die Luther-Akademie 157

Kapitel 1

Die Rede von Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament, insbesondere in den Psalmen, aus der Perspektive des *Enactive Reading*

Jesper Høgenhaven

1 Einführung: Die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament

»Ist Gott gerecht?« Das ist nicht nur die Frage, die für diese Herbsttagung der Luther-Akademie 2023 als Thema gesetzt ist, sondern auch die Frage, welche die Psalmisten im Alten Testament niemals in Ruhe lässt.

Das Thema der Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament ist in der Bibelforschung sehr verschieden beurteilt worden. Mit einer gewissen Vereinfachung kann man sagen, dass sich zwei Hauptlinien ausgebildet haben: Einerseits hat man den Begriff aus forensischer Perspektive zu verstehen versucht, und die alttestamentlichen Aussagen über Gottes Gerechtigkeit von einem juristischen Rechtsgedanken her ableiten wollen. Andererseits hat man das dynamische Element des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs betont und auf die Untrennbarkeit von Gerechtigkeit, Segen und Heil hingewiesen. Forscher wie JOHANNES PEDERSEN haben mit überzeugenden exegetischen Argumenten gezeigt, dass sich die Aussagen über Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament nicht etwa auf die Formel einer retributiven oder distributiven Gerechtigkeit bringen lassen und dass Gerechtigkeit nicht primär

die Übereinstimmung mit einer an sich unabhängigen Norm ausdrückt, sondern eher die heils- oder friedensschaffende Macht Gottes bezeichnet.

Die Ableitung des Gerechtigkeitsbegriffs aus dem juristischen Denken vertrat entschieden GOTTFRIED QUELL, der 1935 in seinem Artikel im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* über das alttestamentliche Verständnis von Gerechtigkeit so schreiben konnte:

»Der Rechtsgedanke hat in Israel auf die Auffassung aller Gemeinschaftsverhältnisse so starken Einfluß geübt, daß auch das theologische Denken über die zwischen Gott und Mensch aufgerichtete Gemeinschaft entscheidend durch ihn bestimmt wurde.

Die stark ausgeprägte Liebe der Autoren des Alten Testaments für das juristische Denken in der Anwendung auf ethisches und religiöses Verhalten hat das Bild des vor dem Richter sein gutes Recht suchenden und sein angefochtenes gegen Böswillige und Falsche verteidigenden und im Prozessverfahren obsiegenden ›Gerechten‹ immer wieder vor ihrem inneren Auge entstehen lassen, wenn es galt, die Lebensunruhe und Not des frommen Menschen zu bannen durch das starke Motiv des Glaubens an die Unwandelbarkeit des Heilswillens des Bundesgottes.«¹

JOHANNES PEDERSEN definierte seinerseits Gerechtigkeit als die »Gesundheit der Seele«. In seinem Israel-Buch schrieb er 1920: »Gerechtigkeit ist die seelische Eigenschaft, kraft welcher der Friede erhalten wird; deshalb ist sie gleichzeitig der Kern des Friedens wie des Segens«.²

Man möchte der Aussage von HERMANN SPIECKERMANN zustimmen:

1 Quell, Gottfried (1935): »Der Rechtsgedanke im Alten Testamen«, in: Kittel, Gerhard (1935): ThWNT. Bd. II, Δ-H, S. 176-180.

2 Pedersen, Johannes (1920): Israel. Bd. 1-2. *Sjæleliv og Samfundsliv*, S. 262 [meine Übersetzung aus dem Dänischen].

»Das in der Forschungsgeschichte dokumentierte Gegenüber von juridischem Gerechtigkeitsverständnis und Auffassung der Gerechtigkeit Gottes als Gabe im Rahmen einer synthetischen Lebensauffassung reißt auseinander, was zusammengehört. Beide Komponenten sind im alttestamentlichen Gerechtigkeitsverständnis beteiligt, wobei der Gabecharakter eine theologisch konstitutive, der juristische Aspekt eine funktionale Bedeutung hat.«³

In den Psalmen wird von Gottes Gerechtigkeit niemals *in abstracto* geredet. Die Psalmisten begegnen uns als Menschen, die aus allerlei Not und Anfechtung – Krankheit, Armut, Ausschluss aus der Gemeinschaft – Gott anrufen und an seine Gerechtigkeit appellieren. Die Rede von Gottes Gerechtigkeit in den Psalmen scheint also in hohem Maße von einer Ratlosigkeit- und Verzweiflungserfahrung des Sprechenden motiviert zu sein. Der ständige Appell an Gottes Gerechtigkeit zielt vor allem darauf, Hoffnung auf und Zuversicht in das heilbringende Eingreifen oder ›Richten‹ Gottes zu fördern. Die enge Beziehung dieser Rede zum Ringen um Sinngebung und Richtung inmitten der Not ist der Ausgangspunkt dieser Ausarbeitung.

Die Not der alttestamentlichen Psalmisten wird in konkreten, körperlichen und emotionalen Ausdrücken dargestellt – als Bedrängnis durch Raubtiere oder Feinde oder als Verlorensein in den tiefsten Abgründen. Die von Gott erhoffte Rettung, die seine Gerechtigkeit manifestieren soll, wird ebenfalls als ein physisches, leibhaftes Herausbringen aus den engen, dunklen Situationen, oder z. B. als Ausreißen aus den Klauen der Löwen beschrieben. Die im Folgenden eingenommene Perspektive des *Enactive Reading* (einer literaturtheoretischen Perspektive, die sich auf die Theorie der *4E-Kognition* gründet) ist ein Versuch, dieser verkörperten Darstellungsweise der Texte gerecht zu werden und die potentiellen Wirkungen eines Textes auf Leser und Zuhörer, vor allem auf einer

3 *Spieckermann, Hermann* (2011): Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, S. 120.

emotionalen Ebene, wahrzunehmen.⁴ Mit dieser Perspektive als methodischer Zugang soll versucht werden, die Aussagen über Gottes Gerechtigkeit in ausgewählten Psalmentexten in ihrem engen Zusammenhang mit den verkörperten Lebens- und Welt-erfahrungen zu verstehen.

Diese Ausarbeitung ist folgendermaßen gegliedert: Vorausgeschickt wird eine kurze Einführung in die *Embodied Cognition*-Perspektive und das *Enactive Reading*. Sodann folgt, nach einigen allgemeinen Vorbemerkungen über Gottes Gerechtigkeit im Psalter, eine Analyse der Aussagen über göttliche Gerechtigkeit in den Psalmen 7 und 71. Abschließend wird kurz auf die Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Weltbild im Alten Testament eingegangen, um dann eine Konklusion zu erreichen.

2 Die Embodied Cognition (4E)-Perspektive.

Die *Embodied Cognition-Perspektive*, die dem Zugang des *Enactive Reading* theoretisch zugrunde liegt, ist als eine Weiterentwicklung der klassischen Kognitionswissenschaften entstanden, ist aber gleichzeitig von jenen in entscheidenden Punkten unterschieden. Kognition wurde lange als das Ergebnis einer im Gehirn oder im Zentralnervensystem stattfindenden Komputation von sensorischem Informationsinput verstanden, indem zwischen sensorischen und

4 Siehe Di Paolo, Ezequiel / Thompson, Evan (2014): »The Enactive Approach«, in: Shapiro, Lawrence E. (2014): *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, S. 68-78; Durt, Christoph / Fuchs, Thomas / Teves, Christian (Hg.) (2017): *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*; Medina, José (2013): »An Enactivist Approach to the Imagination: Embodied Enactments and ›Fictional Emotions‹.« (American Philosophical Quarterly 50/3), S. 317-335; Popova, Yanna B. (2014): »Narrativity and Enaction: The Social Nature of Literary Narrative Understanding.« (Frontiers in Psychology 5), Article 895, S. 1-14; Troscianko, Emily T. (2013): »Reading Imaginatively: The Imagination in Cognitive Science and Cognitive Literary Studies.« (Journal of Literary Semantics 42/2), S. 181-198; dies. »Reading Kafka Enactively.« (Paragraph 37/1), S. 15-31; Dies. (2014): *Kafka's Cognitive Realism* (Rhetoric and Stylistics 8). Für eine Anwendung der *Enactive Reading-Perspective* auf einen antiken Text siehe Kim Harkins, Angela (2023): *An Embodied Reading of the Shepherd of Hermas: The Book of Visions and its Role in Moral Formation*.

motorischen Prozessen des Körpers einerseits und mentalen Kognitionsprozessen andererseits scharf unterschieden wurde. Die eigentliche Kognition wurde primär als innere Bearbeitung von mentalen oder symbolischen Repräsentationen von äußeren Phänomenen aufgefasst. *Embodied Cognition* dagegen bricht mit diesem Dualismus. Er versteht Kognition als einen Zusammenhang von Prozessen, an denen der Körper als Ganzes beteiligt ist, und dessen Ziel, von einer evolutionären, biologischen Betrachtung her, immer das Überleben des Organismus in seinen wechselnden Umgebungen ist. Dabei wird vorausgesetzt, dass unsere Kognitionsfähigkeit sich entwickelt hat, gerade um unser Überleben unter veränderlichen und oft gefährlichen Umständen zu fördern. Kognition ist somit stets auf Handlung in einer gegebenen Umwelt bezogen und nicht primär darauf, exakte Repräsentation herzustellen.⁵ Während verschiedene theoretische Konzepte von *Embodied Cognition* vorliegen, kann die sogenannte 4E-Kognition als eine von vielen Forschern anerkannte Zusammenfassung der grundlegenden Gesichtspunkte betrachtet werden. Mit der Abkürzung 4E soll angedeutet werden, dass Kognition verstanden wird als *Embodied* ›(verkörpert)‹, *Embedded* ›(eingebettet)‹ in ihrer Umgebung), *Extended* ›(ausgedehnt)‹ in die Umwelt) und *Enactive* (auf Handlung, Aktion bezogen).

3 Enactive Reading

Enactive Reading ist keine einheitliche Methode, sondern wird verschieden definiert und verstanden. Im Mittelpunkt steht die Einwirkung von Erzählungen, die gelesen oder vorgetragen werden, auf die verkörperte Kognition der Empfänger. Vorausgesetzt wird dabei, dass der Leser oder Zuhörer eines Textes während der Wahrnehmung die Welt des Textes durch Simulation gewissermaßen »auführt« (*enactment*). Das hängt damit zusammen, dass Imagination und sensomotorisches System auf einer neuronalen Ebene eng verbunden sind. Ein gutes Beispiel dafür gibt die Literaturforscherin

5 Siehe Geertz, Armin W. (2010): »*Brain, Body, and Culture: A Biocultural Theory of Religion.*« (Theory in the Study of Religion 22), S. 304-321; ders. (2017): »*Religious Bodies, Minds, and Places. A Cognitive Science of Religion Perspective*«, in: Laura Carnevale (Hg.) (2017): *Spazi e Luoghi Sacri: Espressioni ed Esperienze di Vissuto Religioso*, S. 35-32.

EMILY TROSCIANKO, indem sie auf die Handlungsbezogenheit hinweist, die unsere Perzeption von Kategorien kennzeichnet:

»We have general motor actions for seeing beds and lying on them (that is, all beds have relatively similar sensorimotor affordances), but we have no motor actions for furniture in general that aren't motor actions for some basic-level object like a bed, and motor actions for double beds are different from the ›bed‹ actions in only minor ways«. ⁶

Anders ausgedrückt: Wir fassen die Kategorie »Bett« auf, indem wir die sensomotorische Bedeutung eines Bettes wahrnehmen und sozusagen körperlich nachzeichnen. Wenn wir in der Welt einer Erzählung, in die wir vertieft sind, einem Bett begegnen, entsteht in unserem Inneren kein abstraktes Bild davon, sondern wir simulieren die Interaktion unseres Leibes mit dem im Text genannten Gegenstand.

Im Grunde ist die *Enactive Reading*-Perspektive somit ein Versuch, den Prozess der Begegnung mit einem Text und der intuitiven Perzeption vom Erzählten zu beschreiben, der das Lesen oder Zuhören im Allgemeinen kennzeichnet. In einem Aufsatz von 2022 über den *Hirten des Hermas* hat ANGELA KIM HARKINS auf den Unterschied hingewiesen zwischen den Lesern, die Spezialisten sind, und den Lesern, die einem Text ohne Spezialwissen begegnen. ⁷ Die Spezialisten sind im Fall des *Hirten des Hermas* die modernen Forscher, deren Interesse gern an bestimmte Fragen geknüpft ist: Sie möchten z. B. wissen, was der Text über den Glauben und die Praxis der frühen christlichen Gemeinden sagt oder wie Familienstrukturen oder Geschlechterrollen im Text reflektiert werden. Dagegen sind die meisten Leser seit dem Altertum wahrscheinlich einfach in die Welt der Erzählung eingetaucht und haben sie und die körperlichen und emotionalen Erlebnisse des Protagonisten simulierend »aufgeführt«. Dabei werden die ›Lücken‹ in der Erzählung mithilfe der eigenen Erfahrungen des Lesers ausgefüllt. Bemerkenswert ist, wie HARKINS bemerkt, dass es oft gerade die Forscher waren, die den

6 Troszianko (Anm. 4): S. 15–31.

7 Vgl. Harkins, Angela Kim (2022): »Entering the Narrative World of Hermas's Visions«, in: Dies./Maier, Harry O. (Hg.) *Experiencing the Shepherd of Hermas*, S. 117–136.

Hirten des Hermas langweilig fanden, während das Buch im Altertum offensichtlich weit verbreitet und beliebt war.⁸

Enactive Reading hat Berührungspunkte mit anderen literaturtheoretischen Perspektiven wie dem *Reader Response*-Zugang, unterscheidet sich von diesem aber vor allem dadurch, dass *Reader Response* einen idealen, sozusagen abstrakten Leser (»*implied reader*«) voraussetzt. *Enactive Reading* dagegen versucht, den empirisch stattfindenden Leseprozess möglichst treu zu beschreiben. Vielleicht sollte unterstrichen werden, dass die *Enactive Reading*-Perspektive keineswegs andere Interpretationszugänge ersetzen soll und es zahlreiche Fragen gibt, die sich mit Hilfe von *Enactive Reading* nicht beantworten lassen. Diese Perspektive soll hier als ein zusätzliches Werkzeug vorgeschlagen werden – in der Hoffnung, damit mehr Nuancen der Texte offenlegen zu können.⁹

4 Gerechtigkeit und die hebräische Sprache

Die Aufmerksamkeit, die hier von der *Enactive Reading*-Perspektive her dem Phänomen der verkörperten Ausdrucksweise in alttestamentlichen Texten gewidmet wird, könnte an sich an frühere Versuche erinnern, eine besondere Eigenart der hebräischen Sprache oder der israelitischen Denkweise etwa darin zu sehen, dass sie eine Anschauung der Welt vertrete, die auf die verkörperte Existenz des Menschen bezogen sei, und damit nie abstrakt sondern immer konkret den Menschen als Ganzheit von Leib und Seele beschreibt, und die Begegnung des Menschen mit seiner Umwelt als leiblich auffasse. Diese Position wurde bekanntlich von THORLEIF BOMAN in seiner Behandlung des »hebräischen Denkens« vertreten, während JAMES BARR dieser Ansicht und insbesondere ihrer vermeintlichen linguistische Grundlage einer eingehenden Kritik unterworfen hat.¹⁰

Deshalb mag es vielleicht nützlich sein, ausdrücklich klarzustellen,

8 Vgl. a.a.O., S. 119-121.

9 Über den Unterschied zwischen *Enactive Reading* und *Reader Response*, siehe Troscianko (Anm. 4): S. 10-11.

10 Vgl. Boman, Thorleif (1952): *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*; Barr, James (1961): *The Semantics of Biblical Language*.

dass *Enactive Reading* einen Versuch darstellt, den Lese- oder Rezeptionsprozess auf einer grundsätzlichen, allgemein gültigen Ebene zu beschreiben. Voraussetzung ist also hier, dass Menschen, weil sie bio-kulturelle Wesen sind, überall und zu jeder Zeit geneigt sind, wenn sie gewissen Stimuli begegnen mit ähnlichen Reaktionen, vor allem im emotionalen Bereich, zu antworten. Damit soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, dass kulturelle und historische Verschiedenheiten eine sehr wichtige Rolle spielen, auch für das konkrete Erlebnis und die Auffassung des Empfängers einer Erzählung, die in einer gegebenen Situation gelesen oder vorgetragen wird.

Der *Embodied Cognition*-Zugang weist aber auf die fundamentale Ähnlichkeit über Zeiten und Kulturen in den Funktionen, auf denen die menschliche Kognition letzten Endes beruht. Das hängt mit der grundlegenden Stabilität der Strukturen des menschlichen Gehirns während der letzten 15.000 Jahre zusammen. Obwohl neuronale Verbindungen und Funktionen im Gehirn bis zu einem gewissen Grad auch von kulturellen Zuständen beeinflusst werden können, gibt es kognitive Eigenschaften, die grundsätzlich identisch bleiben – unabhängig von Sprachen und Kulturen. Die Betonung der verkörperten Erfahrung, deren Ausdrücke in Texten des Alten Testaments und der Versuch, ihre Wirkungen auf die Empfänger der Texte aufzuweisen, sind somit nicht mit der Behauptung einer besonderen verkörperten Denk- oder Ausdrucksweise dieser Literatur verbunden. Vielmehr sollen damit allgemeine Funktionen menschlicher Perzeption beschrieben werden, wie sie intuitiv auch in jedem Leseprozess vorhanden sind.

5 Gottes Gerechtigkeit in den Psalmen. Vorbemerkungen

Wenn die Psalmen von Gottes Gerechtigkeit reden, wird damit seine Fähigkeit und sein Wille zu schützen, zu segnen und gegen Feinde und Gewalttäter einzuschreiten, immer miteinbezogen, wie z. B. in Ps 9,5–10:¹¹

11 Bibeltexle werden nach der Lutherbibel (<https://www.die-bibel.de/bibeln/unsere-uebersetzungen/lutherbibel/>) zitiert.

- ⁵ Denn du führst mein Recht und meine Sache (כִּי עָשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי וְדִינִי)
du sitzt auf dem Thron, ein rechter Richter (שׁוֹפֵט צְדָקָה)
- ⁶ Du schiltst die Völker und vernichtest die Frevler;
ihren Namen vertilgst du auf immer und ewig.
- ⁷ Der Feind ist vernichtet, zertrümmert für immer,
die Städte hast du zerstört; jedes Gedenken an sie ist vergangen.
- ⁸ Der HERR aber thront ewiglich;
er hat seinen Thron bereitet zum Gericht (כִּנּוּן לְמִשְׁפָּט כְּסֵאוֹ)
- ⁹ er wird den Erdkreis richten mit Gerechtigkeit (וְהוּא יִשְׁפֹּט תְּהוֹמֵי כְּצִדְקָה)
und die Völker regieren, wie es recht ist.
- ¹⁰ Der HERR ist des Armen Schutz,
ein Schutz in Zeiten der Not.

Gottes Gerechtigkeit lässt sich von seiner Barmherzigkeit und Gnade nicht trennen, wie Ps 103,6-8 zeigt:

- ⁶ Der HERR schafft Gerechtigkeit und Recht (עָשָׂה צְדָקוֹת יְהוָה וּמִשְׁפָּטִים)
allen, die Unrecht leiden.
- ⁷ Er hat seine Wege Mose wissen lassen,
die Kinder Israel sein Tun.
- ⁸ Barmherzig und gnädig ist der HERR,
geduldig und von großer Güte.

Menschen sind in den Psalmen die Empfänger von Gottes Gerechtigkeit wie von seinem Segen. Ps 24,4–5 nennt Segen und Gerechtigkeit als parallele Güter:

- ⁴ Wer unschuldige Hände hat
und reinen Herzens ist,
wer nicht bedacht ist auf Lüge
und nicht schwört zum Trug:
- ⁵ der wird den Segen vom HERRN empfangen (יִשָּׂא בְרָכָה מֵאֵת יְהוָה)
und Gerechtigkeit von dem Gott seines Heils (וּצְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ).

Im Folgenden werde ich auf zwei Psalmentexte, die Psalmen 7 und 71, näher eingehen, die von Gottes Gerechtigkeit ausführlicher reden, um mit Hilfe der *Enactive Reading*-Perspektive die verkörperten und emotionalen Eindrücke und Bewegungen zu erläutern.

6 Gottes Gerechtigkeit in Psalm 7

- ¹ Ein Klagelied Davids, das er dem HERRN sang
wegen der Worte des Kusch, des Benjaminsers.
- ² Auf dich, HERR, mein Gott, traue ich!
Hilf mir von allen meinen Verfolgern und errette mich,
- ³ dass sie nicht wie Löwen mich packen
und zerreißen, weil kein Retter da ist.
- ⁴ HERR mein Gott, hab ich solches getan
und ist Unrecht an meinen Händen,
- ⁵ hab ich Böses vergolten denen, die friedlich mit mir lebten,
oder geschädigt, die mir ohne Ursache feind waren,
- ⁶ so verfolge mich der Feind und ergreife mich
und trete mein Leben zu Boden
und lege meine Ehre in den Staub. SELA.
- ⁷ Steh auf, HERR, in deinem Zorn,
erhebe dich wider den Grimm meiner Feinde!
Wache auf, mir zu helfen,
der du Gericht verordnet hast,
- ⁸ so werden die Völker sich um dich sammeln;
und über ihnen kehre zurück in die Höhe!
- ⁹ Der HERR wird richten die Völker.
Schaffe mir Recht, HERR, nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld!
- ¹⁰ Lass enden der Gottlosen Bosheit,
den Gerechten aber lass bestehen;
denn du, gerechter Gott,
prüfest Herzen und Nieren.
- ¹¹ Mein Schild ist bei Gott,
er, der den frommen Herzen hilft.
- ¹² Gott ist ein gerechter Richter
und ein Gott, der täglich strafen kann.
- ¹³ Kehrt einer nicht um und wetzt sein Schwert
und spannt seinen Bogen und zielt,
- ¹⁴ so hat er sich selber tödliche Waffen gerüstet
und feurige Pfeile bereitet.
- ¹⁵ Siehe, er hat Böses im Sinn,
mit Unheil ist er schwanger und wird Lüge gebären.
- ¹⁶ Er hat eine Grube gegraben und ausgehöhlt –
und ist in die Grube gefallen, die er gemacht hat.

- ¹⁷ Sein Unheil wird auf seinen Kopf kommen
und sein Frevel auf seinen Scheitel fallen.
- ¹⁸ Ich danke dem HERRN um seiner Gerechtigkeit willen
und will loben den Namen des HERRN, des Allerhöchsten.

Der Psalmist ruft Jahwe an und bittet um seine rettende Hilfe aus der akuten Bedrohung. Der Hinweis auf »alle meine Verfolger« (כָּל רֹדְפָי, Vers 2) deutet auf ein Erlebnis von Umringtsein hin, das dramatisch beschrieben wird: Die Verfolger sind gerade im Begriff, den Psalmisten einzuholen und leiblich zu überwältigen. Danach wird das Gefühl, nicht nur gefangen zu sein, sondern von einem wilden Raubtier zerrissen und in einem tödlichen Griff festgehalten zu werden, in einer kurzen, intensiven Szene dem Leser vor Augen gemalt: Die drohende Mehrheit von Verfolgern, die sich von allen Seiten nähern, konzentriert sich in der Gestalt des angreifenden Löwen, der das Leben des Psalmisten zerreißt und zerbricht (Vers 3). Die beiden Verben יִטָּרֵף und פָּרַק deuten die aggressive Zerstörung des Körpers lebendig an: Dem Auseinanderreißen des Fleisches folgt die Zermalmung der Knochen in einem Prozess, der für den Leser fast hörbar wird.

Der Ruf nach Rettung führt den Psalmisten nun aber in einen inneren Dialog hinein: Er behauptet seine Unschuld, indem er hypothetisch in Erwägung zieht, er möge seinem Gegner Unrecht getan haben (Verse 4-6). Diese Vorstellung wird auch in leiblichen Kategorien beschrieben: Der Psalmist erklärt, dass wenn er Unrecht an seinen Händen hätte (אִם־יְשׁוּעוּל בְּכַפָּי), und wenn er einem Menschen, der ihm friedlich entgegengetreten ist, Böses angetan oder seinen Gegner geschädigt habe, dann möge der Feind ihn verfolgen, einholen und töten. Das wird nun wieder in einem verkörperten Bild dargestellt: Der Feind ergreift die »Seele« (נַפְשִׁי) des Psalmisten; er tritt sein »Leben« zu Boden (וַיִּרְמֹס לְאַרְצֵי חַיִּי), und legt seine »Ehre« in den Staub (וַיִּכְבוֹדֵי לְעָפָר יִשְׁכֵּן). Seele, Leben und Ehre bezeichnen hier die Fähigkeit eines Menschen zu überleben, die Selbsterhaltung, deren Vernichtung als eine physische, körperliche Versetzung ins Niedrige, in den Staub, erlebt wird.

Psalm 7 fährt fort mit einem direkten Appell an Gott. Der Psalmist ruft ihn an, um ihn zum rettenden Eingreifen zu bewegen (Vers 7).

Die Sprache ist wieder auf physische Bewegung bezogen: Jahwe möge aufstehen (קִיּוּם), sich erheben (הִנָּשֵׂא) und aufwachen (וַעֲרֹךְ). Die Imperative stehen in ausdrücklichem Kontrast zur vorhergehenden Beschreibung der Erniedrigung des Psalmisten, dessen Leben in den Staub gelegt wurde. Von Gott wird die Bewegung vom Niedrigen in die Höhe erwartet und erhofft.

In der Höhe (לְמַרְוֵם) wird Gott dann als Richter der Völker vorgestellt. Der Psalmist wünscht von Gott, dass er zurückkehre (שׁוּבָה) in die Höhe, wo er über allen Völkern thront (Vers 8). Das Motiv einer göttlichen Rückkehr in seine erhabene himmlische Sphäre zeigt, dass hier aus einer Defiziterfahrung gesprochen wird. Die erfahrene Wirklichkeit des Psalmisten sieht eben nicht so aus, als sei Gott gegenwärtig und handlungsfähig an seiner rechten Stelle.

Vor diesem Hintergrund redet der Psalmist von dem gerechten Handeln Gottes. Zuerst verlangt er, selbst von Gott gerichtet zu werden, nach seiner Gerechtigkeit und Unschuld (בְּצַדִּיקִי וּבְקִיּוּמִי, Vers 9). Der Psalmist wünscht das Ende der Bosheit und die Aufrechterhaltung des Gerechten. Das leitet weiter zu einer Aussage über Gott als dem gerechten Gott (אֱלֹהִים צַדִּיק), welcher Herzen und Nieren prüft (Vers 10).

Der Psalm kehrt in seinem abschließenden Teil mehrmals zur Aussage zurück, Gott sei gerecht. Er wird ausdrücklich ein »gerechter Richter« (אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק) genannt (Vers 12), und im Schlussvers erklärt der Psalmist, er wolle Gott »um seiner Gerechtigkeit willen« danken (אֲוֹדָה יְהוָה בְּצַדִּיקוֹ, Vers 18). Die Behauptung, Gott sei ein gerechter Richter, wird fortgesetzt mit der Erklärung: »und ein Gott, der jeden Tag straft« oder »jeden Tag zürnt« (וַיֵּאֵל זַעַם בְּכָל-יוֹם).

Das Motiv des strafenden göttlichen Zorns wurde schon in dem Ruf des Psalmisten an Gott angeschlagen. Die strafende Empörung Gottes gegen Gewalttäter und Feinde ist mit seiner Gerechtigkeit eng verbunden. Der Psalmist sehnt sich danach, das mächtige Handeln Gottes in seinem Leben zu erfahren.

Womit kann die Perspektive des *Enactive Reading* zu einem tieferen Verstehen dieser Aussagen über Gottes Gerechtigkeit beitragen?

Die verdichteten, leibhaften Bilder – das Umringtsein von Gegnern, der Angriff durch ein blutdurstiges Raubtier, die gewaltsame Zerstörung des Leibes – sind vor allem dazu geeignet, emotionale Reaktionen zu wecken, und die Leser oder Empfänger in eine Art Simulation des beschriebenen Erlebnisses hineinzuziehen.

Dadurch wird der Empfänger oder Leser bewegt, sich nicht nur in die bedrohte Lage des Psalmisten hineinzusetzen, sondern durch emotionale Simulation, sich als ein ebenfalls bedrohtes, der Zerstörung und dem Tod ausgesetztes Individuum zu erfahren. Von diesem Ort aus muss dann auch die Frage nach Gottes Gerechtigkeit gestellt und vor allem erlebt werden. Es handelt sich also nicht um eine begriffliche Aufklärung, sondern um die dringende Notwendigkeit, Auflösung, Vernichtung und Tod zu vermeiden – oder, wenn das alles nicht zu vermeiden ist, trotzdem Sinn und Richtung wiederzufinden.

Der Ruf nach dem gerechten Eingreifen Gottes ist also grundlegend vom Erlebnis einer chaotischen, nicht abzuwehrenden Wirklichkeit motiviert. Von diesem Zusammenhang zeugt auch die wiederkehrende Betonung von Emotionen wie Furcht, Unruhe und Zorn, die im Text auf den Psalmisten, seine Gegner und Gott verteilt werden. Das Angstgefühl des Gott anrufenden Menschen lässt sich durch das kompakte Bild von Verfolgern und vom tobenden Raubtier aufs deutlichste vernehmen.

Der Zorn Gottes ist nicht etwa eine Gott an sich kennzeichnende Eigenschaft, sondern die Kehrseite einer gestörten Welt. Er ist gegen die Wut der Feinde (בְּעִבְרוֹת צוֹרְרֵי) gerichtet, spiegelt also gewissermaßen deren destruktives Handeln wider und ist damit Ausdruck einer Wirklichkeit, die sich nicht bewältigen lässt und das Überleben des Rufenden in Zweifel zieht.

7 Gottes Gerechtigkeit in Psalm 71

Die unauflösbare Verbindung zwischen Gottes Gerechtigkeit und seinem rettenden Eingreifen in die Lage des ihn anrufenden Men-

schen wird in einem anderen Psalmentext, Psalm 71, besonders deutlich zum Ausdruck gebracht.

- ¹ HERR, ich traue auf dich
lass mich nimmermehr zuschanden werden.
- ² Errette mich durch deine Gerechtigkeit und hilf mir heraus,
neige deine Ohren zu mir und hilf mir!
- ³ Sei mir ein starker Hort, dahin ich immer fliehen kann,
der du zugesagt hast, mir zu helfen;
denn du bist mein Fels und meine Burg.
- ⁴ Mein Gott, hilf mir aus der Hand des Gottlosen,
aus der Hand des Ungerechten und Tyrannen.
- ⁵ Denn du bist meine Zuversicht, HERR, mein Gott,
meine Hoffnung von meiner Jugend an.
- ⁶ Auf dich habe ich mich verlassen vom Mutterleib an;
du hast mich aus meiner Mutter Leibe gezogen.
Dich rühme ich immerdar.
- ⁷ Ich bin für viele wie ein Zeichen;
aber du bist meine starke Zuversicht.
- ⁸ Lass meinen Mund deines Ruhmes
und deines Preises voll sein täglich.
- ⁹ Verwirf mich nicht in meinem Alter,
verlass mich nicht, wenn ich schwach werde.
- ¹⁰ Denn meine Feinde reden über mich,
und die auf mich lauern, beraten sich miteinander
- ¹¹ und sprechen: Gott hat ihn verlassen;
jagt ihm nach und ergreift ihn, denn da ist kein Erretter!
- ¹² Gott, sei nicht ferne von mir;
mein Gott, eile, mir zu helfen!
- ¹³ Schämen sollen sich und umkommen,
die mir feind sind;
mit Schimpf und Schande sollen überschüttet werden,
die mein Unglück suchen.
- ¹⁴ Ich aber will immer harren
und mehren all deinen Ruhm.
- ¹⁵ Mein Mund soll verkündigen deine Gerechtigkeit,
täglich deine Wohltaten, die ich nicht zählen kann.
- ¹⁶ Ich gehe einher in der Kraft Gottes des HERRN;
ich preise deine Gerechtigkeit allein.

- ¹⁷ Gott, du hast mich von Jugend auf gelehrt,
und noch jetzt verkündige ich deine Wunder.
- ¹⁸ Auch verlass mich nicht, Gott, im Alter,
wenn ich grau werde,
bis ich deine Macht verkündige Kindeskindern
und deine Kraft allen, die noch kommen sollen.
- ¹⁹ Gott, deine Gerechtigkeit reicht bis zum Himmel;
der du große Dinge tust, Gott, wer ist dir gleich?
- ²⁰ Du lässest mich erfahren viel Angst und Not
und machst mich wieder lebendig
und holst mich wieder herauf
aus den Tiefen der Erde.
- ²¹ Du machst mich sehr groß
und tröstest mich wieder.
- ²² So will auch ich dir danken mit Saitenspiel
für deine Treue, mein Gott;
ich will dir zur Harfe lobsingeln,
du Heiliger Israels.
- ²³ Meine Lippen und meine Seele, die du erlöst hast,
sollen fröhlich sein und dir lobsingeln.
- ²⁴ Auch meine Zunge soll täglich reden
von deiner Gerechtigkeit;
denn zu Schmach und Schande werden,
die mein Unglück suchen.

Dieser Psalm ist durch ein ständiges Wechselspiel zwischen Aussagen über das Vertrauen des Psalmisten auf Gott einerseits und Aussagen über die Bedrohung seines Lebens andererseits gekennzeichnet. Die erste Zeile des Psalms klingt mit einer Erklärung vom festen Vertrauen des Psalmisten in Gott an (Vers 1). Unmittelbar danach fleht er Gott an, ihn durch seine Gerechtigkeit zu retten und zu befreien. Die Verben *וְהַצִּילֵנִי וְהַפְּלִטֵנִי* (Vers 2) weisen auf eine Bewegung hin, heraus aus dem engen Ort der Not und der Unterdrückung und hinein ins freie, offene Land. Wiederum wird die erhoffte Rettung als eine körperliche Versetzung in eine andere Lage gesehen.

Bemerkenswert ist die Anhäufung von Umschreibungen der Handlungsfähigkeit und des Handlungswillens Gottes im folgen-

den Satz, der Gott als Hort, Fels und Burg des Flehenden bezeichnet (Vers 3). Diesem eindringlichen Ruf folgt eine wiederholte Bitte um Gottes Hilfe gegen die Gewalttäter. Diese Bitte leitet dann in erneute Aussagen über Gott als Zuversicht und Hoffnung über (Verse 4–5).

Der Psalmist führt sein Vertrauensverhältnis zu Gott bis auf die Zeit vor seiner Geburt zurück und erklärt, Gott sei nicht allein seine Hoffnung und seine Zuversicht seit seiner Jugend; er, der Psalmist, habe sich auf Gott gestützt »vom Mutterleib an« (מִבֶּטֶן) und Gott habe ihn aus seiner Mutter Leib gezogen (בְּמִעַי אִמִּי אָתָּה גִּדַּדְתָּ, Vers 6). Während also angeblich eine immer bestehende Verbundenheit zwischen dem Psalmisten und Gott vorhanden ist, sieht sich der Psalmist aktuell in einen Gegensatz zu seinen Feinden gesetzt, der ihn ungeschützt als Gegenstand ihres Spottes stehen lässt. Seine Situation wird deutlich durch den Hinweis darauf, dass er »wie ein Zeichen« oder »wie eine Erscheinung« für Viele geworden ist (כְּמוֹפֵת הָיִיתִי לְרַבִּים, Vers 7).

Ganz allein, ganz auf Gottes Hilfe hingewiesen, steht der Psalmist den »Vielen« gegenüber, die ihn von außen her als ein sonderbares Phänomen anschauen. Was der Psalmist seinerseits dagegen stellt, ist seine ungebrochene Loyalität zu Gott, die sich in seinem Wunsch ausspricht, sein Mund möge von Gottes Lob und Preis gefüllt sein (Vers 8).

Der Mund, als Organ des Redens, wird gewissermaßen ins Zentrum gestellt, als ob der Redeakt selbst, die wiederholte Behauptung des Psalmisten, unter Gottes Schutz und Segen zu stehen, einen Weg aus seiner gegenwärtigen Bedrängnis bietet. Die folgenden Verse kreisen um die Bitte, Gott solle ihn in seinem Alter und seiner Schwachheit nicht verlassen und sich nicht fernhalten, sondern eilig zu seiner Hilfe kommen. Dem steht die Beschreibung der Feinde gegenüber, die höhnisch über den Psalmisten reden und eben erklären: »Gott hat ihn verlassen« (אֱלֹהִים עָזְבוּ). Deshalb wollen sie ihn verfolgen und ergreifen, denn keiner werde ihn retten (Verse 9–12).

Den rettenden Eingriff Gottes stellt sich der Psalmist nun als eine Beschämung seiner Gegner vor, die mit Schande überschüttet werden sollen (Vers 13). In der Zwischenzeit will der Psalmist »immer harren« und fortfahren mit seinem Gotteslob, was er bezeichnenderweise als eine Mehrung, eine fortgesetzte Anhäufung von Lob beschreibt: Er wird »noch mehr hinzufügen oben auf allen Ruhm Gottes« (עַל-כָּל-תְּהִלָּתְךָ, Vers 14). Vor diesem Hintergrund kehrt er ausdrücklich zum Thema der Gerechtigkeit Gottes zurück: Sein Mund soll die Gerechtigkeit Gottes erzählen oder kundtun (פִּי יִסְפֹּר צְדָקָתְךָ) und seine Rettung den ganzen Tag verkündigen (Vers 15). Diese Aussage wurde durch den früheren Hinweis des Psalmisten auf seinen Mund vorbereitet, den er mit Gotteslob gefüllt sehen möchte.

Dann aber geht der Psalmist weiter und beschreibt, wie er »eingeht« in die Großtaten Gottes (אָבוֹא בְּגִבּוֹרֹת אֲדֹנָי יְהוִה), also eine bewusste Bewegung seines ganzen Leibes unternimmt, einen Eingang, der an den Einzug in das Heiligtum erinnert (Vers 16). Zu dieser Thematik passt auch die folgende Aussage, dass der Psalmist Gottes Gerechtigkeit zur Erinnerung bringen will (צְדָקָתְךָ לְבִרְךָ), wie man im Heiligtum Gottes Namen zur Erinnerung bringt. Gerechtigkeit wird hier in engste Verbindung mit der Vorstellung von den mächtigen Taten Gottes gebracht. Diese Beziehung wird in den folgenden Versen noch deutlicher betont, wo der Psalmist von seiner »Belehrung« durch Gott in der Vorzeit redet und wiederum Jahwe bittet, ihn nicht in seinem hohen Alter zu verlassen, mit dem Zusatz, dass der Psalmist Gottes Macht und Kraft zum Handeln allen zukünftigen Geschlechtern kundtun werde (Verse 17–18).

Es folgt eine erneute Aussage über Gottes Gerechtigkeit, die bis in die Höhe reicht (וְצְדָקָתְךָ אֱלֹהִים עַד-מָרוֹם), (Vers 19). Wie sich diese erhabene göttliche Gerechtigkeit in der Welt manifestiert, wird in den nächsten Sätzen erläutert: Gott hat »Großes« (גְּדוֹלוֹת) getan.

Bemerkenswert ist nun die unmittelbare Applikation auf das Leben des Psalmisten (Verse 20–21): Gott hat ihm große und üble Bedrängnisse gezeigt (הִרְאִיתֵנִי צָרוֹת רַבּוֹת); er wird aber zurückkehren und ihn wieder lebendig machen oder am Leben erhalten (תְּחַיֶּינִי). Gott wird ihn wieder aus den Tiefen der Erde heraufführen (תִּשׁוּב).

(וּמִתְהַמּוֹת הָאָרֶץ תָּשׁוּב תַּעֲלֵנִי) er wird umkehren, um ihn zu trösten (וַחֲסֹב תִּנְחַמְנִי).

Der ganze Psalm klingt mit wiederholten Erklärungen aus, dass der Psalmist Gottes Lob singen werde (Verse 22–24): seine Zunge soll den ganzen Tag Gottes Gerechtigkeit laut machen (תְּהַגֵּה צְדָקָתְךָ) (גַּם-לְשׁוֹנִי כָּל-הַיּוֹם).

Psalm 71 ist vor allem durch ein ständiges Wechseln zwischen Erklärungen, welche die Loyalität des Psalmisten gegenüber Jahwe und seine Bereitschaft, ihn zu preisen, ausdrücken, und durch die wiederholten Hinweise auf sein Bedrohtsein durch die Feinde gekennzeichnet. In diesem Kontext müssen die immer wiederkehrenden Aussagen über Gottes Gerechtigkeit verstanden werden. Klar ist ohne weiteres, dass Gerechtigkeit (צְדָקָה) hier unauflösbar mit Gottes rettendem Eingreifen und seiner Macht zum heilsbringenden Handeln verflochten ist. Die *Enactive Reading*-Perspektive fügt diesem Bild einige wichtige Dimensionen hinzu: Zuerst ist zu bemerken, dass Gottes Gerechtigkeit immer Gegenstand des Sehns und Verlangens des Psalmisten ist und dass die erhoffte Gerechtigkeit in ein vertikales Orientierungsschema eingeordnet wird: Gottes Gerechtigkeit reicht nach oben oder in die Höhe, während der Psalmist sich nicht nur auf Erden, sondern in den Tiefen, den Abgründen der Erde befindet und bitten muss, daraus heraufgeholt zu werden.

Wichtig ist auch, dass Gerechtigkeit in diesem Sinne der Rettung aus tiefster Not eben nicht der erfahrenen Wirklichkeit des Psalmisten entspricht. Dass der Ruf nach Gerechtigkeit hier wie in Psalm 7 aus einem Erlebnis von Unruhe, Angst und Verlassenheit entspringt, zeigt sich mit größter Deutlichkeit, wenn wir den emotionalen Bewegungen im Psalmentext nachgehen. Die zugrundeliegende Unruhe spiegelt sich im Wechsel zwischen Ausdrücken von Zuversicht und Vertrauen und Aussagen über die drohenden, höhennenden Gegner, wie auch in der wiederkehrenden Anhäufung von Bestätigungen seiner engen Verbundenheit mit Gott.

8 Gerechtigkeit und Weltbild

Schließlich möchte ich auf die kosmischen Dimensionen von Gottes Gerechtigkeit, wie sie in den Psalmen beschrieben werden, und die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Weltbild eingehen, auch weil diese Beziehung ein bedeutsames Thema der alttestamentlichen Exegese und Theologie gewesen ist. HANS HEINRICH SCHMID legte mit seiner These von Gerechtigkeit als Weltordnung eine Gesamtkonzeption vor, welche in der Auffassung der Welt als einem geordneten Kosmos den Rahmen sowohl der allgemein altorientalischen wie der spezifisch israelitischen oder alttestamentlichen Denkweise sah.¹² Diesem Verständnis zufolge bedeutet Gerechtigkeit vor allem die Aufrechterhaltung oder die Wiederherstellung der umfassenden Weltordnung auf der kosmischen, politischen und der sozialen Ebene. Gerechtigkeit zielt immer auf die Einrichtung einer »heilen Welt«. Diese Perspektive hat viele Berührungspunkte mit der grundlegenden Auffassung von JOHANNES PEDERSEN, dass Gerechtigkeit die Harmonie oder das Gleichgewicht bezeichnet, sowohl im Leben des einzelnen Israeliten als auch im Gemeinschaftsleben des Bundes. SCHMID kam zu seiner Konklusion, indem er in erster Linie von den altorientalischen Quellen und vom Schöpfungsgedanken ausging, während PEDERSEN vor allem auf das alttestamentliche Material und dessen Verständnis der »primitiven« Denkweise baute; die Konvergenzlinien sind aber nicht zu übersehen.

Die *Enactive Reading*-Perspektive, mit welcher ich den verkörperten, emotionalen Wirkungen der Aussagen über Gottes Gerechtigkeit gerecht zu werden versucht habe, stellt die emotionalen Reaktionen des Menschen auf seine Begegnung mit der nicht zu bewältigenden Umwelt ins Zentrum. Dabei sollte aber keineswegs gelehnet werden, dass die Erlebnisse von Todesgefahr und Verlust aller Sinngebung und Hoffnung in einen weltbezogenen, kosmischen Rahmen eingebettet sind. Somit spiegelt sich auch die alttestamentliche Auffassung der Welt wieder als einerseits auf das

12 Vgl. Schmid, Hans Heinrich (1968): Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs im Alten Testament (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 40).

Leben der Menschen eingerichtet, andererseits aber weit über den Horizont der Menschen hinausreichend, in ihrer Schönheit wie in ihrer Gefährlichkeit.

9 Schlussbemerkungen: Die Stimme des Gebets und des Lobgesangs mitten in Not und Angst

Ich kehre zur einleitenden Frage zurück: »Ist Gott gerecht?« Die alttestamentlichen Psalmisten rufen Gott an, damit er seine Gerechtigkeit in ihrer Welt und in ihrem individuellen Leben manifestieren möge. Der Ruf entspringt der erfahrenen Not und dem Gefühl, bedroht, einsam und ratlos zu sein in einer Welt, die keine göttliche Gerechtigkeit zu kennen scheint.

Mitten in ihrer Not und Angst, angesichts einer nicht zu bewältigenden Wirklichkeit, die sogar feindlich und todesgefährlich erscheint, sehen die Psalmisten keinen anderen oder besseren Weg vorwärts, um Sinn und eine Richtung im Dunkeln zu finden, als die Stimme des Gebets und des Lobgesangs. Oder genauer gesagt: die Bitte, dass der Ruhm Gottes täglich meinen Mund füllen möchte.

Literatur

- ☞ *Barr, James* (1961): *The Semantics of Biblical Language*.
- ☞ *Boman, Thorleif* (1952): *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*.
- ☞ *Di Paolo, Ezequiel / Thompson, Evan* (2014): »The Enactive Approach«, in: *Shapiro, Lawrence E.* (2014): *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. S. 68-78.
- ☞ *Durt, Christoph / Fuchs, Thomas / Tewes, Christian* (Hg.) (2017): *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*.
- ☞ *Geertz, Armin W.* (2010): »*Brain, Body, and Culture: A Biocultural Theory of Religion*.« (Method and Theory in the Study of Religion 22), S. 304-321.
- ☞ *Geertz, Armin W.* (2017): »Religious Bodies, Minds, and Places. A Cognitive Science of Religion Perspective«, in: *Laura Carnevale* (Hg.), *Spazi e Luoghi Sacri: Espressioni ed Esperienze di Vissuto Religioso*, S. 35-32.
- ☞ *Harkins, Angela Kim* (2022): »Entering the Narrative World of Hermas's Visions«, in: *Dies./Maier, Harry O.* (Hg.) *Experiencing the Shepherd of Hermas*, S. 117–136.
- ☞ *Harkins, Angela Kim* (2023): *An Embodied Reading of the Shepherd of Hermas: The Book of Visions and its Role in Moral Formation*.
- ☞ *Medina, José* (2013): »An Enactivist Approach to the Imagination: Embodied Enactments and ›Fictional Emotions‹.« (*American Philosophical Quarterly* 50/3), S. 317-335.
- ☞ *Quell, Gottfried* (1935): »Der Rechtsgedanke im AT.«, in: *Kittel, Gerhard* (1935): *ThWNT*. Bd. II, Δ–H: S. 176-180.
- ☞ *Pedersen, Johannes* (1920): *Israel*. Bd. 1-2. *Sjæleliv og Samfundsliv*.
- ☞ *Popova, Yanna B.* (2014): »Narrativity and Enaction: The Social Nature of Literary Narrative Understanding.« *Frontiers in Psychology* 5, article 895, S. 1-14.

- 📖 *Schmid, Hans Heinrich* (1968): Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 40).
- 📖 *Spieckermann, Hermann* (2011): Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments.
- 📖 *Troscianko, Emily T.* (2013): »Reading Imaginatively: The Imagination in Cognitive Science and Cognitive Literary Studies.« (Journal of Literary Semantics 42/2), S. 181–198;
- 📖 *Troscianko, Emily T.* (2014): »Reading Kafka Enactively.« (Paragraph 37/1), S. 15-31.
- 📖 *Troscianko, Emily T.* (2014): Kafka's Cognitive Realism (Rhetoric and Stylistics 8).

Kapitel 2

»Ist Gott ungerecht?« (Röm 9,14) Überlegungen zur Gerechtigkeit Gottes bei Paulus

Martin Bauspieß

Inhaltsübersicht

1	Gerechtigkeit als Thema der Gotteslehre	43
2	Gottes Gerechtigkeit als Thema des Römerbriefs . . .	47
2.1	Röm 3,5 und Röm 9,14	47
2.2	Gerechtigkeit als eine Eigenschaft Gottes . . .	50
3	Gottes Gerechtigkeit als Thema von Römer 9-11 . . .	55
3.1	Der erste Anlauf in Röm 6,9-11,10	60
3.2	Der zweite Anlauf in Röm 11,11-36	65
4	Der Sinn der Rede von Gottes Gerechtigkeit	68

1 Gerechtigkeit als Thema der Gotteslehre

Über die Frage der Gerechtigkeit bei Paulus ist viel diskutiert worden, und dies nicht erst seitdem Martin Luther im Vorwort zur Ausgabe seiner lateinischen Schriften kurz vor seinem Tod von dem sogenannten ›Turmerlebnis‹ berichtete, in dem er den Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ in Röm 1,17 neu verstanden und von hier aus die Theologie des Paulus insgesamt neu gelesen habe.¹

¹ *Luther, Martin* (1545): Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften, in: *Aland, Kurt* (Hg.) (1991): *Die Werke Luthers in Auswahl*, Band 2: *Der Reformator*, S. 11–21. Luther beschreibt seinen ›Durchbruch‹ mit den Worten: »Da erbarmte sich Gott meiner. Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken, bis ich endlich den Zusammenhang der Worte [sc. von Röm 1,17] beachtete: ›Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (im Evangelium) offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben.« Da fing ich an, die

Was *Gerechtigkeit* ist und wie sie entsteht – das war vielmehr bereits zwischen Paulus und dem Judentum seiner Zeit umstritten. Aber auch im hellenistisch-römischen Kontext musste die Art und Weise, in der Paulus *Gerechtigkeit* bestimmt, merkwürdig wirken. *In welcher Weise* er sich damit vom Judentum seiner Zeit unterscheidet, ist seit mehreren Jahrzehnten Gegenstand intensiver Debatten, die im Zusammenhang mit der sogenannten *New Perspective on Paul* geführt wurden.² Ein Kritikpunkt, der dabei immer wieder begegnet, ist im Rahmen der Fragestellung dieser Tagung von besonderem Interesse: So wird an einer durch Luther und Rudolf Bultmann geprägten Paulus-Forschung kritisiert, dass sie eine anthropologische Engführung vorgenommen habe.³ An die Stelle der Frage

Gerechtigkeit Gottes als eine solche zu verstehen, durch welche der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich aus dem Glauben. Ich fing an zu begreifen, daß dies der Sinn sei: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ›Der Gerechte lebt aus dem Glauben.‹ Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren, und durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein. Da zeigte mir die Schrift ein völlig anderes Gesicht. Ich ging die Schrift durch, soweit ich sie im Gedächtnis hatte, und fand auch bei anderen Worten das gleiche, z. B.: ›Werk Gottes‹ bedeutet das Werk, welches Gott in uns wirkt; ›Kraft Gottes‹ – durch welche er uns kräftig macht; ›Weisheit Gottes‹ – durch welche er uns weise macht. [...]« A.a.O., S. 20. Zum Verhältnis zwischen Paulus und Luther siehe *Wolter, Michael* (2018): Rechtfertigung aus Glauben und die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief des Paulus und bei Martin Luther, in: Luther 89 (2018), S. 8-24; *Stolle, Volker* (2019): Sündig und gerecht bei Luther und Paulus. Interpret und Autor, in: *Barnbrock, Christoph / Neddens, Christian* (Hg.): Simul-Existenz. Spuren reformatorischer Anthropologie (LThG 1), S. 89–101.

- 2 Aus der Fülle der Literatur zum Thema seien genannt: *Bachmann, Michael* (2013): »The New Perspective on Paul« und »The New View of Paul«, in: *Horn, Friedrich Wilhelm* (Hg.), Paulus-Handbuch, S. 30–38; zu dieser Thematik kritisch: *Kammler, Hans-Christian* (2013): »New Perspective on Paul« – Thesen und Probleme, in: *Ders. / Rausch, Rainer* (Hg.): Paulus und Luther. Ein Widerspruch? Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg Band 10, S. 25–60. Siehe auch *Wright, Nicholas Thomas* (2010): Romans 9–11 and the »New Perspective«, in: *Wilk, Florian / Wagner, J. Ross* (Hg.): Between Gospel and Election (WUNT 257), S. 37–54: S. 40–42.
- 3 Vgl. *Schnelle, Udo* (2002): Gerechtigkeit in den Psalmen Salomos und bei Paulus, in: *Lichtenberger, Hermann / Oegema, Gerbern S.* (Hg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext, S. 365–375: S. 365. Siehe dazu etwa *Jantsch, Torsten* (2011): »Gott alles in allem« (1Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der

nach der *Gerechtigkeit Gottes* sei die Frage nach der *Gerechtigkeit des Menschen* getreten. Tatsächlich sind *beide Themen* in der biblischen Tradition unlöslich miteinander verbunden. Sie sind die »zwei Achsen«, die das Motiv auszeichnen.⁴ Im Hintergrund steht die Beobachtung, dass »Gerechtigkeit« im Alten Testament »immer eine konkrete Beziehung zwischen zwei Größen«⁵ meint und also ein »Verhältnisbegriff«⁶ ist. Das ist insbesondere im Blick auf den alttestamentlichen Begriff der *צדקה* hervorgehoben worden.⁷ Wo von *Gottes Gerechtigkeit* die Rede ist, da ist immer auch die Gerechtigkeit des *Menschen* tangiert. *Gerechtigkeit* meint dann aber nicht einfach die Übereinstimmung eines Verhaltens mit einer Norm, sondern ein heilsames *Verhältnis*, das zwischen Gott und Mensch hergestellt wird und das sich dann auch auf das Zusammenleben zwischen den Menschen auswirkt. Wenn Paulus von der *Gerechtigkeit* spricht, dann hat er damit die heilsame *Gottesgemeinschaft* im Blick, die für ihn das Ziel Gottes mit seiner Schöpfung ist. Das schließt nicht aus, dass der Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* auch Gottes *eigene Gerechtigkeit* bezeichnet, wie im Zuge der *New Perspective* besonders betont wurde.⁸

Auch bei der sogenannten ›Rechtfertigungslehre‹ des Paulus geht es »um nicht weniger als um Gott selbst und die Durchsetzung

korinthischen Korrespondenz, S. 2; Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann (2011): Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1), S. 8f.

4 Witte, Markus (2012): Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: Ders. (Hg.), *Gerechtigkeit, Themen der Theologie* 6, S. 37-37: S. 39: »Das Motiv der Gerechtigkeit hat im Alten Testament zwei Achsen: die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Menschen.«

5 Witte, Markus (Anm. 4): ebd.

6 So bereits Schrenk, Gottlob (1935): Art. *δικαιοσύνη*, THWNT 2, S. 194–214: S. 197; vgl. Kertelge, Karl (²1992): Art. *δικαιοσύνη*, EWNT I, S. 748–796: S. 786.

7 Dazu vor allem Koch, Klaus (⁶2004): Art. *צדקה*, THAT 2, S. 507–530: S. 515–519. Im Anschluss an Hermann Cremer hat KOCH den Begriff der »Gemeinschaftstreue« geprägt.

8 So erklärt Wright (Anm. 2), S. 40: »First, I take *δικαιοσύνη θεοῦ* to mean, always and everywhere in Paul, ›God's own righteousness‹, meaning by that ›righteousness‹ God's own ›justice‹ including his determination to be faithful to the covenant promises through which he would bring salvation to the world.«

seines universalen Heilswillens für alle Menschen«. ⁹ »Gerechtigkeit« lässt sich in diesem Sinn auch als eine »Eigenschaft« Gottes bezeichnen. ¹⁰ Im Zusammenhang mit der Neuentdeckung der »Gotteslehre« bei Paulus rückt so auch das Thema der »Gerechtigkeit« als ein Aspekt der Gotteslehre ins Zentrum. Auch in der Themenformulierung der Tagung wird gefragt, ob Gott »gerecht« sei. ¹¹ Dabei ist implizit ein bestimmtes Gottesbild vorausgesetzt, das eigens zu thematisieren wäre. Wie lässt sich nun verantwortlich von Gottes Gerechtigkeit reden? Und welchen Sinn hat die Rede von Gottes »Gerechtigkeit«?

Charakteristisch für Paulus ist, dass er seine Rede von Gott nicht im Sinne einer »Systematischen Theologie« entfaltet. Paulus redet von konkreten *Erfahrungen*, die er mit Gott gemacht hat, er kommt von der *Begegnung* mit Gott her. ¹² Aber er reflektiert diese Erfahrungen durchweg in der *Relecture* der Heiligen Schrift Israels. Insbesondere im Römerbrief zitiert Paulus fast durchgängig aus der Schrift, die er als »Zeuge des Evangeliums« liest. ¹³ In der Begegnung, von der Paulus herkommt, ist ihm aufgegangen, worin Gottes Gerechtigkeit besteht. Sie ist ihm aufgegangen als eine Wirklichkeit, von der aus er auch seine *eigene Situation vor Gott* neu begriffen hat. Von hier aus musste Paulus vor allem auch die Bedeutung der *Tora* neu bestimmen (siehe dazu unten). Die einmal gewonnene Grundeinsicht des Paulus hatte sich dann in konkreten Auseinandersetzungen zu bewähren. In der Verarbeitung einzelner Anfragen und in der Re-

9 Wolter, Michael (2011): Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, S. 393.

10 Wischmeyer, Oda (2016): Gerechtigkeit und Liebe. Das Verhältnis zweier theologischer Konzepte des Paulus im Römerbrief, in: Omerzu, Heike / Schmidt, Eckart David (Hg.): Paulus und Petrus. Geschichte - Theologie - Rezeption, S. 61-77: S. 66.

11 Feldmeier / Spieckermann (Anm. 3): S. 288 kritisieren bereits im Blick auf das alttestamentliche Verständnis von Gerechtigkeit eine »Einseitigkeit«, die in einem »Gegeneinander von juridischem Gerechtigkeitsverständnis und der Auffassung der Gerechtigkeit als Gottes Gabe im Rahmen einer synthetischen Lebensauffassung« sichtbar werde. Beides dürfe gerade nicht »auseinandergerissen« werden.

12 So mit Recht Jantsch (Anm. 3): S. 30.

13 So der treffende Titel der Untersuchung von Koch, Dietrich-Alex (1986): Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus.

aktion angesichts bestimmter Situationen entwickelt Paulus seine Theologie – und damit auch seine Rede von Gottes Gerechtigkeit. So wird das »Gottesverständnis« des Paulus erkennbar.¹⁴

2 Gottes Gerechtigkeit als Thema des Römerbriefs

Das griechische Wort δικαιοσύνη – »Gerechtigkeit« – lässt sich als ein »theologischer Leitbegriff« bei Paulus bezeichnen.¹⁵ Schon der wortstatistische Befund legt innerhalb des Neuen Testaments einen deutlichen Schwerpunkt zum Thema »Gerechtigkeit« in den Paulus-Briefen nahe: Von den gut 90 Belegen für das Nomen δικαιοσύνη begegnet das Wort rund 50-mal in den Paulus-Briefen.¹⁶ Von diesen finden sich wiederum über 30 Belege im Römerbrief.¹⁷

2.1 Röm 3,5 und Röm 9,14

Auch andere Begriffe, die mit dem Thema »Gerechtigkeit« im Zusammenhang stehen, finden sich bei Paulus häufig.¹⁸ An zwei Stellen aber wird die Frage, ob Gott gerecht sei, direkt gestellt: in Röm 3,5 und in Röm 9,14. In Röm 3,5 fragt Paulus: μή ἄδικος ὁ θεός – Ist Gott etwa ungerecht? Und in Röm 9,14 formuliert er: μή ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; – Gibt es etwa Ungerechtigkeit bei Gott? An beiden Stellen ist bereits durch die Einleitung (mit der Partikel μή)¹⁹ deutlich, dass es sich um eine rhetorische Frage handelt, die direkt

14 Von einem »Gottesverständnis« des Paulus spricht etwa auch *Jantsch* (Anm. 4) im Untertitel seines Buches.

15 So *Kertelge, Karl* (²1992): Art. δικαιοσύνη, EWNT I, S. 784–796: S. 785.

16 In der Literatur sind unterschiedliche Zahlenangaben zu finden. Einzelne Stellen – wie etwa Röm 10,3 – sind textkritisch umstritten. *Kertelge* (Anm. 16): S. 785 spricht von 91 Belegen für das Nomen δικαιοσύνη im Neuen Testament, 57 in den Paulusbriefen und 33 im Römerbrief. *Bormann, Lukas* (2012): Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament, in: *Witte, Markus* (Hg.): Gerechtigkeit (Themen der Theologie 6), S. 69–97: S. 73 spricht von 92 Belegen im Neuen Testament und 34 im Römerbrief.

17 Röm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 4,3.5.6.9.11.13.22; 5,17.21; 6,13.16.18.19.20; 8,10; 9,30.31; 10,3.4.6.10; 14,17.

18 Siehe dazu *Bormann* (Anm. 16): S. 73f.

19 *Blass, Friedrich / Debrunner, Albert*, bearbeitet von *Rehkopf, Friedrich* (¹⁷1990): Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 427.2.

mit »Nein« beantwortet wird.

Umgekehrt formuliert: Die Frage, ob Gott gerecht sei, beantwortet Paulus eindeutig mit »Ja«. Warum aber wirft Paulus die Frage überhaupt auf? Und wie versucht er sie zu klären?

Es ist auffällig, dass es im Zusammenhang der beiden genannten Stellen jeweils um die Frage geht, wie Paulus die Zukunft des Volkes *Israel* sieht. An der Israel-Frage bricht für Paulus das Problem der Gerechtigkeit Gottes noch einmal neu auf. Das klingt im Abschnitt Röm 3,1-8 zunächst an, bevor Paulus die Frage in Römer 9-11 vertieft. Schon das könnte überraschen. Denn Paulus hat in den ersten acht Kapiteln ja eigentlich bereits breit entfaltet, was Gottes Gerechtigkeit bedeutet. Am Ende von Römer 8 wird der Begriff der Gerechtigkeit ganz von der ›Liebe‹ her verstanden, »die in Christus Jesus ist, unserem Herrn«. ²⁰ Wenn die Menschen, an die Paulus schreibt, nichts mehr von dieser Liebe trennen kann (Röm 8,38f.), dann existieren sie bereits im Raum der Gerechtigkeit Gottes.

Warum aber setzt Paulus nach Römer 8 noch einmal neu ein? Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass zwischen der theologischen Gewissheit des Paulus und seiner gegenwärtigen Erfahrung eine Spannung entsteht, die darin ihren Grund hat, dass die Mehrheit Israels den Glauben an Jesus Christus nicht teilt. Spannungsvoll ist diese Tatsache, da sich Röm 1,16b zufolge die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes zuerst an *Israel* richtet. ²¹ Es ist der Gott *Israels*, der sich in seinem Heilshandeln in Jesus Christus als »gerecht« erweist (Röm 3,25f.). Wenn die Mehrheit Israels den Glauben an Jesus aber nicht teilt, dann ergibt sich eine Differenzenerfahrung, mit der Paulus umgehen muss. Die Frage nach Israel und die Integration

20 Wischmeyer (Anm. 10): S. 75 formuliert: »Die Liebe Gottes ist also das letzte Wort des Paulus zur Frage nach der neuen Gerechtigkeit.«

21 Dass bereits die ›Eingangsthese‹ des Römerbriefs den primären Israel-Bezug des Evangeliums unterstreicht, bemerkt Wilk, Florian (2010): Gottesgerechtigkeit - Gesetzeswerke - eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischer Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die ›New Perspective‹, ThLZ 135, S. 276-282: S. 276 mit Recht. Zur Begrifflichkeit siehe Heckel, Ulrich (2020): Heiden, Völker und Nationen. Paulinische Einsichten und heutige Perspektiven, ThBeitr 51, S. 407-423, S. 412.

der ›Heiden‹ in das Gottesvolk wurden seit KRISTER STENDAHL immer wieder als das ›eigentliche‹ Thema des Römerbriefs behauptet.²²

Die Kapitel Römer 9–11 erschienen so als der theologische Zielpunkt der Argumentation des Römerbriefs.²³ Stendahl bezeichnet die Kapitel Röm 1–8 dementsprechend als »Vorwort« (»preface«) zu Römer 9–11.²⁴ Für nicht wenige Ausleger unterscheidet sich die ›Old‹ von der ›New Perspective‹ gerade in der Frage, ob die paulinischen Aussagen zu Gerechtigkeit und Rechtfertigung als grundsätzliche theologische (und anthropologische) Sätze zu lesen sind, oder ob sie auf eine spezifische soziologische Fragestellung bezogen sind und gegen den Ausschluss der Völkerchristen aus

22 Stendahl, Krister (1976): Paul among Jews and Gentiles, in: *Ders.*, Paul among Jews and Gentiles and other essays, S. 1-77: S. 3: »We think that Paul spoke about justification by faith, using the Jewish-Gentile situation as an instance, as an example. But Paul was chiefly concerned about the relation between Jews and Gentiles - and in the development of this concern he used as one of his arguments the idea of justification by faith.« Dunn, James D.G. (1982, 2005): The New Perspective on Paul (Manson Memorial Lecture), in: *The New Perspective on Paul. Collected Essays (WUNT 185)*, S. 89-110: S. 110, Anm. 19 zitiert Stendahl mit den Worten: »A doctrine of faith was hammered out by Paul for the very specific and limited purpose of defending the rights of Gentile converts to be full and genuine heirs to the promises of God to Israel.«

23 Unter veränderten Vorzeichen hatte diese These bereits FERDINAND CHRISTIAN BAUR vertreten. Auf diese Tatsache macht ERNST KÄSEMANN in einer frühen Reaktion auf Stendahl aufmerksam: Käsemann, Ernst (1969): Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: *Ders.: Paulinische Perspektiven*, S. 108-139: S. 110. Die Bezeichnung einer ›new perspective‹ verwendet nicht erst DUNN, sondern bereits N. T. WRIGHT, und zwar in der Auseinandersetzung mit Käsemann, dessen Buchtitel er mit ›Perspectives on Paul‹ übersetzt. Indirekt könnte der Titel einer ›New Perspective on Paul‹ durch Käsemanns Buch angeregt sein (diesen Hinweis verdanke ich Benjamin Schließer). Siehe dazu Wright, Nicholas Thomas (1978): The Paul of History and the Apostle of Faith. The Tyndale New Testament Lecture 1978 (Tyndale Bulletin 29), S. 61-88.

24 Stendahl (Anm. 22), S. 29: »In that preface he does not deal with the question of how man is to be saved – be it by works of law or by something else. He is simply pointing out in a very intelligent and powerful theological fashion that the basis for a church of Jews and Gentiles has already been set forth in Scripture where the prime example is Abraham.«

dem Gottesvolk polemisieren.²⁵

Die Alternative zwischen ›Old‹ und ›New Perspective‹ erweist sich jedoch als unangemessen. Sie verkennt, dass sich die Situationsgebundenheit der paulinischen Theologie nicht gegen ihre Grundsätzlichkeit ausspielen lässt: Selbst wenn es Paulus *auch* um die Frage nach der Koexistenz von Juden und Nicht-Juden geht, so ergibt sich ihm diese Frage doch vor allem auf dem Hintergrund grundsätzlicher anthropologischer und soteriologischer Überzeugungen. So ist auch die Frage in Röm 9,14, ob es etwa Ungerechtigkeit bei Gott gebe, als eine *grundsätzliche Frage* zu lesen: Angesicht der Reserve Israels demgegenüber, was Paulus als Gottes Gerechtigkeit beschreibt, stößt der Apostel auf das Phänomen des menschlichen Unglaubens. Er stößt auf die Frage, weshalb Menschen Gottes Gerechtigkeit nicht wahrnehmen, und er fragt, ob dies nicht auf Gott selbst zurückfällt und ihn als ungerecht erweist.

2.2 Gerechtigkeit als eine Eigenschaft Gottes

Dass Paulus das Thema der Gerechtigkeit gerade im Römerbrief ausführlich entwickelt, hängt sicherlich damit zusammen, dass er hier an eine Gemeinde schreibt, die er nicht selbst gegründet und zur Zeit der Abfassung des Schreibens auch noch nicht persönlich besucht hat (Röm 1,13). Er verspricht sich von der Gemeinde Unterstützung, wenn er über Rom hinaus weiter nach Westen bis nach Spanien reisen will (Röm 15,24.28). Deshalb ist es Paulus von Anfang an wichtig, die Gemeinsamkeit mit der Christengemeinde in Rom herauszustellen. Nicht zufällig zitiert Paulus eingangs eine frühchristliche Tradition, mit der die Auferstehung Jesu als Erfüllung der in 2. Sam 7,12 gegebenen ›Nathan-Weissagung‹ verständlich gemacht wird (Röm 1,3f.).²⁶ Der ›Nachkomme‹, in

25 Wright (Anm. 2), S. 38 erklärt: »An antithesis has been set up between the ›old perspective‹ as a Pauline system of salvation from sin and death and the ›new perspective‹ as a system of social reorganisation, which is simply not true to most exponents of the NP«. Gleichwohl setzt Wright selbst diese Alternative durchweg voraus und verkennt die grundsätzliche Bedeutung der paulinischen ›Rechtfertigungslehre‹.

26 Siehe dazu Bauspieß, Martin (2023): Der gegenwärtige Gott. Die paulinische Rede von Gott im Horizont der Tradition (WMANT 178), S. 317-377.

dem Gott seine Königsherrschaft aufrichtet (2. Sam 7,12), ist kein mächtiger Herrscher, der sich mit militärischer Gewalt durchsetzt, sondern ein gekreuzigter Mensch, den die Christen als Gottes Gegenwart glauben. Die Königsherrschaft Gottes, auf die die Christen vertrauen, ist eine, die gegen ihre Erfahrungswirklichkeit steht. Das muss gerade in Rom besonders deutlich empfunden worden sein, wo das Kaisertum spätestens seit den Tagen des Augustus religiös stark aufgeladen worden war.²⁷ Demgegenüber glauben die Christen in Rom – genau wie Paulus – an eine paradoxe Königsherrschaft Gottes in dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Von diesem Gedanken ist auch das Motiv der Gerechtigkeit Gottes geprägt.

Für unser Thema interessant ist die Beobachtung, dass Paulus schon in der ›Eingangsthese‹, mit der er den Römerbrief eröffnet (Röm 1,16f.), das Thema der Gerechtigkeit Gottes benennt. Hier bezeichnet Paulus das Evangelium als »Gottes Kraft« (δύναμις θεοῦ, Röm 1,17, vgl. 1. Kor 1,18) und die δικαιοσύνη θεοῦ als den Inhalt des Evangeliums, der im Evangelium »offenbart« wird. Das Evangelium ist für Paulus Gottes eigenes Wort (vgl. 1. Thess 2,13) und als solches *wirksames* Wort. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes wirkt sich direkt auf die Menschen aus, die mit ihr konfrontiert werden: Sie werden gleichsam in ihr »Kraftfeld« hineingezogen und werden damit zu solchen, die im Raum der Gerechtigkeit existieren.²⁸ Eine solche Existenzweise bedeutet nach Paulus *Leben*.²⁹ »Gottes Gerechtigkeit« ist aber auch eine »Eigenschaft« Gottes,³⁰ nämlich sein Wille, den Menschen zum Leben zu führen. Dieser

27 Vgl. Schnelle, Udo (2019): Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert nach Christus, S. 18-20. Siehe dazu Dahlheim, Werner (2014): Augustus. Aufrührer – Herrscher – Heiland. Eine Biographie, S. 187f.

28 Ganz ähnlich beschreibt bereits GERHARD VON RAD den alttestamentlichen Begriff der כִּזְדִּיקָה als »ein Kraftfeld, in das Menschen einbezogen und dadurch zu besonderen Taten ermächtigt werden«. Rad, Gerhard von (1987): Theologie des Alten Testaments, Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, S. 388.

29 Das entfaltet Paulus im Abschnitt Röm 5–8, vgl. Röm 5,17.21; 6,13.18–23; 8,10.

30 »Für Paulus ist in der Tat Gerechtigkeit die Grundeigenschaft Gottes, aber – und dies ist entscheidend – in der Gestalt, die im Evangelium offenbart

Wille zeigt sich in seinem Handeln im Christusgeschehen.

Nachdem Paulus in seiner »Eingangsthese« (Röm 1,16f.) das Thema der δικαιοσύνη θεοῦ angesprochen hat, entfaltet er zunächst die Situation aller Menschen vor Gott (Röm 1,18-3,20).³¹ Sie gipfelt in der Feststellung, dass es »nicht einen« Menschen gibt, der »gerecht« (δικαιος) ist (Röm 3,10).³² Die Pointe der Ausführungen ist, dass Paulus die Funktion der Tora – des νόμος – neu bestimmt.³³ Sie hat nicht die Funktion, den Menschen in den Status der δικαιοσύνη zu versetzen oder in ihm zu erhalten (vgl. Gal 2,21b) und ihn damit zum Leben zu führen (vgl. Gal 3,21b).³⁴ Vielmehr bewirkt die Tora *Erkenntnis der Sünde* (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, Röm 3,20, vgl. 4,15; 5,13): Sie lässt den Menschen als einen solchen erkennbar werden, der von sich aus *nicht* »gerecht« ist und von sich aus *nicht* in der Gemeinschaft mit Gott steht, die als δικαιοσύνη bezeichnet werden kann. Diese Einsicht ergibt sich allerdings nicht einfach von selbst, und sie lässt sich auch nicht der Tora entnehmen. Sie ist vom *Evangelium* aus gewonnen.³⁵ Von ihm aus wird erkennbar, was die Tora bezeugt und wozu sie gegeben wurde.

worden ist und die von Paulus verkündet wird.« *Wischmeyer* (Anm. 11): S. 65.

- 31 Dass sich nicht nur der Abschnitt Röm 1,18-32, sondern auch der weitere Verlauf der Ausführungen gegen die ganze Menschheit richtet, arbeitet *Wischmeyer, Oda* (2006): Römer 2,1-24 als Teil der Gerichtsrede des Paulus gegen die Menschheit, NTS 52, S. 356-376 heraus.
- 32 Zum ›Schriftbezug‹ dieser Stelle siehe *Koch* (Anm. 13): S. 163-167.
- 33 Zur Funktion der Tora bei Paulus siehe *Rehfeld, Emmanuel L.* (2021): Vom Ernst der Sinai-Tora. Paulus im Dialog mit seinen jüdischen Geschwistern, in: *Hasselhoff, Görge K. / Maurer, Ernstpeter* (Hg.): *Tertius usus legis. Theologische Dimensionen von Gesetz* (Festschrift für Michael Basse), S. 27-50, S. 42-44. Wichtig ist die Einsicht, dass das griechische Wort ὁ νόμος unterschiedliche Bedeutungen hat. Nicht an allen Stellen ist damit die Tora gemeint, es kann auch ›die Schrift‹ insgesamt (so etwa in Röm 3,31) oder auch die ›Gesetzmäßigkeit‹ (etwa in Röm 8,2) gemeint sein.
- 34 An diesen beiden Stellen im Galaterbrief wird deutlich, dass die Tora diese Funktion nach der – von der Christus-Begegnung bei Damaskus aus gewonnenen – Sicht des Paulus nicht etwa verloren hat, sondern sie niemals hatte.
- 35 *Wischmeyer* (Anm. 10): S. 69 formuliert: »Folgt man dem Argumentationsgang von Röm 1–3, so wird sich [...] die These, Paulus treibe hier primär

Wie der Mensch vor Gott dasteht, das stellt Paulus in Röm 3,23f. zusammenfassend fest:

(V.23) πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ	Alle haben nämlich gesündigt und haben die Gottesherrlichkeit nicht, ³⁶
(V.24) δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	werden aber umsonst gerechtfertigt aufgrund seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christus Jesus (besteht).

Direkt im Anschluss an diesen Vers ist nun wieder – wie in Röm 1,17 – sowohl von der Gerechtigkeit Gottes als auch von der Rechtfertigung des Menschen die Rede (Röm 3,25f.):

(V.25) ὃν προσέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως	den hat Gott dargeboten als Sühnmal ³⁷ – durch den Glauben –
---	---

Toraauslegung nicht bestätigen. Vielmehr betreibt Paulus – übertragen gesprochen – Evangeliumsauslegung. Denn er setzt die Wirklichkeit und Wahrheit der schon genannten *propositio generalis*, die Gottes und der Menschen Gerechtigkeit nicht mehr vom Gesetz her bemisst, voraus.«

36 Von einem »Verlust« der »Gottesherrlichkeit«, mit der Paulus das unverlierbare Leben meint (vgl. 1.Kor 2,7; Röm 8,21), ist in Röm 3,23 nicht die Rede. Es wird lediglich festgestellt, dass der Mensch die *δόξα*, die ihm nach Ps 8,6 LXX zugesprochen ist, nicht hat. Der Genitiv *τοῦ θεοῦ* ist als *genitivus auctoris* zu bestimmen: Eine »Herrlichkeit«, die Gott schenkt. Die in den Kommentaren zuweilen zum Vergleich herangezogene Stelle ApkMos 20f. (etwa bei Zeller, Dieter (1985): Der Brief an die Römer, RNT, S. 85; Wilckens, Ulrich (2010): Der Brief an die Römer [Studienausgabe], EKK VI/1, S. 188) dürfte bereits unter dem Einfluss von Röm 3,23 formuliert worden sein (und ist nicht etwa dessen »Vorstufe«). Siehe dazu Bauspieß (Anm. 26): S. 173f. Bemerkenswert ist, dass in ApkMos 20,1f. die Begriffe *δικαιοσύνη* und *δόξα* parallel stehen. Es ist ebenso von einer Entkleidung von der *δικαιοσύνη* wie von der *δόξα* Adams die Rede.

37 Den viel diskutierten Begriff des *ἱλαστήριον* gebe ich hier mit »Sühnmal« wieder. Meines Erachtens spricht nach wie vor vieles dafür, dass Paulus hier auf die Deckplatte der Bundeslade verweist, der im Sühnekult eine besondere Bedeutung zukam (vgl. Ex 25; 17-22; Lev 16,13-15; in diesem Sinne Wilckens (Anm. 36): S. 193). Indem er Jesus Christus als »Deckplatte« bezeichnet, macht er deutlich, dass in ihm jene heilsame Begegnung mit Gott hergestellt wird, die im Sühnekult durch das Sprengen des Blutes des Opfertiers an die Deckplatte der Bundeslade hergestellt wird (siehe dazu Rehfeld,

ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
διὰ τὴν πάρεσιν
τῶν προγεγονότων
ἁμαρτημάτων
(V.26) ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν
τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ,
εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον
καὶ δικαιοῦντα
τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

*kraft seines Blutes
zum Erweis seiner Gerechtigkeit
aufgrund der Vergebung
der vorausgegangenen
Verfehlungen
in der (Zeit der) Geduld Gottes,
zum Erweis
seiner Gerechtigkeit
zum jetzigen Zeitpunkt
damit er gerecht sei
und den gerecht mache,
der aus dem Glauben an Jesus lebt.*

Indem Gott im Christusgeschehen an den Menschen handelt, erweist er seine eigene Gerechtigkeit (V. 25a; V. 26a). So wird in V. 26b festgestellt, dass Gott sich gerade darin als »gerecht« erweist, dass er den »gerecht macht«, d.h. in den Status der δικαιοσύνη versetzt hat, der aus dem Glauben an Jesus lebt.³⁸ Auch wenn Paulus nicht an der Darstellung der Gerechtigkeit Gottes »an sich« interessiert scheint, sondern sie stets in ihrer Auswirkung auf den Menschen bedenkt,³⁹ so erweist sich Gott im Handeln am Menschen doch auch *selbst* als *gerecht* in dem Sinne, dass er den Menschen zu dem Ziel führt, zu dem er ihn bestimmt hat.⁴⁰

Gott sieht über die Verfehlungen des Menschen, die ihn von Gott trennen, nicht einfach hinweg, sondern er *überwindet* sie, indem er in seinem Sohn Jesus Christus an die Stelle tritt, an welcher der von Gott getrennte Mensch stehen müsste: an das Kreuz. So erweist sich

Emmanuel L. (2022): Geordnete Verhältnisse. Anmerkungen zum paulinischen Verständnis der »Gottesgerechtigkeit« nach Römer 3,21–26, KuD 68, S. 183–207: S. 191–197).

38 Zeller, Dieter (Anm. 36): S. 87 erklärt: »Auf jeden Fall kann man dem resümierenden V. 26c entnehmen, daß bei »Gerechtigkeit Gottes« hier ein Genitiv des Subjekts vorliegt. Sie meinte eine Eigenschaft oder besser: eine Verhaltensweise Gottes.«

39 So Wischmeyer (Anm. 10): S. 70.

40 Emmanuel Rehfeld formuliert: »Nach Paulus entspricht Gottes »rechtfertigendes Handeln« seinem »gerechten« Wesen; sein Heilshandeln in Christus zugunsten der Sünder erweist Gott als den mit sich selbst Identischen.« Rehfeld (Anm. 37): S. 198.

am Kreuz sowohl seine Gnade als auch seine richterliche Gerechtigkeit.⁴¹ Dies geschieht allerdings gerade nicht im Sinne einer *iustitia distributiva*, wie sie im Anschluss an Platon und Aristoteles verstanden wurde.⁴² Denn Gott gibt dem Menschen nicht nach dem, was ihm zusteht, sondern er *macht* ihn *gerecht*, und dies nicht in einem ethischen, sondern in einem *soteriologischen Sinn*: Er macht ihn zu einem, der nicht mehr aus der Gemeinschaft mit Gott herausfällt. An genau dieser These entzündet sich die Frage, die Paulus in Röm 3,5 aufwirft.

3 Gottes Gerechtigkeit als Thema von Römer 9-11

Da Paulus in Römer 1,18-2,29 aufgezeigt hat, dass alle Menschen vor Gott gleich dastehen, stellt sich ihm die Frage, ob er damit den heilsgeschichtlichen Vorrang Israels aufgehoben hat. Den Gedanken eines solchen ›Vorranges‹ behält Paulus auch aus seiner christlichen Perspektive bei. Entscheidend ist, mit welcher *Begründung* der Apostel dies tut: In Röm 3,2 weist Paulus darauf hin, dass Israel »die Worte Gottes anvertraut worden« seien (ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ). Die Formulierung τὰ λόγια τοῦ θεοῦ kommt auch in der Septuaginta vor.⁴³ Damit ist nicht einfach die Heilige Schrift oder die Tora als Ganze gemeint, sondern die

41 Vgl. bereits Schrenk (Anm. 7): S. 206, der präzisiert, dass die Aussage in Röm 3,25f. über Gottes eigene Gerechtigkeit »nicht im Sinne ruhender Eigenschaft, sondern angesichts der Herausstellung der ἐνδειξις seines gerichtlichen Handelns gemacht« werde. Dass diese Aussage in der Wahrnehmung der Gegenwart Gottes im gekreuzigten Christus begründet liegt, betont Schrenk a.a.O., S. 207 mit Recht: »Paulus gewinnt angesichts der Heilstat im Kreuze die Glaubensgewißheit, daß hier für alle Zeit und in radikal durchgreifender Offenbarung: Gottes Recht und Gottes Gnade vereint sind.«

42 Rehfeld (Anm. 37): S. 198. Rehfeld weist auch darauf hin, dass sich der Gedanke der *iustitia distributiva* bereits bei Platon findet, und nicht erst bei Aristoteles, durch diesen aber ausformuliert wurde (a.a.O., S. 184). Bei Platon findet sich die Bestimmung der Tugend der Gerechtigkeit als »das Seinige tun und nicht vielerlei treiben« (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη) (Plat. Resp. IV 433a). »Das Gerechte« entspricht nach Platon dem »Natürlichen«, siehe dazu Bormann (Anm. 16): S. 70.

43 Wolter, Michael (2014): Der Brief an die Römer (EKK VI/1), S. 213. Vgl. Num 24,4; Dtn 33,9; Ps 11,7 LXX; Ps 17,31 LXX; Ps 106,11 LXX; Ps 118,11 LXX u.ö.; SapSal 16,11.

Verheißungen, Zusagen und Forderungen Gottes, Gottes Reden zu seinem erwählten Volk.⁴⁴ Für Paulus ist Gott nicht, wie in der platonischen Tradition, der letzte Grund – die αἰτία – allen Seins, auf die in einem spekulativen Rückschlussverfahren geschlossen werden kann.⁴⁵ Vielmehr ist Gott für ihn – der biblischen Tradition folgend – der Schöpfer der Welt, der *durch seine Anrede*, durch sein Wort in eine Beziehung zu seiner Schöpfung und zu seinen Geschöpfen tritt (Gen 1,3.6.9.11.14.20.24.26). Auch die in Röm 3,1-8 genannten »Eigenschaften« Gottes werden in diesem Sinne entfaltet. In drei knappen Argumentationsgängen, die jeweils mit einer Frage eingeleitet werden (Röm 3,3-4; 3,5-6; 3,7-8), thematisiert Paulus die Eigenschaften Gottes, die er mit den entsprechenden menschlichen Eigenschaften konfrontiert. Im Mittelpunkt steht auch hier die »Gerechtigkeit« Gottes (θεοῦ δικαιοσύνη, V. 5), die gerahmt wird von dem Hinweis auf Gottes »Treue« (ἡ πίστις τοῦ θεοῦ, V. 3), und auf seine »Wahrheit« (ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, V. 7). Die drei Begriffe stehen sich inhaltlich sehr nahe und bezeichnen fast das Gleiche. Mit seinen Fragen überführt Paulus die in 3,1f. aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis Gottes zu Israel *in das Gegenüber von Gott und Mensch*.⁴⁶

An Israel zeigt sich demnach etwas, das für Paulus grundsätzlich für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gilt: Seine Treue wird durch des Menschen »Untreue« nicht aufgehoben (V. 3f.), seine Gerechtigkeit nicht dadurch, dass er mit ihr auf die »Ungerechtigkeit« des Menschen reagiert (V. 5f.) und seine »Wahrheit« nicht dadurch, dass sie durch die »Verlogenheit« des Menschen (vgl. Röm 1,25) hervortritt (V. 7f.). MICHAEL WOLTER macht deutlich, dass Paulus hier gerade mit *Gottes Gottheit* argumentiert:

44 Ebd.: »Der Ausdruck verweist [...] auf das Geschehen *hinter* der Schrift: auf jegliches Reden Gottes, das die Erwählung Israels genauso umschließt wie die zu ihr gehörenden Rechtsforderungen (vgl. Dtn 33,9; Ps 118,11.103.148.158.162; Philo, Decal. 16).«

45 Siehe dazu *Bauspieß, Martin* (2021): Gott Gott sein lassen. Paulinische Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand und Hans-Georg Geyer, in: *Basse, Michael / Neddens, Christian* (Hg.): Anstoß des Kreuzes. Kreuzestheologische Aufbrüche im 20. und 21. Jahrhundert (LThG 3), S. 166-179: S. 174-178.

46 So sehr schön *Wolter* (Anm. 43): S. 215.

»Würde Gott auf die Untreue seines Volkes durch den Widerruf seiner Treue reagieren, wäre der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben, weil ›Treue‹ dann nicht mehr eine ›Eigenschaft‹ Gottes, sondern ein von menschlicher Treue abhängiges Verhalten wäre. Es ist darum gerade das Gott-Sein Gottes, das sicherstellt, dass Gott unbedingt an den Zusagen festhält, die er Israel gegeben hat.«⁴⁷

Gottes ›Gerechtigkeit‹ setzt sich gegen die ›Ungerechtigkeit‹ des Menschen durch. Von diesem Grundgedanken ist die paulinische *Rechtfertigungslehre* bestimmt. Deshalb kann Paulus davon sprechen, dass Gott den »Gottlosen rechtfertigt« (Röm 4,5), d. h. in den Status der ›Gerechtigkeit‹ versetzt.⁴⁸ Die ›Gerechtigkeit‹ des Menschen ist dabei, wie UDO SCHNELLE formuliert, kein »Tat-, sondern ein Seinsbegriff«.⁴⁹ »Rechtfertigung« ist ein *schöpferisches* Geschehen, das sich als ein Akt der Totenaufweckung und der Neuschöpfung begreifen lässt (Röm 4,17). In diesem Geschehen erweist Gott sich als Schöpfer. Auch sein Schöpfer-Sein wird demnach von seinem Handeln am Menschen aus entwickelt.

Wie Paulus bereits in Röm 3,5 den Gedanken der Ungerechtigkeit Gottes zurückgewiesen hat, so tut er dies noch einmal in Röm 9,14. Das primäre Thema von Römer 9-11 ist allerdings nicht – wie von der ›New Perspective‹ behauptet – die Integration der Nicht-Juden in das Gottesvolk. Tatsächlich stellt sich die Frage dieses Abschnitts genau umgekehrt dar: Da Paulus von der Grundüberzeugung ausgeht, dass Gott in Jesus Christus ›Gerechtigkeit‹ geschaffen und sich darin selbst als »gerecht« erwiesen hat, wird ihm die Tatsache, dass die Mehrheit seiner jüdischen Geschwister den Glauben an Jesus nicht teilen kann, zum Anlass für »große Trauer und unablässige Schmerzen in meinem Herzen« (Röm 9,2). Im Folgenden macht Paulus deutlich, dass der Glaube an Jesus Christus nicht etwa eine »Forderung« ist, die Menschen zu erbringen hätten, um an der Gottesgemeinschaft Anteil zu erlangen, sondern vielmehr

47 Wolter (Anm. 43): S. 215f.

48 Siehe dazu Hofius, Otfried (²1994): »Rechtfertigung des Gottlosen« als Thema biblischer Theologie, in: *Ders.*, Paulusstudien (WUNT 51), S. 121-147.

49 Schnelle (Anm. 4): S. 396.

die Art und Weise ist, in der dies geschieht. Der Glaube ist für ihn »der Modus des Heilsempfangs und der Heilsteilhabe«.⁵⁰ Die heilsame Gottesgemeinschaft wird – wie Paulus bereits in Röm 3,25f. gesagt hat – von Gott *im Christusgeschehen geschaffen*, und sie besteht deshalb in der Teilhabe an Christus. Deshalb ist der Glaube an Jesus Christus, der sich im Bekenntnis zu Jesus als dem κύριος ausspricht, das Kennzeichen dafür, dass Gottes Gerechtigkeit bei einem Menschen zum Ziel gekommen ist: »Denn wenn du mit deinem Munde bekennt: »κύριος ist Jesus!« und mit deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden.« (ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ, Röm 10,9). Das Bekenntnis zu Jesus als κύριος bedeutet, dass der Gekreuzigte und Auferstandene mit dem heiligen Gottesnamen angeredet wird (vgl. Phil 2,9-11). Eben dies musste der Pharisäer Paulus als Blasphemie ansehen und deshalb radikal bekämpfen.⁵¹ Darin ist der eigentliche Grund für seine Verfolgertätigkeit zu sehen, an die Paulus im Zusammenhang mit seiner Bekehrung vor Damaskus erinnert (1. Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6, vgl. 1. Tim 1,13). Die Position derer, um die Paulus in Römer 9-11 ringt, entspricht derjenigen, die er vor seiner Christus-Begegnung selbst hatte. Paulus weiß deshalb sehr genau, dass sie nicht einfach in einer menschlichen Willensentscheidung begründet ist, sondern ihren Grund in der Verslossenheit für Gottes Wirken in der Gegenwart hat. Die Menschen, die Gottes ›Gerechtigkeit‹ nicht wahrnehmen, stoßen sich an Jesus Christus, der ihnen zum ›Stein des Anstoßes‹ und zum ›Fels des Skandals‹ wird, wie Paulus in Röm 9,32f. mit einer Kombination aus Jes 8,14 und Jes 28,16 sagt.

50 So die treffende Formulierung bei Hofius, *Otfried* (21994): Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), S. 148-174: S. 172, vgl. *Ders.*, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11*, a.a.O., S. 175-202: S. 182.

51 Vgl. *Hurtado, Larry W.* (2003): *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, S. 96: »[I]t is reasonable to think that the basic christological views that he embraced and espouses in his epistles reflect the beliefs he had previously found objectionable and had opposed so vigorously.« Zum paulinischen Verständnis des Titels κύριος für Jesus siehe a.a.O., S. 108-118.

Paulus argumentiert hier sehr konsequent: Wenn sich Gottes Gerechtigkeit nur an seinem geschichtlichen Handeln⁵² erkennen lässt, dann können sich eben daran auch die Geister scheiden. Für Paulus ist jedenfalls klar, dass die Gerechtigkeit nicht in der Tora zu finden ist und dass es nicht der Sinn der Tora ist, Gerechtigkeit im Sinne der Gottesgemeinschaft zu vermitteln. Inwiefern diese Sicht auf die Tora innerhalb des Judentums seiner Zeit Konsens war, ist nicht entscheidend. Entscheidend ist, dass Paulus das Heilshandeln Gottes an Jesus Christus gebunden sieht. Hier liegt für ihn der ›Knackpunkt‹. Die paulinische ›Rechtfertigungslehre‹ ist eine Konsequenz seiner christologischen Grundeinsicht. Sie setzt keinesfalls das Bild eines ›werkgerechten‹ Judentums voraus. Auch die Aussage über die ›eigene Gerechtigkeit‹, die die Angehörigen des Gottesvolkes »aufzurichten suchen«, in Röm 10,3 ist nicht in diesem Sinn zu verstehen. Hier spricht Paulus im Römerbrief zum letzten Mal von »Gottes Gerechtigkeit«:

ἀγνοοῦντες γὰρ
τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην
καὶ τὴν ἰδίαν ὀ[δικαιοσύνην]
ζητοῦντες στῆσαι,
τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ
οὐχ ὑπετάγησαν.

*Denn sie verkennen
Gottes Gerechtigkeit
und streben danach,
die eigene (Gerechtigkeit) aufzurichten,
und haben sich der Gerechtigkeit Gottes
nicht untergeordnet.*

›Gottes Gerechtigkeit‹ (ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη) meint hier die Gerechtigkeit, die Gott in der Geschichte Jesu Christi geschaffen hat. In dieser Geschichte hat er ›das Gesetz‹, Paulus meint hier: die ›Verurteilung‹ (κατάκριμα), die die Tora über den Menschen ausspricht, beendet (vgl. Röm 8,1). Deshalb ist Christus (gemeint ist: Gottes Heilshandeln in dem Gekreuzigten) das Ende (nicht: das Ziel) des Gesetzes (Röm 10,4).⁵³ Gegenüber ›dieser‹ Gerechtigkeit erweist sich jede andere ›Gerechtigkeit‹ als eine »eigene«, nämlich

52 ›Geschichte‹ ist hier nicht im Sinne des englischen ›history‹, sondern vielmehr als ›story‹ gemeint: Gottes Geschichte mit den Menschen, wie sie in der biblischen Tradition erzählt wird.

53 So mit Recht Zeller (Anm. 36): S. 185. Siehe dazu ausführlich Hofius, Otfried (2008): Zu Römer 10,4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός, in: Ders. (Hg.): Exegetische Studien (WUNT 223), S. 95–101. Anders etwa Wolter, Michael (2019): Der Brief an die Römer (EKK VI/2), S. 95. A.a.O., S. 111 erklärt Wolter dann allerdings, dass Christus ›auch das Ende des Gesetzes‹ sei.

selbst gemachte Gerechtigkeit. DIETER ZELLER erklärt mit Recht, dass Paulus die ›eigene Gerechtigkeit‹ nicht in ›Selbstsucht‹ oder ähnlichem begründet sieht, sondern in der Weigerung, »sich in Christus Gerechtigkeit von Gott schenken zu lassen«.⁵⁴ Es ist eine Gerechtigkeit, die von Gottes Geschichte absieht. Darin liegt ihr Problem.

Von hier aus lässt sich nun die Gesamtargumentation, die Paulus in Römer 9-11 entwickelt, begreifen. Die bereits angesprochenen einleitenden Worte des Paulus in Röm 9,1-5 zeigen, wie sehr Paulus um die Problematik ringt. Man könnte auch formulieren: Paulus ringt in Römer 9-11 um Gottes Gerechtigkeit. Das zeigt sich auch darin, dass er zwei Anläufe nimmt, in der er die Frage behandelt. Im ersten Argumentationsgang seiner Ausführungen in Röm 9,6-11,10 nimmt Paulus eine Art Umdeutung des Israel-Begriffs vor, die etwa in Texten aus Qumran eine Parallele hat.⁵⁵ Er entwickelt die Vorstellung einer ›Rest-Gemeinde, in der die Verheißungen Gottes realisiert werden. Bei dieser ›Lösung‹ bleibt Paulus allerdings nicht stehen. Mit Röm 11,11 kehrt er vielmehr noch einmal zu dem vorfindlichen Israel zurück und kommt schließlich zu dem Ergebnis, dass »ganz Israel gerettet werden wird« (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, Röm 11,26). Das Ringen, das sich in diesen zwei Anläufen seiner Argumentation zeigt, lässt erkennen, wie Paulus von Gottes Gerechtigkeit denkt.

3.1 Der erste Anlauf in Röm 6,9-11,10

Wie in Röm 3,2 kommt Paulus in Röm 9,6 auf die Verheißungen zu sprechen, die Gott seinem Volk Israel gegeben hat. In Röm 9,6 stellt Paulus kategorisch fest, dass das »Wort Gottes« an Israel keineswegs hinfällig geworden sei. Mit dem ›Wort Gottes‹ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) ist an dieser Stelle nicht – wie sonst bei Paulus – das Evangelium gemeint.⁵⁶ Der Ausdruck meint der Sache nach vielmehr dasselbe wie τὰ λόγια τοῦ θεοῦ in Röm 3,2. Gottes Beziehung zu den Menschen zeigt sich in seinem Reden zu ihnen. Darum ist

54 Zeller (Anm. 36): S. 185.

55 Hofius (Anm. 50): S. 182f. Hofius macht auf die zwei Argumentationsgänge der paulinischen Argumentation aufmerksam (a.a.O., S. 178).

56 Wolter (Anm. 53): S. 45, vgl. 1. Kor 14,36; 2. Kor 2,17; 4,2; 1. Thess 2,13.

die Überzeugung, dass Gottes Wort verlässlich ist, etwa bereits bei Deuterocesaja ein wichtiger Grundsatz (Jes 40,8, vgl. Ps 119,89; Jos 21,45).⁵⁷ Diese Gewissheit gerät für Paulus aber in eine ungeheure Spannung mit der Erfahrung, die er mit Gott gemacht hat.

Die im ersten Schritt seiner Argumentation vorgenommene Uminterpretation des Israel-Begriffs entwickelt Paulus mit einem Bezug auf die mit Abraham und Isaak verbundenen Verheißungsgeschichte: Nicht alle »Kinder« (τέκνα) Abrahams – d. h. alle seine leiblichen Nachfahren – sind auch »Nachkommen« (σπέρμα, Röm 9,7) im gefüllten verheißungstheologischen Sinn, so dass ihnen die Zusagen Gottes gelten. Die Differenzierung zwischen τέκνα und σπέρμα gewinnt Paulus aus der ›Vätergeschichte‹, und zwar sowohl aus deren ersten Generation, der Geschichte von Sara, Hagar, Isaak und Ismael (Röm 9,7-9, vgl. Gen 16,1-16; 18,1-15; 21,1-21), als auch aus deren zweiten Generation, der Geschichte von Rebekka, Jakob und Esau (Röm 9,10-13, vgl. Gen 25,19-34). Die Gemeinsamkeit zwischen beiden Erzählungen besteht darin, dass jeweils von zwei Kindern Abrahams bzw. Isaaks die Rede ist. Paulus erinnert in Röm 9,9 daran, dass Gott die Geburt Isaaks im Voraus verheißt hat (Gen 18,10.14, vgl. 17,19; 21,1f). In Isaaks Geburt erfüllt sich deshalb die göttliche Verheißung. Das Beispiel der beiden Abraham-Söhne Isaak und Ismael hat Paulus in Gal 4,21-31 eingeführt. Demnach sind diejenigen, die in der in Isaak repräsentierten Verheißungsgeschichte stehen, »Kinder der Verheißung« (Gal 4,28: ἐπαγγελίας τέκνα). Mit diesem Begriff, den Paulus nun auch in Röm 9,8 verwendet, macht er deutlich, dass sie Anteil daran haben, was Gott versprochen hat. Sein Rekurs auf die Vätergeschichte hat den Sinn, Gottes Identität – im Sinne seiner ›Selbigkeit‹⁵⁸ – zu erweisen. Gottes Gerechtigkeit besteht in seinem Heilshandeln, in dem er sich selbst treu bleibt. Sie lässt sich nicht an einer Norm messen, sondern sie erweist sich in seiner Geschichte mit den Menschen, in der er erfüllt, was er verheißt hat. Mit dem Verweis auf Jakob und Esau in Röm 9,10-13, mit der Paulus über die Geschichte von Abraham

57 Vgl. Wolter: ebd.

58 Zum Begriff der ›Selbigkeit‹, der auf eine von Paul Ricoeur vorgenommene Differenzierung im Identitätsbegriff zurückgeht siehe Portenhauser, Friederike (2020): Personale Identität in der Theologie des Paulus (HUTh 79), S. 210.

hinausgeht, erhält die Argumentation des Paulus noch einmal eine zusätzliche Wendung. Denn Jakob und Esau sind – anders als Isaak und Ismael – (vollständig) »leibliche Brüder, ... ja Zwillinge«. ⁵⁹ Auch hier verweist Paulus auf eine von Gott selbst gegebene Ankündigung (Gen 25,23): Bereits vor der Geburt der beiden Söhne ist darüber entschieden, dass – gegen die übliche Norm – »der Ältere dem Jüngeren« dienen wird. In Röm 9,13 zitiert Paulus aus dem Maleachi-Buch, in dem die Tradition von Jakob und Esau als Erwählung (= Liebe) und Verwerfung (= Hass) interpretiert wird (Mal 1,2b.3: ἡγάπησα τὸν Ἰακώβ, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα). Der konkrete Verlauf der Geschichte Gottes mit Israel zeigt für Paulus demnach, dass Gottes »Gerechtigkeit« sich nicht an menschlichen Maßstäben nachvollziehen lässt. »Gerecht« ist er darin, dass er tut, was er angekündigt hat.

Mit dem Beispiel von Jakob und Esau begegnet nun aber ein Problem, das Paulus zur »klassischen« Frage nach der Gerechtigkeit Gottes führt. Das Beispiel enthält nämlich die »These, dass Gott von der Lebensführung Jakobs und Esaus abgesehen hat«. ⁶⁰ Gottes Erwählung knüpft also in gar keiner Weise an die Qualität oder das Verhalten eines Menschen an, sie wird ihm *zugesprochen, bevor* er etwas tut. An dieser These entzündet sich die Frage, die Paulus in Röm 9,14 formuliert: Τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο. – *Was sollen wir nun sagen? Gibt es etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Auf gar keinen Fall!*

Ähnlich wie in Röm 3,5 stellt Paulus nun die Frage nach Gottes Gerechtigkeit im Sinne einer *iustitia distributiva*, ⁶¹ und er fragt nach seiner »richterlichen Gerechtigkeit«. ⁶² Wolter weist darauf hin, dass die Behauptung, Gott sei »ungerecht«, bereits »vom biblischen Gottesbild her ausgeschlossen« sei. ⁶³ In der Tat findet sich im Alten Testament wiederholt die Aussage, dass es bei Gott keine Ungerech-

59 Wilckens, Ulrich (2010): Der Brief an die Römer (EKK VI/2), S. 193.

60 Wolter (Anm. 53): S. 60.

61 Zeller (Anm. 36): S. 177. Dagegen (im Blick auf Röm 3,5) vehement Käsemann, Ernst (1973): Der Brief an die Römer (HNT 7a), S. 76f.

62 So bereits Schlier, Heinrich (2002): Der Römerbrief, S. 295.

63 Wolter (Anm. 53): S. 64.

tigkeit gebe (Dtn 32,4⁶⁴; 2. Chr 19,7⁶⁵; Ps 91,16 LXX⁶⁶). Bereits im Hiob-Buch wird sie allerdings angesichts des konkreten Schicksals des Protagonisten problematisiert (vgl. Hiob 34,10⁶⁷). Und auch für Paulus reicht der bloße Hinweis auf das »biblische Gottesbild« nicht aus. Denn er muss seine Gewissheit, dass Gott »gerecht« ist, angesichts des konkreten Verlaufs der Geschichte Israels plausibel machen und damit verteidigen. Es ist eine ›Theodizee‹, die Paulus in Röm 9–11 formuliert!

Zunächst weist Paulus die Frage, ob Gott ungerecht sei, strikt zurück. Sie ist eine Frage, die nach menschlichen Maßstäben gestellt ist und die sich deshalb im Blick auf den Schöpfer als unangemessen erweist. Das kann Paulus an Beispielen aus der in der Heiligen Schrift erzählten Geschichte Gottes erweisen.⁶⁸ In Röm 9,15 zitiert Paulus ein Wort Gottes an Mose aus Ex 33,19 LXX: »Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme, und ich werde barmherzig sein, wem ich barmherzig sein werde« (ἐλεήσω ὃν ἄν ἐλεῶ, καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἄν οἰκτίρω). Der Zusammenhang dieses Wortes ist für unsere Fragestellung besonders interessant. Es steht nämlich im Kontext der Bitte des Mose an Gott, ihm seine δόξα zu zeigen (Ex 33,18). Mit dem Begriff δόξα gibt die Septuaginta den hebräischen Begriff כְּבוֹד wieder, der Gottes eigenes Wesen bezeichnet. Dieses Wesen Gottes – er selbst – kann nach der Aussage von Ex 33,19 nur darin zugänglich werden, dass Gott an Mose vorüberzieht und er ihm seinen Namen offenbart. In seinem Namen gewährt Gott dem Mose Erkenntnis seiner selbst. Gotteserkenntnis ist nach dieser Erzählung nur möglich, wenn Gott selbst diese gewährt. In

64 *Alle seine Wege sind gerecht.*

65 *Bei JHWH, unserem Gott, ist kein Unrecht.* Diese Formulierung steht Röm 9,14 besonders nah.

66 *In ihm ist keine Ungerechtigkeit* (οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν αὐτῷ). Auch diese Formulierung steht Röm 9,14 besonders nah.

67 »Es sei ferne, dass Gott sollte gottlos handeln und der Allmächtige ungerecht«, vgl. die Fortführung in V. 11: *sondern er vergilt dem Menschen, wie er verdient hat, und trifft einen jeden nach seinem Tun.* (Aus der zweiten Rede des Elihu). Zur Bedeutung des Hiob-Buches für die Frage nach der Gerechtigkeit siehe Witte (Anm. 5): S. 53–56.

68 Der alttestamentliche Erwählungsgedanke ist bereits selbst davon geprägt, dass sich Erwählung nicht an einer Qualität der Erwählten festmachen lässt, sondern allein in Gottes Liebe gründet, vgl. Dtn 7,7+8.

Röm 9,16 zieht Paulus aus dieser Aussage über die Möglichkeit der Gotteserkenntnis seine eigene Konsequenz, die eine soteriologische Spitze gewinnt: Es »liegt [...] nicht an dem, der will, und auch nicht an dem, der läuft, sondern an Gott, der sich erbarmt« (ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ). So führt Paulus die Geschichte Gottes mit den Menschen ganz und gar auf Gottes eigenes Handeln zurück, auf sein »Erbarmen«, in dem er sich einem Menschen zuwendet.

Hat Paulus das an Mose aufgezeigt, so stellt er dem in Röm 9,17-18 das Beispiel des Pharaos, dem »Gegenspieler des Mose« in der Exodus-Erzählung, antithetisch gegenüber.⁶⁹ Er zitiert Ex 9,16, wobei er im Vergleich mit dem Septuaginta-Text geringfügig anders formuliert. Auch an dieser Stelle ist entscheidend, dass das Verhalten des Pharaos nicht in seinem eigenen freien Willen begründet ist, sondern Gott durch ihn handelt: Er »verstockt« das Herz des Pharaos (vgl. Ex 4,21; 7,3), um an ihm seine »Macht« (δύναμις) zu erweisen, so dass Gottes »Name« auf der ganzen Erde verkündigt werde:

Röm 9,17b

ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε
ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ
τὴν δύναμίν μου
καὶ ὅπως διαγγεληῖ
τὸ ὄνομά μου
ἐν πάσῃ τῇ γῆ.

Ex 9,18 LXX

καὶ ἔνεκεν τούτου διετηρήθης,
ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ
τὴν ἰσχύν μου,
καὶ ὅπως διαγγεληῖ
τὸ ὄνομά μου
ἐν πάσῃ τῇ γῆ.

Auch das Handeln Gottes im Wirken des Pharaos führt zur Kundgabe seines (Gottes) »Namens«. Dabei hat Paulus offensichtlich den Begriff ἰσχύς durch den Begriff δύναμις ersetzt. Im Zusammenhang der weiteren Verlauf von Römer 9–11 kommt es Paulus hier auf den Zusammenhang von »verhärten« (σκληρύνειν, Röm 9,18) und Namensoffenbarung an. Denn in Röm 11,25 wird Paulus sagen, dass auch einem Teil Israels »Verhärtung« (πώρωσις) widerfahren sei, damit Menschen aus den »Völkern« von Gott erfahren und in

69 Wolter (Anm. 53): S. 65.

die Gemeinschaft mit ihm hineingenommen werden (vgl. 9,22-26). »Verhärten« ist dabei der Gegenbegriff zu »sich erbarmen«. Auch der Widerstand des Pharaos führt letzten Endes dazu, dass Gottes Offenbarung in der Welt geschieht und Gott seine Gottheit erweist. Auf einen weiteren (fiktiven) Einwand (»Warum macht er [sc. Gott] noch Vorwürfe?«, V. 19) macht Paulus mit dem Bild von Töpfer und Ton (V. 20, vgl. Jes 29,16; 45,9) auf den *kategorialen Unterschied*⁷⁰ aufmerksam, der zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch besteht. Dieser kategoriale Unterschied lässt es nicht zu, dass ein Mensch Gottes Handeln an seiner eigenen Vorstellung von Gerechtigkeit misst.

3.2 Der zweite Anlauf in Röm 11,11-36

In Römer 11 formuliert Paulus erneut zwei rhetorische Fragen,⁷¹ die er mit μή γένοιτο verneint: In Röm 11,1 und in Röm 11,11. Während er gegenüber der in Röm 11,1 aufgeworfenen Frage, ob Gott sein Volk verstoßen habe, in Röm 11,1-10 noch einmal ähnlich wie in Röm 9,6-9 mit der Vorstellung argumentiert, dass ein »Rest« (λείμμα) bzw. eine »Auswahl« (ἐκλογή) Israels die Verheißung erlangt habe, kommt er ab V. 11 noch einmal auf den Teil Israels zu sprechen, der nicht an Jesus glaubt. Der »Rest«-Gedanke kann die Frage nach Gottes Gerechtigkeit nicht befriedigend beantworten.⁷² Denn wenn Gott Israel als Ganzes erwählt hat, dann muss er seine Gerechtigkeit auch an Israel wahr machen. In Röm 11,11 betont Paulus deshalb, dass das »Straucheln« Israels nicht bedeutet, dass es definitiv »zu Fall gebracht« werden soll. Vielmehr gewinnt Paulus dem »Fall« (παραπτώμα) Israels nun eine positive Bedeutung ab: Durch ihn ist das Heil (ἡ σωτηρία) zu den Nicht-Juden gelangt (V. 11b).⁷³ Am En-

70 Wolter (Anm. 53): S. 70.

71 Wie in Röm 9,14 weist auch hier jeweils die Einföhrung mit der Verneinungspartikel μή darauf hin, dass es sich um eine rhetorische Frage handelt, die mit »Nein« zu beantworten ist.

72 Hier geht Paulus also auch über den »Rest«-Gedanken, wie er in Texten aus Qumran entwickelt wird, hinaus. Hofius (Anm. 50): S. 183 bezeichnet dies mit Recht als »das Unerhörte in den Ausführungen von Röm 9–11«.

73 Auf eine ganz ähnliche Weise wird das »Verstockungsmotiv« am Ende der Apostelgeschichte in Anschlag gebracht (Apg 28,25–28). Während der Verfasser des Doppelwerkes allerdings andeutet, dass das neue Gottesvolk aus Juden und Heiden an die Stelle Israels tritt, vertritt Paulus in Römer 11 die

de aber, wenn »die Fülle der Völker hineingekommen ist« (V. 25b) wird »ganz Israel gerettet werden« (11,26). Damit revidiert Paulus sein in 1. Thess 2,16 gefällttes scharfes Urteil.⁷⁴ Sein Nachdenken und Ringen um Gottes Gerechtigkeit hat ihn zu einer vertieften Einsicht geführt. LUKAS BORMANN scheint diesen Zusammenhang zwischen der Frage nach Gottes Ungerechtigkeit in Röm 9,14 und der Zukunft Israels zu sehen, wenn er bemerkt, dass Paulus keine endgültige Gerichtsaussage über Israel formuliere, »denn sonst könnte die Erwählung Israels (Röm 11,28) nicht aufrechterhalten werden und bei Gott wäre Ungerechtigkeit (9,14: ἄδικία)«. ⁷⁵ Diese vertiefte Einsicht bezeichnet der Apostel in Röm 11,25 als μυστήριον. Wie in 1.Kor 15,51 redet Paulus hier von einem eschatologischen »Geheimnis« und deutet an, dass er sich dabei auf eine ihm zuteil gewordene »Einsicht in Gottes verborgenen Heilsplan«⁷⁶ beruft. Paulus markiert damit ausdrücklich – wiederum wie in 1. Kor 15, wo er über die Argumentation in 1. Thess 4,13–18 hinausgeht –, dass sich seine Vorstellung weiterentwickelt hat. Entscheidend ist, dass er dies *durch Gott selbst* veranlasst sieht.

Gleichzeitig ist bemerkenswert, dass Paulus auch diese Einsicht mit Schriftziten dokumentiert. Die Tatsache, dass er sich auf ein ihm offenbartes »Geheimnis« beruft, schließt also keinesfalls aus, dass er die Einsicht einer endgültigen Errettung Israels in der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift Israels gewonnen hat.⁷⁷ Mit einer Zitatkombination aus Jes 59,20f. und Jes 27,9⁷⁸ benennt Paulus das Kommen eines »Rettenden aus Zion« als das Ereignis, mit dem Gott »die Gottlosigkeit von Jakob abwenden wird«.

Ansicht, dass ganz Israel als Gottesvolk bis zur Heilsvollendung bewahrt und von der Christengemeinde unterschieden bleibt.

74 Differenziert dazu *Sänger, Dieter* (2010): »Er wird die Gottlosigkeit von Jakob entfernen« (Röm 11,26). Kontinuität und Wandel in den Israelaussagen des Apostels Paulus, in: *Wilk, Florian / Wagner, J. Ross* (Hg.): *Between Gospel and Election* (WUNT 257), S. 121-146. SÄNGER sieht die Differenz zwischen 1. Thess 2,16 und Röm 11,26 in dem εἰς τέλος von 1. Thess 2,16.

75 *Bormann* (Anm. 16): S. 87.

76 *Hofius* (Anm. 50): S. 188.

77 Vgl. a.a.O.: S. 200.

78 Siehe dazu *Wilckens* (Anm. 59): S. 256.

Das Stichwort ἀσέβεια (»Gottlosigkeit«) begegnet neben Röm 11,26 nur noch ein einziges Mal im Römerbrief: in Röm 1,18. Dort beschreibt es die Situation der Menschen, über die Gottes ›Zorngericht‹ vom Evangelium aus offenbar wird. Wie diejenigen, von denen Paulus in Röm 1,18-3,20 gesprochen hat, durch das in Röm 3,21-26 beschriebene Christusgeschehen »gerechtfertigt« werden, so dass Gott sich an ihnen selbst als »gerecht« erweist, so wird Gott seine Gerechtigkeit auch bei denjenigen aus Israel, die sein Heilshandeln in Jesus Christus bislang nicht anerkennen, zum Ziel führen. In der Exegese ist umstritten, wie genau Paulus sich diese eschatologische Vollendung vorstellt. Während einige davon ausgehen, dass Paulus nicht sagen wolle, dass Israel einst zum Glauben an Christus kommen werde,⁷⁹ meinen andere, dass Paulus in Röm 11,26 von dem »Parusie-Christus«⁸⁰ spreche. Der Vergleich mit 1.Thess 1,10, an dem Paulus mit demselben Verb (ῥύσθαι) auf Christus als den verweist, der uns »vor dem kommenden Zorngericht errettet«, legt allerdings nahe, dass Paulus auch in Röm 11,26 an Jesus Christus denkt. Dies wird zu einem zwingenden Gedanken, wenn man bedenkt, dass Paulus die »Gerechtigkeit« durch Jesus Christus überhaupt erst *geschaffen* sieht. Es bleibt aber dabei, dass Israel zur Gerechtigkeit gelangen wird, indem Gott selbst sich ihm so offenbart, dass sie ihren Gott in dem kommenden Retter erkennen werden, und das heißt: durch eine eschatologische Begegnung, die derjenigen Begegnung, die der geborene Jude Paulus einst selbst vor Damaskus erlebt hat, vergleichbar ist.⁸¹

Die in Röm 9,14 aufgeworfene Frage, ob Gott gerecht sei, lässt sich für Paulus demnach nur *eschatologisch* beantworten. Wenn es stimmt, dass für ihn in der Israel-Frage die grundsätzliche Frage aufbricht, wie der Schöpfer sein Ziel mit seiner Schöpfung erreicht, dann lässt sich auch diese Antwort ins Grundsätzliche wenden. Phil 2,6-11 zeigt, was damit gemeint ist: Das Bekenntnis zu Jesus als dem κύριος wird hier in eschatologischer Perspektive ins Universale gewendet. Erst wenn sich *die Knie aller beugen* (Phil 2,10) und *jede*

79 So Bormann (Anm. 16): S. 87; Wolter (Anm. 53): S. 213.

80 So Theobald, Michael (2013): Wandlungen im paulinischen Denken (Paulus-Synopse), in: Horn (Anm. 30): S. 504–511: S. 510, vgl. Hofius (Anm. 50): S. 196.

81 Hofius (Anm. 50): S. 198.

Zunge bekennt: κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Phil 2,11), ist das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus zu seiner universalen Durchsetzung gelangt.⁸² Mit der Terminologie des Römerbriefs gesprochen: Erst dann hat sich Gott definitiv als »gerecht« erwiesen. Gottes Gerechtigkeit kommt bei den Menschen erst dann zum Ziel, wenn er als ihr »Retter« so zu ihnen kommt, dass sie ihm begegnen und er die Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf herstellt. Erst dann können alle Menschen die Frage, ob Gott gerecht sei, mit »Ja« beantworten.

4 Der Sinn der Rede von Gottes Gerechtigkeit

Es ist deshalb sicherlich kein Zufall, dass Paulus die Ausführungen von Römer 9–11 in 11,33–36 mit einem hymnischen Stück enden lässt. Die Doxologie – das *Gotteslob* – rahmt die drei Kapitel (Röm 9,5 / Röm 11,33–36). Sie erweist sich als die letzten Endes »einzig angemessene Ausdrucksform, in der der Mensch von Gott reden kann«,⁸³ weil in ihr deutlich wird, dass Gottes Wirklichkeit das menschliche Denkvermögen übersteigt. Sie erweist sich gerade im Blick auf die Rede von Gottes Gerechtigkeit als angemessen. Gottes Gerechtigkeit ist keine verifizierbare Realität. Sie ist nur im Glauben präsent und artikuliert sich deshalb im Gotteslob. Im Gotteslob wird sie vorweggenommen und vergegenwärtigt, so dass sie das Leben der Menschen jetzt schon bestimmt, auch wenn ihre universale Realisierung noch aussteht. Der Gedanke eines eschatologischen Erweises der Gerechtigkeit Gottes lässt sich bereits in der Hebräischen Bibel finden (Jes 56,1; Ps 98,2).⁸⁴

Im Römerbrief macht Paulus deutlich, dass es für die christliche Gemeinde die Heilsverwirklichung nicht ohne das Gottesvolk Israel gibt und sie deshalb bleibend mit ihm verbunden und auf es bezogen bleibt.⁸⁵ Das ist so, weil für Paulus Gottes Gerechtigkeit an

82 Auch hier spielt Paulus auf den monotheistischen Kontext des Deuterocesaja-Buches an (Jes 45,23).

83 Jantsch (Anm. 4): S. 412.

84 Vgl. Wilk (Anm. 21): S. 276f.; Koch (Anm. 7): S. 519.

85 In diesem Sinn spricht Theobald (Anm. 80): S. 510 von der »bleibenden Rückbindung« des Apostels an Jerusalem. Und Wilk (Anm. 21): S. 282 betont

die *Geschichte* gebunden ist, die er mit den Menschen hat. Wenn sich Gottes Gerechtigkeit nur im Gotteslob artikulieren lässt, das eine Wirklichkeit benennt, die in der Gegenwart nicht einfach erkennbar ist, dann stellt sich die Frage, wieso Menschen jetzt schon von ihr reden sollen. Die Antwort, die Paulus auf diese Frage gibt, ist eindeutig: Weil Menschen dann jetzt schon von Gottes Gerechtigkeit leben, auch und gerade da, wo sie sie nicht unmittelbar erleben. Weil sie nicht aufhören, sich nach ihr zu sehnen und nach ihr zu suchen – bis sie sie gefunden haben, oder besser: bis sie von ihr gefunden werden. Weil sie daran glauben, dass sich Gottes Gerechtigkeit als die letztgültige Wirklichkeit erweisen wird.

Literatur

- ☞ *Bachmann, Michael* (2013): »The New Perspective on Paul« und »The New View of Paul«, in: *Horn, Friedrich Wilhelm* (Hg.), *Paulus-Handbuch*, S. 30-38.
- ☞ *Bauspieß, Martin* (2021): Gott Gott sein lassen. Paulinische Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand und Hans-Georg Geyer, in: *Basse, Michael / Neddens, Christian* (Hg.): *Anstoß des Kreuzes. Kreuzestheologische Aufbrüche im 20. und 21. Jahrhundert* (LThG 3), S. 166-179.
- ☞ *Bauspieß, Martin* (2023): *Der gegenwärtige Gott. Die paulinische Rede von Gott im Horizont der Tradition* (WMANT 178), S. 317-377.
- ☞ *Blass, Friedrich / Debrunner, Albert*, bearbeitet von *Rehkopf, Friedrich* (¹⁷1990): *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*.
- ☞ *Bormann, Lukas* (2012): Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament, in: *Witte, Markus* (Hg.): *Gerechtigkeit* (Themen der Theologie 6), S. 69-97.
- ☞ *Dahlheim, Werner* (2014): *Augustus. Aufrührer – Herrscher – Heiland. Eine Biographie*.

die Einbindung des Rechtfertigungsgeschehens »in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels«.

- ☞ *Dunn, James D.G.* (1982, 2005): The New Perspective on Paul (Manson Memorial Lecture), in: The New Perspective on Paul. Collected Essays (WUNT 185), S. 89-110.
- ☞ *Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann* (2011): Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1).
- ☞ *Heckel, Ulrich* (2020): Heiden, Völker und Nationen. Paulinische Einsichten und heutige Perspektiven (ThBeitr 51), S. 407-423.
- ☞ *Hofius, Otfried* (²1994): »Rechtfertigung des Gottlosen« als Thema biblischer Theologie, in: *Ders.*, Paulusstudien (WUNT 51), S. 121-147.
- ☞ *Hofius, Otfried* (²1994): Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: *Ders.*, Paulusstudien (WUNT 51), S. 148-174.
- ☞ *Hofius, Otfried* (²1994): Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11, in: *Ders.*, Paulusstudien (WUNT 51), S. 175-202.
- ☞ *Hofius, Otfried* (2008): Zu Römer 10,4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός, in: *Ders.* (Hg.): Exegetische Studien (WUNT 223), S. 95–101.
- ☞ *Hurtado, Larry W.* (2003): Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity.
- ☞ *Jantsch, Torsten* (2011): »Gott alles in allem« (1Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz.
- ☞ *Kammler, Hans-Christian* (2013): »New Perspective on Paul« – Thesen und Probleme, in: *Ders.* / *Rausch, Rainer* (Hg.): Paulus und Luther. Ein Widerspruch? Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg Band 10, S. 25-60.
- ☞ *Käsemann, Ernst* (1969): Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: *Ders.*: Paulinische Perspektiven, S. 108-139.
- ☞ *Käsemann, Ernst* (1973): Der Brief an die Römer (HNT 7a).
- ☞ *Kertelge, Karl* (²1992): Art. δικαιοσύνη (EWNT I), S. 748-796.
- ☞ *Koch, Dietrich-Alex* (1986): Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus.

-
- ☞ Koch, Klaus (2004): Art. צִדִּיק (THAT 2), S. 507-530.
 - ☞ Luther, Martin (1545): Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften, in: Aland, Kurt (Hg.) (1991): Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator, S. 11-21.
 - ☞ Portenhauser, Friederike (2020): Personale Identität in der Theologie des Paulus (HUTh 79).
 - ☞ Rad, Gerhard von (1987): Theologie des Alten Testaments, Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.
 - ☞ Rehfeld, Emmanuel L. (2021): Vom Ernst der Sinai-Tora. Paulus im Dialog mit seinen jüdischen Geschwistern, in: Hasselhoff, Görges K. / Maurer, Ernstpeter (Hg.): Tertius usus legis. Theologische Dimensionen von Gesetz (FS M. Basse), S. 27-50.
 - ☞ Rehfeld, Emmanuel L. (2022): Geordnete Verhältnisse. Anmerkungen zum paulinischen Verständnis der »Gottesgerechtigkeit« nach Römer 3,21–26 (KuD 68), S. 183-207.
 - ☞ Sängler, Dieter (2010): »Er wird die Gottlosigkeit von Jakob entfernen« (Röm 11,26). Kontinuität und Wandel in den Israelausagen des Apostels Paulus, in: Wilk, Florian / Wagner, J. Ross (Hg.): Between Gospel and Election (WUNT 257), S. 121-146.
 - ☞ Schnelle, Udo (2002): Gerechtigkeit in den Psalmen Salomos und bei Paulus, in: Lichtenberger, Hermann / Oegema, Gerbern S. (Hg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext, S. 365-375.
 - ☞ Schnelle, Udo (2019): Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert nach Christus.
 - ☞ Schlier, Heinrich (2002): Der Römerbrief.
 - ☞ Schrenk, Gottlob (1935): Art. δικαιοσύνη (THWNT 2), S. 194-214.
 - ☞ Stendahl, Krister (1976): Paul among Jews and Gentiles, in: Ders., Paul among Jews and Gentiles and other essays, S. 1-77.
 - ☞ Stolle, Volker (2019): Sündig und gerecht bei Luther und Paulus. Interpret und Autor, in: Barnbrock, Christoph / Neddens,

- Christian* (Hg.): Simul-Existenz. Spuren reformatorischer Anthropologie (LThG 1), S. 89-101.
-  *Theobald, Michael* (2013): Wandlungen im paulinischen Denken (Paulus-Synopse), in: *Horn, Friedrich Wilhelm* (Hg.), Paulus-Handbuch, S. 504-511.
-  *Wilk, Florian* (2010): Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischer Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die »New Perspective«, (ThLZ 135), S. 276-282.
-  *Wilckens, Ulrich* (2010): Der Brief an die Römer [Studienausgabe] (EKK VI/1).
-  *Wilckens, Ulrich* (2010): Der Brief an die Römer (EKK VI/2).
-  *Wischmeyer, Oda* (2006): Römer 2,1-24 als Teil der Gerichtsrede des Paulus gegen die Menschheit (NTS 52) S. 356-376.
-  *Wischmeyer, Oda* (2016): Gerechtigkeit und Liebe. Das Verhältnis zweier theologischer Konzepte des Paulus im Römerbrief, in: *Omerzu, Heike / Schmidt, Eckart David* (Hg.): Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption, S. 61-77.
-  *Witte, Markus* (2012): Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: *Ders.* (Hg.), Gerechtigkeit, Themen der Theologie 6, S. 37-39f.
-  *Wolter, Michael* (2011): Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie.
-  *Wolter, Michael* (2014): Der Brief an die Römer (EKK VI/1).
-  *Wolter, Michael* (2019): Der Brief an die Römer (EKK VI/2).
-  *Wolter, Michael* (2018): Rechtfertigung aus Glauben und die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief des Paulus und bei Martin Luther, in: *Luther 89* (2018), S. 8-24.
-  *Wright, Nicholas Thomas* (1978): The Paul of History and the Apostle of Faith. The Tyndale New Testament Lecture 1978 (Tyndale Bulletin 29), S. 61-88.
-  *Wright, Nicholas Thomas* (2010): Romans 9–11 and the »New Perspective«, in: *Wilk, Florian / Wagner, J. Ross* (Hg.): Between Gospel and Election (WUNT 257), S. 37-54.
-  *Zeller, Dieter* (1985): Der Brief an die Römer (RNT).

Kapitel 3

Gottes rettende Gegenwart in einer scheinbar gottlosen Welt. Gotteslehre im 21. Jahrhundert

Im Gedenken an
Christian Polke (1980 – 2023)

Gregor Etzelmüller

Inhaltsübersicht

1	Covid-19 und die gegenwärtige Theologie	74
2	Die Herausforderung der religiösen Praxis für die Theologie	78
3	Zur Denkmöglichkeit der Gegenwart Gottes im Zeit- alter der Naturwissenschaften	80
4	Zwischenruf: Gottlose Zeiten	86
5	Auf Gottes Gegenwart aufmerksam machen – Bezug zum Markusevangelium	87
6	Die dreifache Gestalt der Gegenwart Gottes im Geist des auferstandenen Christus	90

1 Covid-19 und die gegenwärtige Theologie

Dogmatik entfaltet die christliche Rede von Gott vor den Herausforderungen ihrer jeweiligen Gegenwart. Zu unserer Gegenwart gehört seit 2020 die Corona-Pandemie, an der mittlerweile knapp sieben Millionen Menschen weltweit gestorben sind.¹ Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) geht von mindestens 20 Millionen Todesopfern aus.

Das Herausfordernde dieser Pandemie liegt darin, dass sie zum einen ›Leib und Leben‹ bedroht und damit potentiell jeden betrifft,² dass sie zum anderen aber im Sinne einer ›crise revelatrice‹³ aufgezeigt hat, wie brüchig die von uns als stabil vorausgesetzten Ordnungen sind. Der Traum der Moderne, alles in den Griff zu bekommen, ist ausgeträumt. Die ungleiche Verteilung der Impfstoffe deckt das fortwirkende Erbe des Kolonialismus auf. Dass *People of Colour* viel stärker betroffen waren und sind, verweist auf die unserer Weltordnung eingeschriebene Ideologie der *white supremacy*, der weißen Suprematie.⁴ Die Pandemie hat das »Wiederaufleben nationalistischer Obsessionen« verstärkt.⁵

Auch der russische Einmarsch in die Ukraine dürfte durch den Diskurs mit-motiviert sein, wer hat an welcher Überlegenheit Anteil – und wer ist wem überlegen?

-
- 1 Vgl. *Statista* (2023): Weltweite Zahl der Todesfälle in Zusammenhang mit dem Coronavirus (COVID-19) seit Februar 2020, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1103240/umfrage/entwicklung-der-weltweiten-todesfaelle-aufgrund-des-coronavirus/>, aufgerufen am 8. Dezember 2023.
 - 2 *Frevert, Ute* (2020): Corona-Gefühle, in: *Kortmann, Bernd/Schulze, Günther G.* (Hg.): *Jenseits von Corona unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, S. 13–20, 20.
 - 3 Zum Begriff, der schon älter ist, vgl. *Oliver-Smith, Anthony* (1996): *Anthropological Research on Hazards and Disasters*, in: *ARA* 25, S. 303–328.
 - 4 Vgl. *Rohland, Eleonora* (2020): Corona, Klima und weiße Suprematie. Multiple Krisen oder eine?, in: *Volkmer, Michael/Werner, Karin* (Hg.): *Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft*, S. 45–53, 46f.
 - 5 *Münkler, Herfried* (2020): Corona-Pandemie und Geopolitik, in: *Volkmer/Werner, a.a.O.*, S. 301–308, hier 304; *Rüland, Jürgen*: Die internationale Ordnung nach Corona, in: *Kortmann/Schulze, a.a.O.*, S. 275–283, S. 280–282.

Die ungelöste Frage nach dem Ursprung des Coronavirus Sars-Covid-2 rückt fehlgeleitete Mensch-Tier-Umwelt-Beziehungen ins Blickfeld; mögliche Schnittstellen zwischen Corona-Pandemie und Klimakrise tun sich auf.⁶ Das Vertrauen, auf einem guten Weg zu sein, ist gründlich erschüttert – und diese Erschütterung rückt uns bedrohlich auf den Leib.

Bis in die Frühe Neuzeit hinein hat man auf Pandemien mit dem Gelöbnis von Passionsfestspielen (wie etwa in Oberammergau) oder dem Bau von Kirchen (wie etwa der Basilika Santa Maria della Salute in Venedig) reagiert. Heute lässt sich weltweit ein säkularer Umgang mit der Pandemie beobachten. Die Einsicht, dass man in einer Pandemie seine Hoffnung nicht auf einen *deus ex machina* setzen sollte, teilen säkulare und religiöse Menschen. Weil Gott heute weithin und sachangemessen nicht als unmittelbar in das Weltgeschehen eingreifend gedacht wird,⁷ hat die Corona-Pandemie auch nicht massiv die Theodizeefrage aufgeworfen. Wohl aber stellte sich Glaubenden – und Menschen, die diesen Glauben nicht mehr teilen, sich aber noch etwas von ihm versprechen –, die Frage: Wo ist Gott in all dem, was wir gegenwärtig erleben?⁸

Theologen haben den Kirchen vorgeworfen, sich dieser Frage verweigert zu haben. Der Wiener katholische Dogmatiker JAN-

6 Vgl. Rohland, a.a.O., S. 47f.; Lettow, Susanne (2020): Weichenstellungen. Die Versprechen der Bioökonomie oder: Fragen nach der Zukunft unserer Lebens- und Produktionsweise, in: Volkmer/Werner, a.a.O., S. 323–329, S. 324.326.

7 Vgl. Striet, Magnus (2020): Nichts gewesen? Ein theologischer Versuch in Zeiten der Pandemie, in: Kortmann/Schulze, a.a.O., S. 159–164, S. 159.

8 Zu dieser Verschiebung der Gottesfrage vgl. Moltmann, Jürgen (2006): Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte, S. 29: »In dieser Nacht [1943, in der eine Sprengbombe unmittelbar neben ihm seinen Freund Gerhard Schopper zerfetzte hat] habe ich zum ersten Mal in meinem Leben nach Gott geschrien und mein Leben in Gottes Hände gelegt. [...] Meine Frage war nicht: Warum lässt Gott das zu?, sondern: Mein Gott, wo bist du?«

Unterschiedliche Antwortperspektiven im Kontext der Pandemie bieten Bedford-Strohm, Heinrich (2021): Wo ist Gott in der Pandemie? Theologische Überlegungen aus Praxis und Reflexion kirchenleitenden Handelns, in: EvTh 81, S. 87–100, und Thomas, Günter (2020): Theologie im Schatten der Coronakrise, in: Heidingsfelder, Markus/Lehmann, Maren (Hg.): Corona. Weltgesellschaft im Ausnahmezustand?, S. 296–322.

HEINER TÜCK gewann den Eindruck, die Kirchen hätten sich »heimlich in das Schneckenhaus eines ekklesialen Deismus zurückgezogen, der Gott nach Art eines Mechanikers vorstellt, der die Welt zwar wie eine Uhr in Gang setzt, sich dann aber für immer zurückzieht.«⁹

Doch der Vorwurf an die Kirchen fällt auf die Theologie zurück. Zumindest die evangelische Theologie war schlecht auf die Pandemie vorbereitet: Weithin hat ein großer Strang evangelischer Theologie seit den 90er Jahren nicht mehr Gott, sondern die Religion als Thema der Theologie verstanden. Weil der »Begriff der Religion [...] an die [...] Stelle des vormodernen Gottesgedankens« getreten sei, müsse heute nicht mehr Gott, sondern die Religion das Thema der Theologie sein.¹⁰ »Die Theologie muss ihr Thema, die gelebte, positive Religion, das Christentum zurückgewinnen [...]. Sie darf sich nicht weiter in diejenigen biblischen bzw. dogmatischen Sachthemen versteigen, die außerhalb des Kreises der Berufstheologen auf keinerlei Resonanz stoßen.«¹¹

Das Programm ›Religion als Thema der Theologie‹ wurde dabei entweder kulturgeschichtlich oder vermögens-theoretisch ausgearbeitet. Im ersten Fall wird Gott zum Bestandteil unseres christlichen Erbes, das die Welt einst verzaubert hat.¹² Dieser Zauber könne uns zwar – etwa in der Musik Mozarts – nach wie vor berühren. Er ist aber nur noch als gegenwärtige *Vergangenheit* präsent.

9 Tück, Jan-Heiner (2020): Corona-Krise. Hat die Kirche das Heil der Gesundheit geopfert?, NZZ 8.11.2020, zitiert nach: <https://www.nzz.ch/feuilleton/corona-krise-hat-die-kirche-das-heil-der-gesundheit-geopfert-ld.1585436>, aufgerufen am 15. November 2023.

Magnus Striet diagnostizierte eine »gewisse Sprachlosigkeit« (Striet, a.a.O., S. 163) – »der Kirchen, aber auch der wissenschaftlichen Theologie« (a.a.O., S. 159).

10 Dierken, Jörg (2005): Freiheit in Ganzheit. Zur Religions- und Protestantismustheorie Ulrich Barths, in: Barth, Roderich u.a. (Hg.): Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. Festschrift für Ulrich Barth, S. 435–449, S. 436.

11 Gräb, Wilhelm (2004): Vernünftig – Zeitgemäß – Existentiell, in: Huber, Wolfgang (Hg.): Was ist gute Theologie?, S. 11–26, 11f.

12 Vgl. Lauster, Jörg (2020): Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums.

Im zweiten Fall wird Gott zum »Abschlussgedanke(n)«¹³, zum »ungegenständlichen Fluchtpunkt«¹⁴ – je nach Theoriedesign, entweder unserer Vernunft oder unserer Einbildungskraft. Gott sei die imaginierte Ganzheit, die das Faktische transzendiere.¹⁵ Mit Verweis auf dieses »erhabene Ganze« könne die Religion dem Individuum helfen, »auch die Schwäche und das Böse« anzunehmen.¹⁶ Durch diese Strategie wird aber das konkrete Ringen um die Gegenwart Gottes hier und heute ruhiggestellt.¹⁷

Dass es den Kirchen schwerfällt, die Frage zu beantworten, wo Gott in unseren Zeiten ist, hängt damit zusammen, dass wir Theologien kultiviert haben, die Gott vom Weltverlauf abstrahieren, indem sie ihn entweder an das Erbe der abendländischen Kultur oder an den

13 *Munzinger, André* (2021): Das Werden Gottes. Zur Konstruktion verlässlicher, aber verletzbarer Letztwirklichkeit im Vertrauen, in: *David, Philipp* u.a.: Neues von Gott? Versuche gegenwärtiger Gottesrede, S. 101–118, S. 116.

14 *Krüger, Malte Dominik* (2018): Die Realismus-Debatte und die Hermeneutische Theologie, in: *Gabriel, Markus/Ders.*: Was ist Wirklichkeit?, S. 17–62, S. 54.

15 Vgl. *Dierken, Jörg* (2014): Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, S. 271.

16 *Gerhardt, Volker* (2022): Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, S. 45.52.

17 Kritisch könnte man fragen, ob in diesen neueren Ansätzen nicht der Religion als einem Vertrauen, einer Einbildungskraft, einer Vernunft, die auf das Ganze geht, jene Ehre zukommt, die nach christlichem Glauben allein Gott gebührt, nämlich Grund unserer Hoffnung zu sein. Die neueren Beiträge setzen ihre Hoffnung auf »die kulturelle Evolution des Vertrauens« (*Munzinger, a.a.O.*, S. 116), auf die Kraft unseres Einbildungsvermögens, »imaginär zu sein und sich als Phantasie zu vollziehen« (*Krüger, a.a.O.*, S. 86), ja letztlich auf sich selbst. Der letzte Satz von Gerhardts Versuch über das Göttliche lautet: »Wer sich [...] nicht scheut, trotz allem an sich selbst zu glauben, hat einen guten Grund, im Göttlichen an Gott zu glauben.« (*Gerhardt, a.a.O.*, S. 340). Es überrascht nicht, dass in diesen Entwürfen das Böse tendenziell marginalisiert und auf Schwäche und Imperfektibilität reduziert wird (vgl. *Gerhardt, a.a.O.*, S. 102: »Gott liegt in der Wirkung, die wir zur Perfektionierung unseres besten Tuns benötigen«). Man gewinnt den Eindruck, es handelt sich um Theologien für Menschen, die auf vielfältige Weise in ihrem Leben erfolgreich sind und sich mit Hilfe religiöser Letztgedanken mit dem Unvollendeten ihrer Existenz versöhnen. Der Brüchigkeit dieses Weltvertrauens sind diese Theologien nicht ansichtig geworden.

Horizont des Ganzen binden.¹⁸

2 Die Herausforderung der religiösen Praxis für die Theologie

Weiterführend ist der Ansatz, Religion als soziale Wirklichkeit zu verstehen, die sich in ritueller Praxis verkörpert.

In diesem Sinn hat FOLKERT WITTEKIND eine dritte Spielart des Programms *Religion als Thema der Theologie* vorgelegt; er bezeichnet sie selbst als vollzugsorientiert.¹⁹ Religion ist nicht nur eine vergangene Größe und kein Vermögen des einzelnen Menschen, sondern eine soziale Wirklichkeit, die sich in religiöser Praxis verkörpert. Wittekind verspielt aber das Potential seines Ansatzes, indem er die Selbstsäkularisierung zum theologischen Programm erhebt. »Religiöse Sprache ist nicht Mitteilung von Sachverhalten außerhalb der Rede, sondern sie macht auf sich selbst als Ort der Herstellung für die Geltung und Existenz der Sachverhalte aufmerksam.«²⁰ Wittekind blendet damit aus, was für die Praxis monotheistischer Religionen zentral ist: Religiöse Kommunikation

18 INGOLF U. DALFERTH hat in seinen jüngsten Veröffentlichungen darauf aufmerksam gemacht, dass Gott als gegenwärtig gedacht werden muss: »Gott ist jeder Gegenwart gegenwärtig. Ohne seine Gegenwart wäre nichts anderes da und niemand sonst gegenwärtig.« (So Dalferth, Ingolf U. (2021): *Deus Praesens. Gottes Gegenwart und christlicher Glaube*, S. V) Anders als man aufgrund dieser Formulierung denken könnte, will Dalferth Gottes Wirklichkeit aber nicht allein als »Urgrund alles Möglichen und Wirklichen« denken, sondern als »Vergegenwärtigung dieses Urgrunds in der Gegenwart von allem, das ist« (a.a.O., S. 154). Es geht ihm um das »Anbrechen der guten Herrschaft Gottes Hier und Jetzt« (Dalferth, Ingolf U. (2023): *Auferweckung. Plädoyer für ein anderes Paradigma der Christologie*, ThLZ.F 39, S. 14). Dabei betont Dalferth: Der neuschöpferische Gott sei nicht nur in den Glaubenden präsent; er schaffe auch dort reale Veränderungen, wo er nicht wahrgenommen werde. »Deshalb hoffen Christen auf die Möglichkeit des Guten auch dort, wo es nichts mehr zu hoffen zu geben scheint.« (a.a.O., S. 148).

19 Wittekind, Folkert (2018): *Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss*, S. 57.

20 Wittekind: a.a.O., S. 73.

ist nicht selbstbezüglich, sondern bezieht sich immer zugleich auf ein als lebendig verstandenes Gegenüber, das sie Gott nennt.

Sachangemessener ist es deshalb, mit CHRISTIAN POLKE von einem expressiven Theismus der religiösen Kommunikation zu reden. »Die Struktur des Betens, seine ontologische Grammatik, beruht auf [...] der Wechselseitigkeit der beiden Glieder oder Partner; sie hängt an der Anerkennung ihrer nicht aufeinander reduzierbaren Gegenüber.«²¹ Das Gebet sei, wenn man es theoretisch durchdringe, »manifest anti-monistisch«.²² Die Praxis des Gebets nötigt (nicht empirisch notwendig, aber begrifflich-logisch) dazu, Gott »nicht welt- noch menschenlos [...], weder zeit- noch geschichtslos«, sondern als »stets in Interaktion mit der Welt und den Menschen stehend« zu denken.²³

Phänomenologisch ist dabei das von POLKE nicht eigens thematisierte Fürbittengebet von Bedeutung: Im Fürbittengebet betet die Gemeinde – und beten auch Einzelne – nicht für sich, sondern für andere – und dabei nicht nur um sogenannte innerliche, sondern auch um äußerliche Gaben. Betende trauen Gott auch dort Handlungsmöglichkeiten zu, wo sie selbst nicht mehr wirken können. Sie rechnen mit einer hilfreichen Gegenwart Gottes in dieser Welt, die reale Veränderungen schafft – und zwar auch jenseits ihres eigenen Selbstbewusstseins und ihres eigenen Handelns.²⁴ Nebenbei: Von dieser Voraussetzung lebt jedes kirchliche Gebet für den Frieden – angesichts des Krieges in der Ukraine. Ohne diese Voraussetzung wäre das Gebet für den Frieden eine religiös verklei-

21 Polke, Christian (2020): Expressiver Theismus. Vom Sinn personaler Rede von Gott, S. 315.

22 Polke, a.a.O., S. 466.

23 Polke, a.a.O., S. 488f.

24 Das christliche Gebet zielt weder allein noch primär darauf, »dass der Gläubige sich mit seinem ganzen Selbst in der Welt geborgen fühlen kann« (Gerhardt (Anm. 16): S. 54). Es zielt auf ein Handeln Gottes, das nicht nur in der »Selbsterkenntnis« (Gerhardt, a.a.O., S. 52), sondern in der Welt, auch in den unserer Gestaltung entzogenen Lebenswelten reale Veränderungen bewirkt; vgl. Eitzelmüller, Gregor (2016): Krise des Gebets? Protestantische Entwicklungen und Perspektiven, in: Hafner, Johann/Enxing, Julia/Munzinger, André (Hg.): Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 103, S. 27–41.

dete Mahnwache, die tendenziell andere Mahnwachen schwächt, weil sie Menschen von diesen abzieht.

Betende machen von einer Situation Gebrauch, in der Gott nicht als letzter Grund und Horizont, sondern als lebendiges Gegenüber vorausgesetzt ist. Wie aber können wir die Gegenwart eines personalen Gottes unter den Bedingungen einer modernen Wissensordnung denken – und wie ist diese Gegenwart Gottes inhaltlich genauer zu bestimmen?

3 Zur Denkmöglichkeit der Gegenwart Gottes im Zeitalter der Naturwissenschaften

Dass viele Theologen im deutschsprachigen Raum nicht mehr Gott, sondern die Religion als zentrales Themenfeld ihrer Arbeit ansehen,²⁵ erklärt sich nicht zuletzt durch das Anliegen, die Wissenschaftlichkeit der Theologie behaupten zu können. Denn eine Theologie, so kann man bei Wittekind lesen, die von einer Annahme herkomme, die »nicht für alle einsehbar und kommunizierbar ist«, sei »keine Wissenschaft, sondern [...] nur Bestandteil einer Sondergruppensemantik«.²⁶ Weil die moderne Wissenschaft keinen Raum für Gott lasse, die Moderne sich aber auf die bleibende Gegenwart von Religionen einstellen müsse, könne allein die Religionsthematik den Wirklichkeitsbezug der Theologie und damit ihre Wissenschaftlichkeit begründen. Wenn die Formel »für alle einsehbar und kommunizierbar« besagen soll, alle wissenschaftlichen Aussagen müssten für alle zwingend einsehbar sein, dann wäre sie einem reduktionistischen Naturalismus verfallen. Liest man die Formel dagegen in einem schwächeren Sinne, nämlich als Forderung, theologische Aussagen müssten zwar »für alle verständlich«, wenn auch nicht für jeden zwingend überzeugend sein, tun sich neue Möglichkeiten auf, wissenschaftlich von dem Gott zu reden, der sich in Jesus Christus offenbart hat.

25 Vgl. *Slenczka, Notger* (2013): Flucht aus den dogmatischen Loci. Das Erbe des 20. Jahrhunderts. Neue Strömungen in der Theologie, in: *zeitzeichen* 14, S. 45–50.

26 *Wittekind* (Anm. 19): S. 4.

Gottes Gegenwart lässt sich nicht beweisen, wohl aber ihre Annahme gegen kritische Einwände verteidigen. Mit dieser Behauptung greife ich eine Einsicht des evangelischen Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz auf. Unter Rückgriff auf eine privatrechtliche Unterscheidung argumentierte Leibniz dafür, dass man dem Glauben nicht zumuten dürfe, seine Wirklichkeitsunterstellungen zu beweisen, wohl aber von ihm erwarten könne, »den Einwänden des Gegners stand[zu]halten«, so wie ein Verteidiger vor Gericht »nicht gezwungen [ist], sein Recht zu beweisen«, wohl aber dazu verpflichtet, »auf die Gründe des Anklägers zu antworten«.²⁷ Wissenschaftliche Theologie ist demnach nicht genötigt, zwingende Gründe für die Annahme der Gegenwart Gottes in unserer Welt vorzulegen. Sie ist aber gefordert, die Rede von der Gegenwart Gottes so zu konzipieren, dass sie als denkmöglich erscheint.²⁸ Das aber gebietet schon die eigene Redlichkeit.

Lässt die Welt, wie wir sie uns in der Moderne erschließen, Raum für eine Gegenwart Gottes, die in dieser Welt einen realen Unterschied macht? Ich kann hier nur andeuten, auf Grundlage welcher Theorietraditionen ich meine, dass wir diese Frage mit guten Gründen mit Ja beantworten können.

Der naturwissenschaftliche Weltzugriff setzt einen methodischen Naturalismus voraus. Aufgrund des nicht zu bestreitenden Erfolgs dieses Weltzugriffs hat der methodische Naturalismus die Tendenz, sich zu einem weltanschaulichen Naturalismus auszubilden, der besagt: Nicht nur der im Experiment untersuchte Ausschnitt der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit als Ganze sei kausal determiniert.²⁹ Diese Auffassung prägte gerade auch die Gebildeten der Frühen Neuzeit. Bei Leibniz kann man lesen: Ein »reiner Zufall ohne bestimmten Grund [...] ist eine Chimäre, wie sie sich niemals

27 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): *Versuche in der Theodicee, über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Bösen*, PhB 499, S. 70.

28 Vgl. Werbick, Jürgen (2007): *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, S. 42f.

29 Vgl. Gregersen, Niels H. (2014): *Naturalism in the Mirror of Religion*, in: *PhThSc 1*, S. 99–129.

in der Natur findet.«³⁰ Diese Grundannahme wurde aber spätestens im 19. Jahrhundert durch die Evolutionslehre erschüttert. Indem Charles Darwin die Entstehung der Arten durch das Zusammenspiel von Variation und natürlicher Selektion erklärte, hat er die Kontingenz als Kategorie in die Naturwissenschaften eingeführt.³¹ Die Verbindung von Zufall und Notwendigkeit wird zum naturwissenschaftlichen Leitparadigma. Die Entdeckung, dass dem Sein Zufall eingeschrieben ist, sahen viele im 20. Jahrhundert durch Quanten- und Chaostheorie bestätigt. Naturwissenschaftliche Forschung führt zur Entdeckung eines ontischen Kontingenzprinzips. Der Physiker und Theologe John Polkinghorne spricht von einer »actual ontological openness«,³² von einer ontologischen Offenheit der physikalischen und biologischen Prozesse des Universums.

Diese Sicht der Naturwissenschaften entspricht unserer gewöhnlichen Erfahrung, welche der amerikanische Pragmatismus zum Ausgangsort seiner Philosophie macht. Handeln ist stets eingebettet in Situationen, welche uns verschiedene Möglichkeiten des Handelns anbieten. Wir sind genötigt zu wählen – aber auch frei, uns zu entscheiden, wie wir uns in dieser Situation zeigen wollen, als durch welche Traditionen und Werte geprägt. Unter dem Druck des Sich-entscheiden-Müssens erscheint die Wirklichkeit, verbunden mit dem intensiven Erleben von Freiheit und Verantwortlichkeit, als kontingent – und die Kontingenz ermöglicht, kreativ über sich zu bestimmen und damit zukünftiges Handeln mitzubestimmen. Handelnd nehmen wir uns als kreative Menschen wahr, die etwas verändern können – und deshalb, mit John Dewey formuliert, »die Welt als in kontinuierlicher Bildung begriffen [...], wo es immer noch Platz für Indeterminismus, für das Neue und eine wirkliche Zukunft gibt.«³³ Nach Dewey stimmen Evolutionslehre

30 *Leibniz*, a.a.O., S. 312.

31 Vgl. dazu *Hattrup*, Dieter (2008): Darwins Zufall oder wie Gott die Welt erschuf, S. 191–210; *Engels*, Eve-Marie (2010): Charles Darwins Kritik an der Lehre vom »Intelligent design«, in: *Janowski*, B. u. a. (Hg.): Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus, Theologie Interdisziplinär 6, S. 68–106, S. 91.

32 *Polkinghorne*, John (1998): Belief in God in an Age of Science, S. 59.

33 *Dewey*, John (2003a): Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925), in: *Ders.*: Philosophie und Zivilisation, S. 16–37.

und gewöhnliche Erfahrung dahingehend überein, dass sie beide »Kontingenz als eine letzte und unreduzierbare Eigenschaft der Realität« implizieren.³⁴

Auch die Prozessphilosophie des britisch-amerikanischen Mathematikers und Philosophen Alfred North Whitehead geht davon aus, dass sich naturale, psychische und soziale Prozesse prinzipiell vergleichbar beschreiben lassen. Um der Aufspaltung der Wirklichkeit in Natur und Geschichte, Kausalität und Freiheit entgegenzuwirken, lehrt Whitehead, dass jedes Ereignis einen physischen und einen geistigen Pol habe. Jedes »wirkliche Einzelwesen ist das Produkt des Ineinandergreifens von physischem und geistigem Pol«. ³⁵ So entdeckt die Prozessphilosophie in scheinbar kausal determinierten Prozessen Freiheitspielräume und rückt entgegen der Verabsolutierung der menschlichen Freiheit die geschichtliche Bedingtheit unseres Handelns in den Blick. Wenn es in der Geschichte natürlich zugeht und die Natur eine Geschichte hat, dann kann es in der Geschichte nur eine *endliche* Freiheit geben, dann muss es aber auch in natürlichen Prozessen eine endliche *Freiheit* geben.³⁶

34 Dewey, John (2003b): *Philosophien der Freiheit* (1928), in: a.a.O., S. 266–291, S. 287.

35 Whitehead, Alfred N. (2006): *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie* (1929), S. 555; vgl. Chun, Chul (2010): *Kreativität und Relativität der Welt beim frühen Whitehead. Alfred North Whiteheads frühe Naturphilosophie (1915–1922) – eine Rekonstruktion*, S. 124–148.

36 Diese Einschätzung teilen im Blick auf nicht-menschliche Lebensformen solche Philosophien, die im engen Austausch mit der Biologie entwickelt werden; vgl. nur exemplarisch Jonas, Hans (2014): *Evolution und Freiheit*, in: *Ders.: Metaphysische, religions- und kulturphilosophische Schriften*, KGA Bd. 3/1, S. 209–226, S. 209: »Freiheit und Notwendigkeit [...] haben ihre keimhaften Vorbildungen schon in den primitivsten Formen des Lebens«, vgl. S. 213; Thompson, Evan (2007): *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, S. 163; Tomasello, Michael (2014): *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, S. 30f.; Fuchs, Thomas (2013): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, S. 11–116.

Unter Laborbedingungen lässt sich zeigen, dass Fruchtfliegen Verhaltensfreiräume ausloten; vgl. Heisenberg, Martin (1983): *Initiale Aktivität und Willkürverhalten bei Tieren*, in: *Naturwissenschaften* 70, S. 70–78; *Ders.* (1997): *Das Gehirn des Menschen aus biologischer Sicht*, in: *Meier, Heinrich/Ploog, Detlev*

Im Blick auf die Entwicklung der Naturwissenschaften und mit Hilfe des amerikanischen Pragmatismus und der Prozessphilosophie lassen sich in unserer Welt, auch in deren elementaren physikalisch-biologischen Prozessen, offene Möglichkeitsspielräume entdecken. In unserem Universum wirkt mehr als nur kausale Determination. Eben deshalb kann die Theologie zusammen mit Pragmatismus und Prozessphilosophie einem reduktionistischen Naturalismus begründet widersprechen. Die Entdeckung von Möglichkeitsspielräumen ist kein Gottesbeweis, aber sie erschließt Orte, im Blick auf die die Theologie von Gottes Gegenwart reden kann – und zwar nicht gegen, sondern im Anschluss an naturwissenschaftliche Entdeckungen, gewöhnliche Erfahrungen und philosophische Reflexionen.

Wenn man an diese anschließt, ist zugleich deutlich: Ein Handeln Gottes an diesen Orten kann nur ein nicht-energetisches Handeln sein. »Was immer geschieht, der Energiegehalt bleibt davon unbetroffen«,³⁷ ansonsten müsste dieses Handeln physikalisch beobachtbar sein. Eben deshalb gehen Prozesstheologen, aber auch analytische Theologen³⁸ und Denker im Dialog von Theologie und Naturwissenschaften davon aus, dass Gott in diesen Möglichkeitsspielräumen nicht energetisch, sondern durch ›Richtungspräferenzen‹³⁹ handelt. Gott reagiert erhaltend und rettend auf die Ereignisse dieser Welt, indem er ihnen Richtungspräferenzen zuspielt. Er zwingt nicht, sondern verlockt seine Geschöpfe, komplexere Möglichkeiten ihrer selbst zu verwirklichen.⁴⁰

Genau diese Sicht ist mit einer Vielzahl biblischer Überlieferungen

(Hg.): *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, S. 157–186; *Ders.* (2002): *Freiheit als Eigenschaft des Verhaltens*, in: *Nova Acta Leopold NF 86*, S. 79–95.

37 *Polkinghorne, John* (2000): *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers*, S. 65.

38 Vgl. *Kreiner, Armin* (2006): *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir sagen, wenn wir Gott sagen*.

39 *Polkinghorne, a.a.O.*, S. 71.

40 *Cobb Jr., John B.* (1969): *God and the World*, S. 82: »God is the One who calls us beyond all that we have become to what we might be.«

kompatibel: Nach der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (in Genesis 1) schafft Gott durch sein Wort. In der Erzählung vom Brudermord Kains fällt Gott dem Mörder nicht in den Arm, sondern versucht, ihn durch sein Wort zur Besinnung zu bringen. Auch die Vätergeschichten und die Erzählung vom Exodus beginnen jeweils mit einem Wort Gottes. Gott verheißt Abraham eine Existenz, die Segen vermittelt, und Mose die Freiheit seines Volkes. Gott zwingt nicht, aber er verlockt Menschen, sich nicht mit dem abzufinden, was wirklich ist, sondern sich auf das einzulassen, was möglich ist. Im Wort der Propheten ist Gott in der Geschichte Israels kritisch präsent. Als menschengewordenes Wort Gottes setzt Christus nicht auf Gewalt, sondern auf Kommunikation. Nach reformatorischer Lehre regiert Gott seine Kirche »on leiplich gewalt, sondern mit dem wort«, *sine vi humana, sed verbo*.⁴¹

Dass diese Traditionen, die Gottes Handeln als ein kommunikatives Handeln verstehen, nicht von einem schwachen Gott reden, lässt sich mit Hilfe einer Unterscheidung von Hannah Arendt einsichtig machen. Arendt unterscheidet zwischen Gewalt und Macht: Mit Gewalt könne zwar »ein einzelner viele zwingen«,⁴² aber gerade keine Macht entfalten, weil Macht sich im Miteinander bilde. Macht »entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen«.⁴³ Nachhaltige Veränderungen ereignen sich allein durch Kommunikation hindurch.

Insofern könnte man sagen: Gott ist nicht nur der Schöpfer einer Welt, die sich durch das Zusammenspiel von Kontingenz und Regelmäßigkeit entwickelt, sondern er wohnt den Möglichkeitspielräumen dieser Welt ein. Er ist präsent, indem er nicht nur Möglichkeitsspielräume eröffnet, sondern in diesen kommunikativ handelnd Geschöpfe verlockt, komplexere – in einem gehaltvollen Sinne: lebensförderliche, auch das Leben anderer fördernde – Möglichkeiten ihrer selbst zu verwirklichen. »Er ist der Spiegel, der

41 *Confessio Augustana*, bearbeitet von *Gottfried Seebaß* und *Volker Leppin* (2014), in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hg. von *Dingel, Irene*, S. 63–225, S. 194,7/195,15 (Art. 28).

42 *Arendt, Hannah* (2011): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, S. 255.

43 *Arendt, a.a.O.*, S. 252.

jedem Geschöpf seine eigene Größe enthüllt.«⁴⁴ Er ist gegenwärtig als ein Gott, der darauf angewiesen ist, Resonanz zu finden – und der dort, wo er Resonanz findet, neuschöpferische Macht gewinnt.

4 Zwischenruf: Gottlose Zeiten

Es gibt Zeiten und Geschichten, in denen Gott kaum mehr Resonanz findet. Ich halte es für eine besondere Realistlik der biblischen Überlieferungen, dass diese in Notzeiten nicht auf einen letzten Grund verweisen, in dem alles geborgen sei, sondern mit der Möglichkeit gottloser Zeiten und Geschichten rechnen.

Am Ende der Erzählung vom Brudermord Kains heißt es: »So ging Kain weg vom Angesicht des Herrn« (1. Mo 4,16). Nach dem Alttestamentler ANDREAS SCHÜLE will der Text folgendes zum Ausdruck bringen: »Wer wie Kain Gewalt verübt, fällt einer Dynamik anheim, die ihn von Gottes Gegenwart weg in Lebensverhältnisse führt, in denen sich Gewalt immer weiter ausbreitet und in denen es niemanden – auch nicht Gott – gibt, der diese Gewalt in Schranken hält.«⁴⁵ Ich lese diese Erzählung deshalb als Problematisierung des Versuchs, Gott mit jeder Geschichte zusammenzudenken oder Gott gar als in jeder Geschichte aktiv handelnd aufweisen zu wollen. Die Rede von der Allwirksamkeit Gottes wird weder den biblischen Überlieferungen noch unserer Welterfahrung gerecht.

Mit einer Geschichte prägenden Gewalt von Menschen und Mächten, die Gottes Gegenwart verstellt, rechnen auch die Klagepsalmen. »Sie sind mir auf den Fersen, schon haben sie mich umstellt, sie trachten danach, mich zu Boden zu strecken!« (Ps 17,11). Klagepsalmen können Menschen helfen, angesichts der erfahrenen Not nicht zu verstummen, sondern eine Sprache zu finden, mit der sie das,

44 Whitehead, Alfred North (1985): *Wie entsteht Religion?*, S. 115.

45 Schüle, Andreas (2006): *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)*, AThANT 86, S. 202.

was sie erleben, vor Gott bringen können.⁴⁶ Nelly Sachs hat diesen Gedanken poetisch wie folgt ausgedrückt:

David
aber im Mannesjahr
maß er, ein Vater der Dichter,
in Verzweiflung
die Entfernung zu Gott aus
und baute der Psalmennachtherbergen
für die Wegwunden.⁴⁷

Die Klagepsalmen sind Behausungen für den Glauben, dem Gott abhanden zu kommen droht. Sie sind Gebete von und für Menschen, die an der Erfahrung leiden, dass Gott ihre Bitten nicht erhört, dass Gott nicht antwortet. »Ich aber sprach, da ich weglief vor Angst: Ich bin verstoßen aus Deinen Augen.« (Ps 31,23) Klagepsalmen helfen Menschen, mit Gott auch dort noch zu reden, wo man ihn selbst nicht mehr vernimmt. Sie erinnern Gott daran, dass inmitten der Notlagen unserer Welt sein eigenes Gottsein auf dem Spiel steht. Sie wollen, dass Gott sich als der zeigt, als der er sich zu zeigen verheißt hat.

5 Auf Gottes Gegenwart aufmerksam machen – Bezug zum Markusevangelium

Die biblischen Überlieferungen machen darauf aufmerksam, dass es gottlose Geschichtsverläufe gibt, stellen für solche Zeiten Gebete zur Verfügung – und versuchen doch, in scheinbar trostlosen Zeiten für Gottes Gegenwart zu sensibilisieren. Wenn biblische Bücher ihren Kairos haben, dann dürfte das Markusevangelium das Evangelium für die Spätmoderne sein. Der, der mit der Verkündigung der Nähe des Gottesreiches unter die Menschen trat, stirbt mit dem

46 Vgl. dazu *Janowski, Bernd* (2003b): *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, *Harasta, Eva* (Hg.) (2008): *Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion*, und im Kontext der Pandemie *Erbele-Küster, Dorothea/Küster, Volker/Roth, Michael* (2021): *Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie*, S. 53–58.

47 *Sachs, Nelly* (1986): *Fahrt ins Staublose. Gedichte*, S. 104.

Klageruf: »Mein Gott, mein Gott, warum [oder: wozu] hast du mich verlassen?«⁴⁸ Mk 13 spricht unmittelbar in die Fluchterfahrungen unserer Zeit hinein: »Wer auf dem Feld ist, kehre nicht zurück, um seinen Mantel zu holen! Weh aber den Schwangeren und Stillenden in jenen Tagen! Betet aber, dass es nicht im Winter geschehe!« (Mk 13,16–18). Das Evangelium endet mit »Angst und Entsetzen« (Mk 16,8).⁴⁹

Ich halte die Auseinandersetzung mit diesem Evangelium im Blick auf die Frage, wo ist Gott in unseren scheinbar gottlosen Zeiten, für besonders verheißungsvoll. Denn dessen Autor will – vermutlich mitten im römisch-jüdischen Krieg, angesichts eines zerstörten Tempels⁵⁰ – für die Gegenwart Gottes sensibilisieren – und sein Werk tut dies auf raffinierte Weise. Das Wort des Jünglings im leeren Grab: »Sagt seinen Jüngern und dem Petrus, dass er euch vorausgeht nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen« (Mk 16,7) lese ich als textpragmatisches Signal an die Leserinnen und Leser des Evangeliums, an den Anfang des Evangeliums, nach Galiläa (Mk 1,14), zurückzugehen und das Evangelium noch einmal zu lesen⁵¹ – nun aber nicht als Erzählung vom irdischen Jesus, sondern als Kunde vom auferstandenen Christus. Der Auferstandene ist in dieser Welt so präsent, wie der irdische Jesus es in seinem geschichtlichen

48 Vgl. *Bauspieß, Martin* (2023): Das letzte Wort Jesu (Mk 15,34). Das Markusevangelium als Konfliktgeschichte, in: *Breuer, Saskia / Paul, Clarissa / Schmidt, Eckart David* (Hg.): Konflikte und Krisen im Neuen Testament und ihre Bewältigungsstrategien, WUNT II 587, S. 59–75, S. 64: »Die Frage von Ps 22,2 führt in die denkbar größte Tiefe: den Abgrund der Gottverlassenheit – und damit: in den Abgrund des Todes.«

49 Vgl. *Bedenbender, Andreas* (2019): Der gescheiterte Messias, ABU 5, S. 3: »Als Ganzes genommen, präsentiert das Mk-Ev eine Aporie: Die Christologisch begründete Heilsgewissheit und die Erfahrung tatsächlicher Heillosigkeit stehen in einem unauflöselichen Widerspruch.«

50 Vgl. *Guttenberger, Gudrun* (2017): Das Evangelium nach Markus, ZBK.NT 2, S. 28; *Bedenbender, Andreas* (2013): Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, SKI.NF 5, S. 363–387.

51 Vgl. *Bauspieß, a.a.O.*, S. 70, der – mit Verweis auf *Boring, M. Eugene* (2012): Mark. A Commentary, S. 446f. – von einer »Lektüeranweisung« spricht, »die die Leser auf den Beginn des Markusevangeliums verweist«; *Klumbies, Paul-Gerhard* (2010): Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas, BThS 114, S. 15–18, S. 129–143; kritisch gegenüber dieser These verbleibt *Guttenberger, a.a.O.*, S. 364f.

Leben gewesen ist. Die guten Kräfte des Lebens Jesu bleiben nicht auf dessen Lebenszeit beschränkt; sie gestalten auch gegenwärtig unsere Welt mit.

Das Lukas- und das Johannesevangelium halten dabei fest: Christus ist als Abwesender (dafür steht der entzogene Leib!) in seinem Geist gegenwärtig. Eben deshalb antwortet der christliche Glaube auf die Frage, ob wir in einer gottlosen Welt leben, mit dem Hinweis auf die Gegenwart Gottes im Geist des auferstandenen Christus. Wie Gott aber im Geist des Auferstandenen präsent ist; das erschließen uns – so verstehe ich das Markusevangelium – die Erzählungen vom irdischen Jesus.

Gott ist gegenwärtig

- als einer, der zur Sinnesänderung ruft, zur Orientierung am nahe herbeigekommenen Reich Gottes,
- als einer, der in die Nachfolge ruft, der sich zwischen die Menschen und die Ansprüche ihrer Umgebung stellt, damit Menschen von diesen Ansprüchen frei werden,
- als einer, der sich aufmacht gegen die lebensfeindlichen Kräfte dieser Welt – Markus spricht von unreinen Geistern und Dämonen – , der sich aber auch der leiblichen Nöte der Menschen annimmt, ihrer Krankheiten und Gebrechen,
- als einer, der soziale und religiöse Exklusionsmuster aufdeckt und unterbricht, als einer, der Menschen ihre Sünden vergibt,
- als einer, der eine Gemeinschaft stiftet, die ihre Identität nicht durch Exklusion, sondern durch die Inklusion von Sündern und Zöllnern gewinnt,
- als einer, der die Nöte der Menschen ernster nimmt als die Sorge um die eigene Tradition, als einer, der zornig wird, wenn Menschen einander das Leben nicht gönnen . . .

Ich breche die Aufzählung, die sich grob an Mk 1,14 – 3,6 ori-

entiert hat, hier ab. Sie sollte aber zeigen, dass unsere dogmatische Rede von Gottes Gegenwart an Klarheit und Differenziertheit gewinnen kann, wenn wir in der Dogmatik exegetisch informiert, besser noch: im Austausch mit Exegetinnen und Exegeten die biblischen Texte vor den Herausforderungen der Gegenwart so auslegen, dass ihr Potential aufscheint, uns auch in unserer Zeit orientieren zu können.

6 Die dreifache Gestalt der Gegenwart Gottes im Geist des auferstandenen Christus

Will man die am Markusevangelium gewonnenen Beobachtungen systematisch gliedern, so bietet sich die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi an. Sie geht auf Johannes Calvin zurück,⁵² hat sich in der Ökumene »als gemeinsame Lehre durchgesetzt«⁵³ und prägt zahlreiche moderne Christologien.⁵⁴ Mit Hilfe dieser – unter Rückgriff auf die biblischen Überlieferungen neu konfigurierten – Lehre will ich auch verdeutlichen, wo wir Gottes Gegenwart in Zeiten der Pandemie entdecken konnten.

Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi besagt: Christus tritt in die Funktionen der altisraelitischen Institutionen ein, er wird König, Prophet und Priester, um die Seinen zu Königen, Propheten und Priestern zu machen.

Die altisraelitische Königstheologie schreibt dem König den Schutz

52 Vgl. *Calvin, Johannes* (2009): Unterricht in der christlichen Religion/Institutio Christianae Religionis [1559], hg. von *Freudenberg, Matthias*, S. 263–268: Inst. II,15.

53 *Schlink, Edmund* (1993): Ökumenische Dogmatik, S. 414.

54 Vgl. nur *Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst* (1984): Der christliche Glaube 1821/22, Bd. 2, hg. von *Peiter, H.*, S. 76–103; *Reichel, Hanna* (2015): Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus, FSÖTh 149, S. 212–217: Das *munus triplex* als Struktur der Versöhnungslehre in KD IV; *Marquardt, Friedrich-Wilhelm* (1991): Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 2, S. 135–217; *Welker, Michael* (2012): Gottes Offenbarung. Christologie, S. 219–227, S. 257–292; *Boysen, Knud Henrik* (2019): Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens, TBT 183.

und die Fürsorge für die Armen und Schwachen zu. »Er schaffe Recht den Elenden des Volkes, helfe den Armen und zermalme die Unterdrücker.«⁵⁵ Dabei soll die Gerechtigkeit des Königs Israels die der anderen Könige in den Schatten stellen. Eben deshalb heißt es: »Vor ihm sollen sich niederwerfen alle Könige, alle Nationen sollen ihm dienen. Denn er rettet den Armen, der um Hilfe schreit, den Elenden, dem keiner hilft. Er erbarmt sich des Schwachen und Armen, das Leben der Armen rettet er. Aus Bedrückung und Gewalttat erlöst er ihr Leben, und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen.« (Ps 72,11–14). Der König Israels steht ein für den Wert eines jeden menschlichen Lebens. Wir begegnen Jesus als dem königlichen Menschen dort, wo er sich, wie in Mk 1–3 vielfältig geschildert, den Exkludierten, den Kranken und Besessenen zuwendet.⁵⁶ Der Heilige Geist treibt dieses königliche Amt Christi, indem er Gemeinden aufbaut, die die vermeintlich Schwächsten ins Zentrum stellen. Er treibt das königliche Amt, indem er am Aufbau einer Kultur arbeitet, in der jedes menschliche Leben wertgeschätzt wird.⁵⁷

In Zeiten der Pandemie konnten wir dieses Wirken des Geistes Jesu Christi innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen u.a. dort erfahren, wo Fachkräfte in Pflege und Medizin sich über die Maßen selbst zurücknahmen, wo Nachbarn sich individuell zugunsten von Alten und Kranken engagierten, aber auch dort, wo Menschen sich aus eigener Einsicht in der Gestaltung ihres Lebens einschränkten, um andere nicht zu gefährden.

55 Vgl. *Janowski, Bernd* (2003a): Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie, in: *Ders.: Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, S. 157–197.

56 Es ist sprechend, dass die Weltgerichtsrede in Mt 25 das Wort: »Was ihr getan habt einem von meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan« als Wort Jesu des Königs versteht. In Mt 25,34 wird der Menschensohn explizit als König bezeichnet – und als König ist Jesus Parteigänger der Armen, der Hungernden, der Fremden, der Beschämten, der Kranken, der Verschuldeten, derer, die in Schuldhaft sitzen, und der politisch Gefangenen!

57 Karl Barth hat den königlichen Menschen Jesus Christus als »Parteigänger der Armen« bezeichnet (KD IV/2, 200; vgl. S. 185–213); dieser Wahrnehmung folgt auch MICHAEL WELKER in seiner Christologie: Die königliche Herrschaft Christi stehe in Kontinuität zum »Eintreten Gottes für die Bedrängten, Benachteiligten und Unterdrückten« (*Welker* (Anm. 54): S. 226).

Die Propheten Israels haben die Missstände innerhalb der israelitischen Gesellschaft aufgedeckt. Ich erkenne Jesus als prophetischen Menschen dort, wo er Mechanismen der Ausgrenzung aufdeckt und Menschen anklagt, die Bewahrung ihrer eigenen Tradition höher zu achten als das, was die konkrete Notsituation jetzt fordert.⁵⁸ Der Heilige Geist treibt das prophetische Amt Christi, indem er prophetische Gemeinschaften aufbaut, die auf Einspruch und wechselseitige Kritik zielen – und in die deshalb alle etwas einbringen können.

In Zeiten der Pandemie konnten wir dieses Wirken des Geistes Jesu Christi innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen dort erfahren, wo Menschen, Gemeinden und Institutionen danach gefragt haben, ob wir nicht nur Opfer der Pandemie sind, sondern durch unsere Art zu wirtschaften, zu leben und unsere Welt wahrzunehmen, diese Pandemie mit hervorgerufen haben, wo man uns aus der Konzentration auf unser eigenes Leiden herausgerissen – und für die Nöte der anderen, das bleibende Erbe des Kolonialismus und den weltweit lebendigen Rassismus sensibilisiert hat.

Wie die Priester in der Hebräischen Bibel für Gottes Vergebungsbereitschaft einstehen, so erkennen wir Jesus Christus als priesterlichen Menschen dort, wo er Menschen ihre Sünden vergibt⁵⁹ und sie in seine Gemeinschaft ruft.⁶⁰ Der Heilige Geist treibt das priesterliche Amt Christi, indem er ein ganzes Netzwerk von gottesdienstlichen Feiern aufbaut, in denen die Treue Gottes, seine

58 Nach den Synoptikern hat Jesus sich selbst unter die Propheten eingeordnet (vgl. Mk 6,4par.) und ist von anderen als Prophet wahrgenommen worden (vgl. Mk 6,15; 8,28par.; Mt 21,11; Joh 4,19). Wie die großen Propheten verkündigt Jesus eine unmittelbare bevorstehende Zukunft – und verlangt Umkehr und Sinnesänderung. In diesem Sinne verstehen *Theißen, Gerd/Merz, Annette* (2001): *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, S. 221–284, Jesus als Propheten.

59 Vgl. *Hofius, Otfried* (2000b): Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage. Mk 2,1-12 und das Problem priesterlicher Absolution im antiken Judentum, in: *Ders.: Neutestamentliche Studien*, WUNT 132, S. 57–69.

60 Vgl. *Hofius, Otfried* (2000a): Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern, in: *Ders.: Neutestamentliche Studien*, a.a.O., S. 19–37, S. 30f.

Vergebungsbereitschaft, verkündigt und erfahren wird.⁶¹

In den Zeiten der Pandemie mussten die Kirchen auf andere Medien als die gottesdienstliche Versammlung zurückgreifen, aber sie konnten das Wirken des Geistes Jesu Christi dort erfahren, wo der Glaube gestiftet wurde, dass es auch für uns und unsere Welt trotz unseres vielfachen Versagens, das Leben gerechter und ökologisch angemessen zu gestalten, Hoffnung gibt – und nicht zuletzt auch eine Hoffnung für die Verstorbenen.

Gott ist im Geist des auferstandenen Christus auf vielfältige, aber klar benennbare Weise in dieser Welt präsent: Er wirkt, indem er Gemeinschaften und Menschen dazu bewegt und inspiriert, (erstens) sich durch die Not anderer berühren zu lassen und sich ihnen individuell und institutionell zuzuwenden, (zweitens) Kritik und Selbstkritik zu üben und (drittens) auf die Treue Gottes zu verweisen, die keinen aufgibt. Gott wirkt im Geist Christi aber nicht nur an uns, sondern auch für uns und für andere, indem er auch andere (nicht nur Menschen, sondern auch Ereignisse) bewegt und inspiriert. Insofern kann man sagen, die Gegenwart Gottes kommt unserer Welt zugute, indem Gott schon hier und jetzt im Verborgenen an der Zukunft unserer Gegenwart arbeitet.

Im Markusevangelium stehen für diesen Gedanken die Frauen ein, die der Kreuzigung, so heißt es in Mk 15, »von ferne zuschauten« (Mk 15,40). Selbst im Augenblick der Kreuzigung Jesu findet Gott in dieser Welt noch Resonanz. Indem Markus betont, dass die Frauen fernstanden, verdeutlicht er, dass diese Resonanz dem Gekreuzigten nicht mehr zugutekommt. Während dieser die Gegenwart Gottes nicht mehr erkennen kann, arbeitet Gott schon an jener Zukunft, die mit dem Gang der Frauen zum Grab anhebt. Die Gegenwart Gottes erlaubt uns, eine andere Zukunft zu erhoffen als diejenige, die wir prognostizieren würden.

61 Ich folge hier WELKER (Anm. 54): S. 258, der dazu ermutigt, »das priesterliche Wirken Jesu Christi in der Weite und Violdimensionalität des gottesdienstlichen Geschehens« wahrzunehmen: »Die Offenbarung Jesu Christi durch den Heiligen Geist berührt, ergreift und verwandelt die Menschen, die sich als ›die Seinen‹ angenommen sehen und verstehen« (a.a.O., S. 261).

Literatur

- ☞ *Arendt, Hannah* (2011): *Vita activa oder Vom tätigen Leben.*
- ☞ *Bauspieß, Martin* (2023): *Das letzte Wort Jesu (Mk 15,34). Das Markusevangelium als Konfliktgeschichte,* in: *Breuer, Saskia/Paul, Clarissa/Schmidt, Eckart David* (Hg.): *Konflikte und Krisen im Neuen Testament und ihre Bewältigungsstrategien,* WUNT II 587, S. 59–75.
- ☞ *Bedenbender, Andreas* (2013): *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg,* SKI.NF 5.
- ☞ (2019): *Der gescheiterte Messias,* ABU 5.
- ☞ *Bedford-Strohm, Heinrich* (2021): *Wo ist Gott in der Pandemie? Theologische Überlegungen aus Praxis und Reflexion kirchenleitenden Handelns,* in: *EvTh* 81, S. 87–100.
- ☞ *Boring, M. Eugene* (2012): *Mark. A Commentary.*
- ☞ *Boysen, Knud Henrik* (2019): *Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens,* TBT 183.
- ☞ *Calvin, Johannes* (2009): *Unterricht in der christlichen Religion/Institutio Christianae Religionis [1559],* hg. von *Freudenberg, Matthias.*
- ☞ *Chun, Chul* (2010): *Kreativität und Relativität der Welt beim frühen Whitehead. Alfred North Whiteheads frühe Naturphilosophie (1915–1922) – eine Rekonstruktion.*
- ☞ *Cobb Jr., John B.* (1969): *God and the World.*
- ☞ *Confessio Augustana,* bearbeitet von *Gottfried Seebaß* und *Volker Leppin* (2014), in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche,* hg. von *Dingel, Irene,* S. 63–225.
- ☞ *Dalferth, Ingolf U.* (2021): *Deus Praesens. Gottes Gegenwart und christlicher Glaube.*
- ☞ *Dalferth, Ingolf U.* (2023): *Auferweckung. Plädoyer für ein anderes Paradigma der Christologie,* ThLZ.F 39.
- ☞ *Dewey, John* (2003a): *Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925),* in: *Ders.: Philosophie und Zivilisation,* S. 16–37.

-
- ☞ *Dewey, John* (2003b): Philosophien der Freiheit (1928), in: *Ders.: Philosophie und Zivilisation*, S. 266–291.
 - ☞ *Dierken, Jörg* (2005): Freiheit in Ganzheit. Zur Religions- und Protestantismustheorie Ulrich Barths, in: *Barth, Roderich* u.a. (Hg.): *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. Festschrift für Ulrich Barth*, S. 435–449.
 - ☞ *Dierken, Jörg* (2014): Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen.
 - ☞ *Engels, Eve-Marie* (2010): Charles Darwins Kritik an der Lehre vom »Intelligent design«, in: *Janowski, B.* u. a. (Hg.): *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus, Theologie Interdisziplinär 6*, S. 68–106.
 - ☞ *Erbele-Küster, Dorothea/Küster, Volker/Roth, Michael* (2021): Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie.
 - ☞ *Etzel Müller, Gregor* (2016): Krise des Gebets? Protestantische Entwicklungen und Perspektiven, in: *Hafner, Johann/Enxing, Julia/Munzinger, André* (Hg.): *Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 103*, S. 27–41.
 - ☞ *Frevert, Ute* (2020): Corona-Gefühle, in: *Kortmann, Bernd/Schulze, Günther G.* (Hg.): *Jenseits von Corona unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, S. 13–20.
 - ☞ *Fuchs, Thomas* (2013): Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption.
 - ☞ *Gerhardt, Volker* (2022): Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche.
 - ☞ *Gräß, Wilhelm* (2004): Vernünftig – Zeitgemäß – Existentiell, in: *Huber, Wolfgang* (Hg.): *Was ist gute Theologie?*, S. 11–26.
 - ☞ *Gregersen, Niels H.* (2014): Naturalism in the Mirror of Religion, in: *PhThSc 1*, S. 99–129.
 - ☞ *Guttenberger, Gudrun* (2017): Das Evangelium nach Markus, ZBK.NT 2.
 - ☞ *Harasta, Eva* (Hg.) (2008): Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion.

- ☞ *Hattrup, Dieter* (2008): Darwins Zufall oder wie Gott die Welt erschuf.
- ☞ *Heisenberg, Martin* (1983): Initiale Aktivität und Willkürverhalten bei Tieren, in: *Naturwissenschaften* 70, S. 70–78.
- ☞ *Heisenberg, Martin* (1997): Das Gehirn des Menschen aus biologischer Sicht, in: *Meier, Heinrich/Ploog, Detlev* (Hg.): *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, S. 157–186.
- ☞ *Heisenberg, Martin* (2002): Freiheit als Eigenschaft des Verhaltens, in: *Nova Acta Leopold NF* 86, S. 79–95.
- ☞ *Hofius, Otfried* (2000a): Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern, in: *Ders.: Neutestamentliche Studien, WUNT* 132, S. 19–37.
- ☞ *Hofius, Otfried* (2000b): Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage. Mk 2,1–12 und das Problem priesterlicher Absolution im antiken Judentum, in: *Ders.: Neutestamentliche Studien, WUNT* 132, S. 57–69.
- ☞ *Janowski, Bernd* (2003a): Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die judäische Königsideologie, in: *Ders.: Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, S. 157–197.
- ☞ *Janowski, Bernd* (2003b): Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen.
- ☞ *Jonas, Hans* (2014): Evolution und Freiheit, in: *Ders.: Metaphysische, religions- und kulturphilosophische Schriften, KGA Bd. 3/1*, S. 209–226.
- ☞ *Klumbies, Paul-Gerhard* (2010): Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas, *BThS* 114.
- ☞ *Kreiner, Armin* (2006): Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir sagen, wenn wir Gott sagen.
- ☞ *Krüger, Malte Dominik* (2018): Die Realismus-Debatte und die Hermeneutische Theologie, in: *Gabriel, Markus/Ders.: Was ist Wirklichkeit?*, S. 17–62.

-
- ▣ *Lauster, Jörg* (2020): Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums.
 - ▣ *Leibniz, Gottfried Wilhelm* (1996): Versuche in der Theodicee, über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Bösen, PhB 499.
 - ▣ *Lettow, Susanne* (2020): Weichenstellungen. Die Versprechen der Bioökonomie oder: Fragen nach der Zukunft unserer Lebens- und Produktionsweise, in: *Volkmer, Michael/Werner, Karin* (Hg.): Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft, S. 323–329.
 - ▣ *Marquardt, Friedrich-Wilhelm* (1991): Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Band 2.
 - ▣ *Moltmann, Jürgen* (2006): Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte.
 - ▣ *Münkler, Herfried* (2020): Corona-Pandemie und Geopolitik, in: *Volkmer, Michael/Werner, Karin* (Hg.): Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft, S. 301–308.
 - ▣ *Munzinger, André* (2021): Das Werden Gottes. Zur Konstruktion verlässlicher, aber verletzbarer Letztwirklichkeit im Vertrauen, in: *David, Philipp* u.a.: Neues von Gott? Versuche gegenwärtiger Gottesrede, S. 101–118.
 - ▣ *Oliver-Smith, Anthony* (1996): Anthropological Research on Hazards and Disasters, in: *ARA* 25, S. 303–328.
 - ▣ *Polke, Christian* (2020): Expressiver Theismus. Vom Sinn personaler Rede von Gott.
 - ▣ *Polkinghorne, John* (1998): Belief in God in an Age of Science.
 - ▣ *Polkinghorne, John* (2000): An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers.
 - ▣ *Reichel, Hanna* (2015): Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus, FSÖTh 149.
 - ▣ *Rohland, Eleonora* (2020): Corona, Klima und weiße Suprematie. Multiple Krisen oder eine?, in: *Volkmer, Michael/Werner, Karin* (Hg.): Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft, S. 45–53.

- ☞ *Rüland, Jürgen* (2020): Die internationale Ordnung nach Corona, in: *Kortmann, Bernd/Schulze, Günther G.* (Hg.): *Jenseits von Corona unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, S. 275–283.
- ☞ *Sachs, Nelly* (1986): *Fahrt ins Staublose. Gedichte.*
- ☞ *Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst* (1984): *Der christliche Glaube 1821/22*, Bd. 2, hg. von *Peiter, H.*
- ☞ *Schlink, Edmund* (1993): *Ökumenische Dogmatik.*
- ☞ *Schüle, Andreas* (2006): *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)*, AThANT 86.
- ☞ *Slenczka, Notger* (2013): *Flucht aus den dogmatischen Loci. Das Erbe des 20. Jahrhunderts. Neue Strömungen in der Theologie*, in: *zeitzeichen 14*, S. 45–50.
- ☞ *Statista* (2023): *Weltweite Zahl der Todesfälle in Zusammenhang mit dem Coronavirus (COVID-19) seit Februar 2020*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1103240/umfrage/entwicklung-der-weltweiten-todesfaelle-aufgrund-des-coronavirus/>, aufgerufen am 8. Dezember 2023.
- ☞ *Striet, Magnus* (2020): *Nichts gewesen? Ein theologischer Versuch in Zeiten der Pandemie*, in: *Kortmann, Bernd/Schulze, Günther G.* (Hg.): *Jenseits von Corona unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, S. 159–164.
- ☞ *Theißen, Gerd/Merz, Annette* (2001): *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch.*
- ☞ *Thomas, Günter* (2020): *Theologie im Schatten der Coronakrise*, in: *Heidingsfelder, Markus/Lehmann, Maren* (Hg.): *Corona. Weltgesellschaft im Ausnahmezustand?*, S. 296–322.
- ☞ *Thompson, Evan* (2007): *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind.*
- ☞ *Tomasello, Michael* (2014): *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens.*
- ☞ *Tück, Jan-Heiner* (2020): *Corona-Krise. Hat die Kirche das Heil der Gesundheit geopfert?*, NZZ 8.11.2020, zitiert nach: <https://www.nzz.ch/feuilleton/corona-krise-hat-die->

kirche-das-heil-der-gesundheit-geopfert-ld.1585436, aufgerufen am 15. November 2023.

- 📖 *Welker, Michael* (2012): Gottes Offenbarung. Christologie.
- 📖 *Werbick, Jürgen* (2007): Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre.
- 📖 *Whitehead, Alfred North* (2006): Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie (1929).
- 📖 *Whitehead, Alfred North* (1985): Wie entsteht Religion?
- 📖 *Wittekind, Folkert* (2018): Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss.

Kapitel 4

Wie von der Gerechtigkeit Gottes reden? Rhetorische Überlegungen in praktischer Absicht

Alexander Dietz

Inhaltsübersicht

1	Krisenkommunikation	102
2	Fallbeispiele: Predigten in riskanten Liturgien	105
2.1	Begriffsverständnis ›riskante Liturgien‹	105
2.2	Annette Kurschus: Trauerfeier zum Absturz der German Wings Maschine	106
2.3	Heinrich Bedford-Strohm: Trauerfeier zur Flutkatastrophe im Ahrtal	109
2.4	Ergebnis	111
3	Vertiefung: Die prekäre Geltung des Glaubens	112
3.1	Gerechtigkeit Gottes als Maß des Glaubens	113
3.2	Predigt als Praxis der Rechtfertigung des Glaubens	118
4	Rhetorische Konturen: Praktiken der Geltungslegitimierung des Glaubens	120
4.1	Verstehen: Sinn für die Tragik des Menschlichen	120
4.2	Argumentieren: Gründe für den Glauben	124
4.3	Bewegen: Anschauliche Präsenz	129
4.4	Aneignen: Selbstständigkeit des Glaubens	132
5	Fazit	134

1 Krisenkommunikation

Krisen erfordern eine besondere Art von Kommunikation. Man spricht von Krisenkommunikation. Sie ist ein Teilbereich moderner Öffentlichkeitsarbeit.¹ Krisenkommunikation dient dazu, die in der Folge von krisenhaften Situationen auftretenden Störungen des öffentlichen oder privaten Lebens kommunikativ zu bearbeiten. In diesem Sinne handelt es sich bei Krisenkommunikation um eine bestimmte Form der Rhetorik, also um eine bestimmte Form überzeugungsgeleiteter Rede: Transparenz und Klarheit sollen Glaubwürdigkeit und allgemeine Akzeptanz der Maßnahmen schaffen; auf einer emotionalen Ebene sollen Ängste kanalisiert und durch kognitive Einordnung genommen werden; so soll schließlich Vertrauen geschaffen werden und eine neue Normalität etabliert werden.² Kurz gesagt: Krisenkommunikation soll durch rhetorische Bearbeitung Störungen entstören.

Nun sind multiple Krisendiagnosen ein Kennzeichen unserer Gegenwart: Finanzkrise, Klimakrise, Ukraine Krise, Flüchtlingskrise, Coronakrise, Wirtschaftskrise und mittlerweile Regierungskrise in Fortsetzung. In komplexen Bedingungsanalysen wird die Gegenwart dabei als eine Überlagerung verschiedener Krisenphänomene beschrieben. Ereignisse mit dem Lexem ›Krise‹ aufzuladen, bedeutet eben auch, Handlungs- und Zeitdruck aufzubauen, Gefahr und Bedrohung für die bestehende Normalität zu beschwören

1 Ich verweise auf einige exemplarische Titel eines sehr umfangreichen Forschungsfeldes: *Ditges, Florian/Höbel, Peter/Hofmann, Thorsten* (2014): Krisenkommunikation, PR-Praxis 9; *Wiske, Jana* (Hg.) (2020): Krisenkommunikation komplex. 11 Analysen prominenter Fälle mit medialer Einordnung und Nachbetrachtung beteiligter Experten; *Immerschmidt, Wolfgang* (2015): Aktive Krisenkommunikation. Erste Hilfe für Management und Krisenstab; *Bundesministerium des Inneren* (52014): Leitfaden Krisenkommunikation. Es fällt auf, dass Krisenkommunikation in der Regel auf der Ebene der Unternehmenskommunikation und im Zusammenhang mit Unternehmenskrisen zum Thema wissenschaftlicher Auseinandersetzung gemacht wird.

2 *Laubinger, Severina* (2020): Die Wirkungsmacht der Krise. Strategischer Einsatz des Krisen-Topos in den Parteiprogrammen der BRD von 1949 bis 2017 (Neue Rhetorik 34), S. 22f. Vgl. auch Leitfaden Krisenkommunikation, S. 13ff.

und Ängste zu verstärken.³ Neben der Krisenkommunikation gibt es also eine Krisenrhetorik: Die Weltwahrnehmung wird durch das Label ›Krise‹ entschieden geprägt und gestört. Auch das ist eine Form überzeugungsgeleiteter Rede: In der Politik ist deswegen der Krisentopos beliebt, um politische Ziele zu priorisieren, Handlungs- und Zeitdruck aufzubauen und Entstörungsrezepte zu verschreiben.⁴ Krisenkommunikation und Rhetorik der Krise beschreiben zwei Pole einer dialektischen Bewegung, die sich in jede Beschreibung krisenhafter Situationen einprägt: zwischen rhetorischen Strategien der Entstörung und Strategien der Störung.

Spätestens seit dem Beginn der Corona-Pandemie stellt sich mit Vehemenz die Frage: Haben die Kirchen etwas zum Umgang mit Krisen und damit zur Krisenkommunikation und zur Krisenrhetorik beizutragen? Die Pandemie hatte es in den verschiedenen Phasen der Lockdowns sehr deutlich vor Augen geführt: Um die Herkunft und Deutung der Pandemie haben sich andere gekümmert, zuerst vor allem Mediziner und Politiker, dann auch Journalisten und Juristen. Und es war und ist auffällig, dass die Gottesfrage oder gar die Frage nach Gottes Gerechtigkeit während der Pandemie, auch jetzt in der Ukraine Krise oder in der Klimakrise, eigentlich gar nicht im Raum stehen. Infolgedessen ist eine Debatte entbrannt, was denn die Bedeutung der Kirchen und ihrer theologischen Kommunikation in der Krise sein könnte.

JÖRG DIERKEN und CONSTANTIN PLAUL haben in einem Artikel dafür plädiert, dass Religion ihre Aufgabe auch weniger

3 Vgl. *Laubinger, Severina* (2020): Die Wirkungsmacht der Krise. Strategischer Einsatz des Krisen-Topos in den Parteiprogrammen der BRD von 1949 bis 2017 (*Neue Rhetorik* 34), S. 64–80. Vgl. auch *Goeze, Annika/Strobel, Korinna* (2011): Krisenrhetorik, in: *Ueding, Gert* (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Band 10: S. 511–530; *Nünning, Ansgar* (2007): Grundzüge einer Narratologie der Krise: Wie aus einer Situation ein Plot und eine Krise (konstruiert) werden, in: *Grunwald, Henning/Pfister, Manfred* (Hg.). *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien*, S. 48–71; *Wengeler, Martin/Ziem, Alexander* (2013): ›Krisen‹ als diskursgeschichtlicher Gegenstand. Zugänge, Fragestellungen, Konzepte, in: *Dies.* (Hg.): *Sprachliche Konstruktionen von Krisen. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein fortwährend aktuelles Phänomen*, S. 1–18.

4 Vgl. *Laubinger* (2020): *Wirkungsmacht*, S. 347ff.

im akut-praktischen Bearbeiten der Krise, als vielmehr in der geistigen Bewältigung hat: »[D]ie religiöse Deutung [kann] helfen, die Zwiespältigkeit des Lebens zu artikulieren und sie produktiv zu verarbeiten. Zugleich stärkt sie darin, [...] die Ambivalenz zu ertragen, dass Schadensminimierung nicht ohne Begleitschäden möglich ist.«⁵ Es geht also um langfristige Krisenentstörung. Die Religion kann anhand ihrer starken Symbole, Narrative, Bilder und Geschichten ein ›Dennoch‹ des Lebens ausdrücken. Religiöse Krisenkommunikation dient in diesem Sinne dazu, die Störungen zwar nicht aufzuheben, aber sie durch starke Narrative zu entstören und ihre Langzeitfolgen abzumildern.⁶

Demgegenüber betont in diesem Zusammenhang ULRICH KÖRTNER, »dass es nach biblischem Zeugnis [...] nicht die primäre Aufgabe der Kirche [ist], bestehende gesellschaftliche Systeme zu stabilisieren.«⁷ KÖRTNER plädiert, die sogenannte Theologie der Krise – wie die frühe Wort Gottes Theologie auch genannt wurde – wiederzuentdecken. Unter Bezugnahme auf den frühen Rudolf Bultmann schreibt er: »›Gott‹, so schreibt BULTMANN, ›bedeutet die totale Aufhebung des Menschen, seine Verneinung, seine Infragestellung, das Gericht für den Menschen.«⁸ Die Begegnung mit Gott ist eine Krise, weil sie den Menschen in seinem Selbstverständnis stört. Im Kreuz habe Gott zugleich seine Gottheit selbst in die Krise geführt und damit die Krise des Menschen zu seiner gemacht, um den Menschen zu befreien. Diese Einsicht wendet KÖRTNER nun ins sozialethische: Das Kreuz kann aus dem übermächtigen Handlungsdruck befreien, dass der Mensch die gegenwärtigen Krisen vollständig selbst lösen muss:⁹ Das ist gezielte Störung der

5 *Dierken, Jörg/Plaul, Konstantin* (2020): Corona und Schicksal. Warum Religion gerade jetzt alles andere als überflüssig ist, in: *zeitzeichen.net*, URL: <https://zeitzeichen.net/node/8299>, zuletzt aufgerufen am 28. September 2023.

6 Ebd.

7 *Körtner, Ulrich H.J.* (2022): Theologie und Krise. Eine Thesenreihe darüber, wie Theologie heute gedacht werden kann, in: *zeitzeichen.net*, URL: <https://zeitzeichen.net/node/9609>, zuletzt aufgerufen am 29. September 2023.

8 Ebd.

9 Ebd.

Störung, um die eigenen Handlungsgrenzen zu bearbeiten.

Auch diese beiden Schlaglichter bewegen sich in der dialektischen Bewegung von Störung und Entstörung. Will man dabei aber nicht einfach die Dichotomie zwischen religionstheoretischen und offenbarungstheoretischen Ansätzen wiederholen, ist es hilfreich, auf die Frage nach der rhetorischen Gestaltung umzustellen. Was sagen die Texte darüber, wie in der Krise gesprochen werden soll: entweder durch starke Narrative und Bilder der Verheißung oder aber im Modus von Gericht und Gnade? Dabei fungiert bei KÖRTNER mit der Rede vom Gericht göttliche Gerechtigkeit als Kriterium für die Güte dieser Kommunikation. Bei DIERKEN und PLAUL wird als Kriterium das ›Dennoch‹ des Glaubens benannt. Denn: Es sind gerade die als massiv empfundenen Gerechtigkeitslücken und Ungerechtigkeitsserfahrungen, die Religion mit ihrer Verheißung bearbeitet. Religion ordnet diese Erfahrungen in die Verheißung einer transzendierenden Gerechtigkeit ein.

Im Folgenden soll diesem Zusammenhang weiter nachgedacht werden. Meine Frage lautet: Wie von der Gerechtigkeit Gottes reden? Im Zentrum sollen dabei rhetorische Überlegungen stehen, anhand derer die Frage Konturen bekommt. Zunächst werde ich dem Zusammenhang von Gerechtigkeit Gottes und Krise anhand von zwei Predigten aus riskanten Liturgien nachgehen. Denn es wird ja immer schon über die Gerechtigkeit Gottes gesprochen (2). Dann werde ich die prekäre Geltung des Glaubens und seine Angewiesenheit auf Kommunikation vertiefen (3) und schließlich Konturen skizzieren, die sich aus einem solchen Verständnis ergeben (4).

2 Fallbeispiele: Predigten in riskanten Liturgien

2.1 Begriffsverständnis ›riskante Liturgien‹

Riskante Liturgien hat sich als ein spezieller Begriff für medial inszenierte Gottesdienste durchgesetzt, die u. a. anlässlich einschneidender gesellschaftlicher Krisen oder Naturkatastrophen

durchgeführt werden.¹⁰ Es handelt sich also um Fälle von Krisenkommunikation. In der Regel predigen dort Bischöfinnen und Bischöfe, meistens jeweils ein(e) evangelischer Geistliche(r) und ein katholischer Geistlicher nacheinander.

Risikant sind diese Liturgien, weil sie sich einem erhöhten Risiko einer Öffentlichkeit aussetzen, für die die Bedeutung des Glaubens als nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.¹¹ Sie sind deswegen besonders darauf angewiesen, einen anschluss- und aneignungsfähigen Referenzrahmen und entsprechende Sprachformen zu finden. Das macht sie interessant, um danach zu fragen, wie angesichts von Krisen von Gott und von seiner Gerechtigkeit gesprochen werden kann. Dabei interessiert das jeweilige rhetorische Verfahren, in dem solche Rede eingebunden ist. Damit sie möglichst aussagekräftig sind, habe ich zwei konträre Beispiele ausgesucht. Ich beschränke mich jeweils auf evangelische Geistliche.

2.2 Annette Kurschus: Trauerfeier zum Absturz der German Wings Maschine

Am 24. März 2015 stürzte ein Linienflugzeug der German Wings Fluggesellschaft auf seinem Flug von Barcelona nach Düsseldorf in die Westalpen. Der Absturz wurde vom Kopiloten willentlich vollzogen. Alle 150 Personen an Bord kamen ums Leben. Der Fall löste einen Schock und tiefste Betroffenheit aus. Am 17. April 2015 fand im Kölner Dom die zentrale Trauerfeier mit Staatsakt statt. Für die evangelische Kirche sprach die Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen Annette Kurschus¹², für die katholische Kirche im Anschluss der Kölner Erzbischof Kardinal Wölki.

»Unbegreifliches ist geschehen.« »Unbegreifliches wurde getan.« »Unbegreifliches muss ausgehalten werden.« So beginnt KURSCHUS ihre ersten drei Absätze. Damit bringt sie das Leid, die

10 Fechtner, Kristian/Klie, Thomas (Hg.) (2011): Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

11 Fechtner/Klie: Liturgien, S. 8ff.

12 https://www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/user_upload/Glauben/Predigten/Traueransprache_Flugzeugabsturz._KA__lner_Dom_150417.pdf, zuletzt abgerufen am 28. September 2023.

Trauer, die Wut ebenso zum Ausdruck wie die große Solidarität, die das ganze Land ergriffen hat. Im Anschluss geht sie auf Verse aus der Offenbarung ein. Sie wurden vor der Predigt verlesen. Zentraler Vers ist: »Gott wird abwischen alle Tränen.« KURSCHUS problematisiert dabei die Jenseits-Vertröstung dieser Aussage: »Und bis dahin? Was wird bis dahin aus den Tränen?« Damit führt sie hinein in die Strittigkeit des religiösen Zuspruchs angesichts der Katastrophe. Darauf folgt die für unser Thema zentrale Passage:

»Gott, sammle meine Tränen in deinem Krug. So betet ein Mensch in großer Not. Er kann nicht warten, bis irgendwann, irgendwie, irgendeiner vielleicht . . . Jetzt will er spüren, dass Gott da ist. Für ihn und für alle und alles, was er verloren hat.

Womöglich hat dieser Mensch in all dem Unbegreiflichen eines längst begriffen; er spürt es in seiner Wut und Todtraurigkeit: kein Mensch [. . .] kann eine Brücke schlagen über den Abgrund, der aufgerissen ist zwischen mir und dem Leben, zwischen mir und der Welt und in mir selbst. Gott selbst muss da sein für mich und für die, die ich verloren habe. Gott selbst muss einstehen für das, was geschehen ist und was er hat geschehen lassen. Gott selbst muss das Unbegreifliche zu seiner Sache machen. Bis hin zur kleinsten Träne, die ich geweint habe, die ich noch weinen muss oder schon gar nicht mehr weinen kann.«¹³

Die Predigt nutzt die Fürbitte des Beters von Psalm 56. Damit führt sie hinein in die Situation der Gottklage, nämlich der Frage nach seiner Präsenz in der Not. Zentral ist dabei die Aussage: »Womöglich hat dieser Mensch eines begriffen.« Das, was er begriffen hat, wird als eine gefühlte Schlussfolgerung beschrieben. Sie lässt sich auf die Schlußregel bringen: Ein Mensch wird dieser Katastrophe nicht gerecht werden können. Gott muss dem gerecht werden. Als Herzenseinsicht, als Ahnung, dass es Gott braucht, wird der Satz zum Grund, um im Folgenden eine Hoffnungsperspektive zu entwickeln. Der Geltungsgrund bzw. Topos, dass in der Klage an Gott die Hoffnung auf einen tragfähigen Sinn bereits präsent ist,

13 A.a.O., S. 2.

wird so rhetorisch erarbeitet.¹⁴

Im kunstvollen Wechsel zwischen Fürbitt-Sprache, Fragen und Aussagesätzen bezieht die Ansprache die Bitte des Psalmbeters auf die Tränen der Trauernden und auf die Tränen, die von den Verstorbenen zu den unterschiedlichsten Anlässen ihres Lebens nie wieder geweint werden können. Wenn Gott die Tränen der Verstorbenen bewahrt, dann entlastet das, die Erinnerung an die Verstorbenen selbst für immer festhalten zu müssen. Wo Gott das Leid, die Trauer und die Erinnerungen für immer wertschätzt, dort kann es Hoffnung geben: Damit ist ein weiterer Topos aufgerufen: Gott verwandelt das Leiden, indem er die Erinnerungen für immer bewahrt.¹⁵

Am Ende ihrer Predigt verbindet sie die Bitte des Psalmbeters mit dem Offenbarungswort und einem persönlichen Bekenntnis: »Ob dann, wenn in Gottes Krug eine jede Träne gesammelt und gezählt und bewahrt ist [. . .], Menschen aufhören können und aufhören dürfen, über dem Unbegreiflichen zu weinen? An dieser Hoffnung will ich festhalten. Darum will ich und muss ich Gott bitten auch für die, die es jetzt nicht können.«¹⁶ Die Predigt beschreitet hier einen Weg in einem dialogischen Stil, der von der Strittigkeit des Glaubens angesichts des völligen Sinnabbruchs über die Adressierung der Klage an Gott hin zu einer Hoffnungsperspektive führt. Das Bild von Gott als Tränensammler ist dabei die Hoffnungsperspektive: Denn in seinem Bewahren der Erinnerungen und des Leides wird er dem Unbegreiflichen gerecht. Hier ist eine bergende Gerechtigkeit Gottes implizit – sie wird aber nicht als solche ausgesprochen.

14 *Härle, Wilfried* (42012): *Dogmatik*, S. 466. Es lässt sich in diesem Sinn als abduktiver Schluss beschreiben: Kein Mensch kann eine Brücke schlagen über den Abgrund. Regel: Wo kein Mensch eine Brücke schlagen kann, muss Gott selbst da sein. Aussage: Bis hin zur kleinsten Träne muss Gott da sein.

15 *Slenczka, Notger* (2003): *Der Tod Gottes und das Leben der Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug*, S. 257.

16 *Kurschus*: siehe Fußnote 12.

2.3 Heinrich Bedford-Strohm: Trauerfeier zur Flutkatastrophe im Ahrtal

In der Nacht vom 14. auf den 15. Juli 2021 haben andauernde Regenfälle zu einer verheerenden Flutkatastrophe im Ahrtal geführt. Die Flut hat zum Teil ganze Ortschaften völlig vernichtet. Insgesamt 185 Personen sind ums Leben gekommen. Am 28. August 2021 fand die zentrale Trauerfeier im Aachener Dom statt. Für die katholische Kirche hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Georg Bätzing, gesprochen, für die evangelische Kirche im Anschluss der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm.¹⁷

BEDFORD-STROHM steigt in seinem Predigtteil mit zwei Fragen ein: »Wo war Gott in der Flut? Gibt es irgendeinen versteckten Sinn hinter den schrecklichen Ereignissen?« Die Predigt gibt im Anschluss Antworten auf diese beiden Fragen. Die Antwort auf die erste Frage entnimmt BEDFORD-STROHM dem Lesungstext aus Lukas 24 Vers 39. Er wurde vorher verlesen: »Seht meine Hände und meine Füße, ich bin's selber. Fasst mich an und seht; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, dass ich sie habe.« Im Folgenden kommt die zentrale Passage:

»Es ist der verletzte Jesus, der sich hier [im zitierten Bibeltext, A.D.] zeigt. [...] Es ist der Jesus, der am Kreuz einen Schrei der Gottverlassenheit ausstößt. Gott war da, mitten in den Fluten. Aber nicht als der, der auf den Flutknopf gedrückt hat, sondern als der, der mit den Opfern geschrien hat, der mit ihnen gelitten hat, der sie getragen hat in den Abgründen, die sich aufgetan haben. Und der diejenigen, die ihr Leben verloren haben, aufnimmt in sein Reich, in dem kein Leid, kein Geschrei, kein Schmerz mehr sind und in dem alle Tränen abgewischt sind.«¹⁸

Die Ansprache verweist anhand des verletzlichen Jesu auf die mitleidende Präsenz Gottes. Diese Einsicht bzw. Schlussregel wendet er im Analogieschluss auf die Opfer der Flutkatastrophe an. In

17 https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/210828-Predigt-Bedford-Strohm-Oekum-Gottesdienst-fuer-Opfer-der-Flutkatastrophe.pdf, zuletzt abgerufen am 28. September 2023.

18 A.a.O., S. 1.

der Predigt wird dabei ein Kontrast-Topos aktualisiert, der schon die *theologia crucis* von Martin Luther leitet: Gott offenbart sich in der Gestalt seines Gegenteils.¹⁹ Dabei bezieht sich die Ansprache auf die Form, die Dietrich Bonhoeffer diesem Topos in seinen späten Briefen gegeben hat: »Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz; Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.«²⁰ Die Predigt verfährt dabei sehr deduktiv, indem sie von diesem Topos auf die Situation schließt.²¹ Die Situation der Opfer selber wird nicht weiter geschildert. Insofern bleibt seine Rede an dieser Stelle sehr abstrakt.

Die Predigt fährt fort, dass dieser ohnmächtige Gott erfahrbar wird, wenn man mit ihm spricht im Gebet und dass er erfahrbar wird in der Gemeinschaft aller, die geholfen haben. In beiden Fällen kann sich nämlich Zuversicht und Hoffnung angesichts des Leides realisieren.

Zum Abschluss bringt die Ansprache dann anhand einer Imagination eine Hoffnung zum Ausdruck, dass in 20 Jahren auf die Flutkatastrophe zurückgeblickt werde und die Flut damals ein Ruf zum Neuanfang war – hin zu einem »klimafreundlicheren Lebensstil.« Damit beantwortet er die Frage nach einem tieferen Sinn der Katastrophe. Es ist außerdem ein weiterer Topos im Umgang mit Krisen und der Theodizee: der Aufruf zur Buße. Die Flut ist nicht nur Flut, sondern hat eine aufdeckende Wirkung: Sie ist ein Ruf zum Neuanfang, wobei sie auf der argumentativen Ebene kunstvoll als Imagination dargestellt wird. Diese Predigt beschreitet weniger

19 *Barth, Ulrich* (2004): Aufgeklärter Protestantismus, S. 122. Hier in der Gestalt eines Autoritätstopos. Die Regelhaftigkeit wird durch biblische Autorität gestützt. Zur Systematik formaler Topoi vgl. *Kienpointner, Manfred* (1992): Alltagslogik. Struktur und Funktion von Argumentationsmustern, S. 246.

20 *Bonhoeffer, Dietrich* (1998): Widerstand und Ergebung, DBW 8, S. 534. In einem Aufsatz hat BEDFORD-STROHM seine Position im Horizont der Corona-Pandemie ausgearbeitet, vgl. *Bedford-Strohm* (2021): Wo ist Gott in der Pandemie? Theologische Überlegungen aus Praxis und Reflexion kirchenleitenden Handelns, in: *Evangelische Theologie* 81, S. 87–100.

21 In eine schlusslogische Form gebracht, würde die Deduktion wie folgt lauten: Regel: Gott ist in der Ohnmacht, im Leiden, in der Schwachheit präsent. Aussage: Diese Flut hat Menschen ohnmächtig, schwach, leidend gemacht. Schluss: Also war Gott da in der Flut.

einen Erkenntnisprozess, als dass sie versucht, anhand von Glaubensaussagen die Krise theologisch zu deuten: Die Opfer sind nicht nur Opfer, sondern der Ort, wo Gott präsent ist. Die Flut ist nicht nur Flut, sondern Ruf zur Umkehr.

2.4 Ergebnis

Ich fasse die für meine Überlegungen wichtigsten Punkte zusammen.

Erstens: In Krisenerfahrungen wird versucht, eine Sprache zu geben: Leid, Ohnmacht und Wut werden benannt und in eine Perspektive zu Gott gebracht. Es wird aber weder die Schuldfrage gestellt, noch werden Erklärungen für die Katastrophe gegeben. Es geht eher darum, dem Erleben der Krise Ausdruck zu geben.

Zweitens: Zentral ist bei beiden die Frage nach der Präsenz Gottes in der Katastrophe. Strittig erscheint dabei nicht Gott selbst, sondern die Hoffnung auf seine Gegenwart. Man könnte sagen: Das Maß gelingender religiöser Rede in der Krise liegt darin, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach Gottes Präsenz in der Krise zu geben.²² Beide Texte argumentieren in diesem Sinne für den Glauben an diese Hoffnung. Dabei werden zum einen Topoi, das heißt Regeln und damit theoretische Implikationen, zur Beantwortung der Theodizeefrage aktualisiert und rhetorisch aufgearbeitet: der mitleidende Gott, der die Erinnerung bewahrende Gott, die Katastrophe als Ruf zur Umkehr. Diese Topoi werden in Kombination mit den Sprachbildern des jeweiligen Lesungstextes ausgearbeitet und in den verschiedenen religiösen Ausdrucksformen von Klage, Fürbitte, Bekenntnis dargestellt.

Zum anderen geht es eben nicht darum, diesen Glauben an Gottes Präsenz zu beweisen, sondern zu plausibilisieren. Hier nun sind

22 Den Ausdruck »befriedigende Antwort« entnehme ich dem Aufsatz *Bemerkungen über den Begriff der Ursache* von König, Josef (1978): Vorträge und Aufsätze, hg. von Patzig, Günther S. 122–255. Auch wenn sich Königs Ausführungen mit einer anderen Problemstellung beschäftigen, sind sie einschlägig für mein Verständnis rhetorischer und homiletischer Schlusslogik. Der Kontext ist die Selbstverständigung des Lebensvollzugs aus sich heraus; gerade wenn ein selbstverständlicher Verständniskontakt unterbrochen ist. Vgl. a.a.O., S. 128.

die argumentativen Strategien unterschiedlich: Die Predigt von KURSCHUS versucht anhand eines Erkenntnisweges ausgehend von der Strittigkeit des Glaubens mit den Worten des Klagepsalms die Hoffnung des Glaubens gleichsam dialogisch zu vergegenwärtigen. Die Ansprache von BEDFORD-STROHM hingegen versucht die Hoffnung anhand von Glaubensaussagen auf die Krise hin deduktiv anzuwenden. Dabei erscheint eine tastende Suchbewegung – wie in der Ansprache bei Kurschus – angemessener, um eine befriedigende Antwort auf die Frage nach Gottes Präsenz zu geben.²³

Schließlich: Es wird zwar nicht explizit Gottes Gerechtigkeit benannt. In beiden Predigten ist aber ein impliziter Begriff von Gerechtigkeit in Gebrauch. Nur Gott kann der Trauer, dem Leid und den Opfern gerecht werden. Dieser Punkt ist entscheidend: In der religiösen Rede von der Gerechtigkeit Gottes zu sprechen, bedeutet nicht, diese Wörter zu gebrauchen. Viel eher ist sie als das implizite Maß in Gebrauch, von dem her eine befriedigende Antwort auf die Präsenz Gottes und damit auf eine Hoffnungsperspektive des Glaubens möglich ist.

3 Vertiefung: Die prekäre Geltung des Glaubens

Die beiden Fallbeispiele zeigen: Von der Gerechtigkeit Gottes angesichts von Krisen zu sprechen, heißt plausible und damit befriedigende Gründe für Glauben und Hoffnung an göttliche Präsenz zu geben. Die Gerechtigkeit Gottes fungiert dabei als implizites Maß. Im Folgenden möchte zuerst die theoretischen Implikationen dieser Beobachtung in ihrer Bedeutung für die Predigtkommunikation vertiefen.

23 Die Ansprache von Kurschus wurde in unterschiedlichen Zusammenhängen als paradigmatisch für Predigtkommunikation in Krisen gewürdigt worden, u.a. bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Kurschus durch die Universität Münster, in der die Predigt vom Laudator Traugott Roser als paradigmatisch gewürdigt wurde, vgl. <https://www.kirche-und-leben.de/annette-kurschus-erhaelt-ehrendoktorwuerde-der-uni-muenster>, zuletzt abgerufen am 29. September 2023.

3.1 Gerechtigkeit Gottes als Maß des Glaubens

Jede Verständigung über den Glauben setzt immer schon ein implizites Maß voraus, anhand dessen der Glaube als Glaube bestimmt wird²⁴: Was macht Glauben als Glauben aus (gerade in Krisenzeiten)? Und: Woran lassen sich gelingende Formen und woran unangemessene Formen des Glaubens messen? In diesem Sinne entfalten auch die beiden Beispielpredigten implizite ›Metriken‹ des Glaubens: Zielen sie doch darauf, eine gelingende Form des Glaubens als Vertrauen auf Gottes Präsenz in der Krise zu artikulieren und zu plausibilisieren. Sie setzen damit zugleich voraus, dass sie gelingende Formen des christlichen Glaubens in Krisen kennen und dass diese einen sinnvollen Umgang mit den Krisen darstellen. Insofern handelt es sich um eine normative Praxis: Deren Geltung in der dialektischen Bewegung von persönlicher Einsicht als dem »Praktisch-wahr-Werden«²⁵ zugleich gemeinsam geteilter und überlieferter Glaubensaussagen beruht.²⁶

Zugleich zeigt sich in dieser Bewegung des Praktisch-Wahrwerdens, dass die Geltung des Glaubens prekär ist. Das zeigen auch die Krisenerfahrungen: Das Vertrauen in ein bergendes Wirken Gottes ist zerbrechlich. Hier möchte ich an MARTIN LUTHERS Theologie erinnern. Für ihn ist der Geltungsanspruch des Glaubens – seine Gewissheit, sein Trost – bleibend prekär. Vor allem Anfechtung und Zweifel bedrohen ihn permanent, auch

24 Mit Maß meine ich in Anschluss an VOLKER SCHÜRSMANN ein intrinsisch in der Praxis gelebter Maßstab im Gegensatz zu einem regulativen Ideal, das einer Praxis von außen vorgehalten wird. In diesem Sinne hält die Ansprache von BADFORD-STROHM der Vertrauenskrise das regulative Ideal biblischer Glaubensgewissheit entgegen, ohne die Glaubensverständnisse oder die Krisen des Glaubens im Feld zu benennen. Um hingegen ein Maß zu bestimmen braucht es eine Konstellation von Glaubensverhältnissen. Vgl. *Schürsmann, Volker* (2014): *Optimiertes oder gelingendes Leben?*, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 4/1, S. 147–163, 149–150.

25 *Schürsmann, Volker* (2014): *Sich zu dem, was man schon ist, erst machen zu müssen. Zur Logik von Personalität*, in: *DZPhil* 62/5, S. 801–822, 805.

26 Die Ansprache von BEDFORD-STROHM verschleiert in dieser Hinsicht das Moment individueller Einsicht und stellt Glaubensaussagen als allgemein gültige Aussagen dar, aus denen deduktiv ein Umgang mit Krisen gefolgert werden kann.

falsche Sicherheit oder innere Verzweiflung an den Forderungen des Gesetzes.²⁷

Das liegt nun am Maß des Glaubens selbst, das für LUTHER kontrafaktischer Zuspruch ist. In einer späten biographischen Notiz hält er als entscheidend für das Maß des Glaubens sein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes fest. Es macht das intrinsische Maß für den Glauben als spezifischen evangelischen Glauben aus. Hatte LUTHER in seiner Ausbildung die Gerechtigkeit Gottes als eine aktive, vergeltende Gerechtigkeit verinnerlicht, so führte ihn dieses Verständnis in eine persönliche Krise, die mit einem massiven Ungerechtigkeitsempfinden einherging.²⁸ Im Nachdenken und in der intensiven Auseinandersetzung mit der Schrift hat sich ihm dann eine neue Bedeutung der Wendung eingestellt: Die Gerechtigkeit Gottes ist passiv zu verstehen, durch die der barmherzige Gott den Menschen gerecht macht durch Glauben. Es ist eine höchst emotionale Einsicht: Sie geht mit dem Empfinden einher, neu geboren zu sein, bzw. ins Paradies eingetreten zu sein.²⁹ Seine reformatorische Einsicht artikuliert sich als ein neues Lebensgefühl und ineins als ein neues Selbstverständnis: Es ist die Befreiung von der Last der strafenden Gerechtigkeit.³⁰

Die Gerechtigkeit Gottes ist in diesem Sinne der Inhalt eines sich in einem Lebensgefühl und neuen Selbstverständnis erschließenden Zuspruchs. Nimmt man als Maß des Glaubens dieses neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, dann bedeutet das, sich an diesem Lebensgefühl zu orientieren, gerade in der Glaubenskommunikation – sicherlich wird man diesen Zusammenhang heute

27 Linde, Gesche (2013): Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs, S. 423–438.

28 Luther, Martin (1545): Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA 54,185,16–20.

29 Vgl. WA 54,186,14–20.

30 Vgl. Härle, Wilfried (2002): Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute, in: ZThK 99/3, S. 278–295, 287–288.

nicht mehr im metaphorischen Horizont eines göttlichen Gerichtsakts beschreiben.³¹

Es ist festzuhalten, dass sich die Erschließung Luthers im Kontext der spätmittelalterlichen Bußtheologie findet, deren Wirklichkeitsverständnis von Strafgerichts begrifflichkeit geprägt ist und die seine religiöse Leitmetaphorik darstellte. Ein gehaltvoller Begriff von Gerechtigkeit Gottes braucht deswegen weniger die Vorstellung eines göttlichen Gerichts als vielmehr die Auseinandersetzung mit religiöser Metaphorik im 21. Jahrhundert. Im 20. Jahrhundert wurde ›Gemeinschaftstreue‹ als Rekonstruktionsbegriff der Gerechtigkeit Gottes vorgeschlagen, so wie sie im Alten Testament entwickelt worden sei, und die auch den Hintergrund des paulinischen Verständnisses darstelle.³²

Ich schlage als Rekonstruktionsbegriff vor, von einer »bergenden Gerechtigkeit Gottes« zu sprechen: einer Gerechtigkeit, die durch begründete Hoffnung erlebte Krisen- und Differenzerfahrungen in

31 Es wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, dass eine gehaltvolle Fassung der Rechtfertigungslehre nicht ohne den Gedanken eines göttlichen Gerichts auskäme, vgl. *Jüngel, Eberhard* (2011): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, S. 71–74; S. 170. *Schieder, Rolf* (2017): *Rechtfertigungsimperative, Projektzwänge und Rechtfertigungsglaube. Über theologische und soziologische Rechtfertigungsdiskurse*, in: *Theo-Web*, 16(1), S. 9–21, 10. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Vorstellung der Strafgerichtssemantik im Horizont spätmodernen Denkens bietet: *Wilfried Härle* (1998): *Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre. Eine Problemskizze*, in: *ZThK* 95, S. 101–139, 120.

32 Vgl. *Härle* (1998): *Gegenwartsbedeutung*, S. 286–287. Es bleibt natürlich zu fragen, ob die theologische Konzeptualisierung des Gottesverhältnisses als Loyalitätsverhältnis bzw. Gehorsamsverhältnis erschließungskräftig für die Gegenwart ist. An anderer Stelle setzt HÄRLE das Verständnis von Gerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit gleich. Dabei diagnostiziert er, dass sich Luthers Frage nach einem gnädigen Gott in der Moderne in zwei Fragehorizonte ausdifferenziert hat: Der Frage nach unbedingter Anerkennung und der Frage nach begründeter Hoffnung im Horizont der Theodizee-Frage; vgl. *Härle* (2002): *Entdeckung*, S. 292–294.

sich aufhebt bzw. birgt.³³

Daraus ergeben sich auch formale Bestimmungen des Glaubens: Der Glaube ist so verstanden kein gegenständliches Erkennen und auch kein rein intentionales Handeln. Vielmehr handelt es sich um ein Medium zwischen beiden im Sinne einer Praxis als eine Tätigkeit. Er ist Vertrauens-Tun. Dieses Tun ist dabei der Vollzug eines Vertrauens- und Anerkennungsverhältniss. Denn: Glaube ist auf ein Vertrauensgut – den göttlichen Zuspruch – bezogen und zugleich wird damit das Vertrauensgut als tragfähig anerkannt. In der Regel vollzieht es sich auf einer impliziten, emotionalen Ebene. So ist

33 Ich schließe hier an Überlegungen von ULRICH BARTH an, sie gleichzeitig weiterführend. An dem metaphorischen Ausdruckskomplex von der Gotteskindschaft anschließend schlägt er als gegenwartsrelevanten Erlösungsbegriff »Geborgenheit in der Liebe Gottes« vor. Er grenzt sich dabei dezidiert und entschieden von dem Begriff Gerechtigkeit Gottes aufgrund seines juristischen Hintergrunds ab. Vgl. *Ulrich Barth (2021): Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung, hg. von Steck, Friedemann, S. 413–418.* »Es ist meines Erachtens die Stärke des jesuanischen Verständnisses von Gotteskindschaft – und dem suchen wir mit dem hier vorgeschlagenen Äquivalent ›Geborgenheit in der Liebe Gottes‹ zu entsprechen –, dass hier jeder Anschein eines wie auch immer gearteten Rechtsverhältnisses zu Gott vermieden bzw. von vornherein ausgeschlossen wird.« A.a.O, S. 418. Es ist richtig zwischen Religion und Recht zu differenzieren. Zugleich ist Gerechtigkeit ein Begriff mit weiterem Bedeutungshorizont; so meint er u.a. im politischen Bereich das Maß, an denen sich politisches Gestalten bemisst (Leistungsgerechtigkeit, Verteilungsgerechtigkeit, ökologische Gerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit etc.pp.) und somit in modernen, demokratischen Rechtsstaaten ein deliberatives Gut, anhand dessen öffentliche Wohlordnung ausgehandelt wird. Ich kann der Aussage von Wilfried HÄRLE nicht zustimmen, dass »auch wir heute unter ›Gerechtigkeit‹ ganz selbstverständlich die Eigenschaft eines Richtenden oder Urteilenden, der jedem das gibt, was ihm zusteht [verstehen, AD].« *Härle (1998): Gegenwartsbedeutung, S. 288.* Gerade mit Blick auf die Theodizee-Problematik, die sich lebenspraktisch als ein starkes Ungerechtigkeitsempfinden gegenüber den Verlust- bzw. Abbrucherfahrungen artikuliert, ist der Hinweis auf eine transzendierende Gerechtigkeit angebracht. Diese ist aber nicht als eine ausgleichschaffende Gerechtigkeit zu entfalten, sondern als eine, welche den Widerstreit in der Erfahrung in sich aufnimmt und in sich birgt, weil sie das Immanente in seinem So-Sein einer abschließenden Bestimmung entzieht und damit die Unergründlichkeit des Lebens offenhält. Deswegen halte ich Formulierungen für sinnvoll, in denen der Bezug auf die Immanenz in seiner Transzendenzdimension kenntlich bleibt.

auch festzuhalten, dass der Glaube nicht vom Glaubenden aktiv hergestellt wird, sondern ein Glaubender ist nur im Glauben ein Glaubender – genauso ist aber der Glaube auf seine Aneignung und den individuellen Vollzug durch einen Glaubenden angewiesen.³⁴ JOACHIM RINGLEBEN hat es auf die treffende Formulierung gebracht: »In ihm realisiert sich die Dialektik eines Tuns, das für sich selber Ereignis eines Empfangens ist, freie Aktivität, die sich selbsttätig einer schlechthinnigen Abhängigkeit zuwendet, der sie sich in eben dieser Zuwendung schon verdankt.«³⁵

Die Einsicht in eine vergebende bzw. bergende Gerechtigkeit bezieht sich also auf keine vorgängige Größe. Vielmehr rekurriert der Glaube auf einen kontrafaktischen Zuspruch, wie er LUTHER im Schriftstudium aufleuchtet. Den Status Gerechtfertigter/Glaubender gibt es somit nur im Vollzug. Seine Geltung erweist sich durch Artikulation hindurch, ist performativ und muss immer wieder auch gegen die eigene Erfahrung angeeignet werden – sein Status bleibt eben prekär.³⁶ Aus diesem Grund bleibt bei Luther eine Dialektik von vergeltender und vergebender und verborgener Gerechtigkeit bestehen. Dadurch bleibt die Dynamik des Glaubens

34 Vgl. *Ringleben, Joachim* (1995): Wort und Rechtfertigungsglaube. Zur Horizontauffächerung einer Worttheologie in Luthers Disputation ›De fide‹, in: ZThK 92, S. 28–53, 29–30.

35 *Ringleben, Joachim* (1982): ›In Einsamkeit mein Sprachgesell‹. Das Gebet als Thema der Dogmatik, in: ZThK 79/2, S. 230–248,, S. 237. RINGLEBEN bezieht sich dabei auf Gerhard Ebelings Gebetsverständnis als religiösem Grundakt; insofern der religiöse Grundakt in Bezug zum Glauben steht, kann diese Formulierung auch den Glauben treffend charakterisieren.

36 Das ist auch der Sinn von Luthers Formel: simul iustus et peccator (*Luther, Martin*: Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola, in: WA 56,269,21–30: »Ignoranter Iusti et Scienter inIusti; peccatores in re, Iusti autem in spe.«). Welcher genaue Status nun diesem göttlich verbal-forensischem Zuspruch zukommt, ist auch bei Luther nicht eindeutig. Das Bild vom ›fröhlichen Wechsel‹: als Tausch von Eigenschaften (Freiheitsschrift); oder in der Zustimmung in das eigene Sündersein anhand des Ersten Gebotes und damit zugleich als Erfüllung des Ersten Gebots (Großer Katechismus), vgl. *Slenczka, Notger* (2019): Extern begründete Identität. Das ›simul‹ als Denkangebot für die Gegenwart, in: *Barnbrock, Christoph/Neddens, Christian* (Hg.): Simul-Existenz. Spuren reformatorischer Anthropologie, S. 30–57, 35.

in seiner prekären Geltung offen.³⁷

Das bedeutet auch: Nur im abgrenzenden Bezug zu anderen Vertrauensverhältnissen, in denen sich Menschen zum Grund ihres Lebens verhalten, gewinnt die Gerechtigkeit Gottes Kontur. Dazu gehören fehlgeleitete Vertrauensverhältnisse wie Selbstgerechtigkeit oder Selbstaufgabe. Dazu gehören aber eben auch die schrecklichen Sinnlosigkeitserfahrungen, wie sie sich in Krisensituationen artikulieren.³⁸

3.2 Predigt als Praxis der Rechtfertigung des Glaubens

Der Glaube ist eine Vertrauenspraxis, aber sein Vertrauensgut liegt nicht einfach vor: Es muss artikuliert werden, damit es praktische Bedeutung für den Lebensvollzug gewinnen kann. Die bergende Gerechtigkeit Gottes erschließt sich prozesshaft, indem sie anhand äußerer Artikulation innerlich – im Herzen – einleuchtet und so zur Präsenz kommt.³⁹ Diese Doppelbewegung von äußerem, rednerischem Ausdruck und der inneren, affektiven Bewegung des Herzens prägt Martin Luthers Predigtverständnis – als dem zentralen Vermittlungsvollzug der Glaubenseinsicht. In einer späten Predigt heißt es:

»Vergebung der Sünden und ewiges Leben. Das sein ding, die wir nicht sehen odder fülen. [...] Sondern das Wort, so ich das höre und gleube, so empfahe ich und wird mir alles, was mir das wort andeut und zusaget!«⁴⁰

›Vergebung der Sünden‹, ›ewiges Leben‹ – das sind eben keine empirisch zu beobachtenden Gegenstände, sondern ›Wort-

37 Vgl. Barth, Ulrich (2014): Kritischer Religionsdiskurs, S. 350. Barth, Ulrich (2021): Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung, hg. von Steck, Friedemann, S. 202–205.

38 Härle (2002): Entdeckung, S. 291.

39 Oesterreich, Peter (2002): Fundamentalarhetorische Annäherung an die Theologie, in: Bucher, Alexius (Hg.): Welche Philosophie braucht die Religion?, S. 203–221, 218.

40 Luther, Martin: Predigt in Merseburg gehalten, in: WA 51,12,37ff.

Tatsachen.⁴¹ Der Sinn dieser Worte kommt nur durch die affektive Bewegtheit der Hörerinnen zur Evidenz und wird dadurch lebensrelevant.⁴² Erst durch das Reden hindurch gewinnen sie Wirklichkeit. Es handelt sich somit um performative Rede.⁴³ Die religiöse Rede nimmt damit eine bestimmte Funktion im Glaubensvollzug ein.

Damit verknüpfen sich nun mehrere Bedingungen: Die Geltung des Glaubens kommt in der Form überzeugungsgeleiteter Rede und damit in Form der rhetorischen Vergegenwärtigung zu sich: Sie ist medial vermittelt. Will man also nicht einer unmittelbaren Evidenz des Wortes Gottes das Wort reden, dann sind die rhetorischen Bedingungen einzuholen, durch die sich die Geltungsansprüche des Glaubens aufbauen. Dazu gehört, dass das göttliche Wort auf die Aneignung durch die Hörerinnen angewiesen ist. Nur wo das geredete Wort auf innere Zustimmung stößt, ist es wirksam. Das bedeutet weiter: Das Einleuchten des Glaubens ist auch nicht die unmittelbare Wirkung des Menschenwortes. Der religiöse Redner kann die Wirkung seiner Predigt – eben den Glauben – nicht selbst herstellen. Er kann ihn plausibel und anschaulich machen. Dahinter steht bei Martin Luther die Einsicht, dass sich der Heilige Geist der mündlichen äußeren Rede bedient, um in die vernehmenden Herzen Gewißheit zu geben.⁴⁴

Zu den rhetorischen Bedingungen gehört schließlich vor allem das dialektische Zugleich von Argumentation und Persuasion. Diese Spannung hat – wie gesehen – Martin Luthers Erneuerung seiner

41 Oesterreich, Peter (2000): ›Allein durchs Wort‹. Rhetorik und Rationalität bei Martin Luther, in: Breuninger, Renate/Welsen, Peter (Hg.): Religion und Rationalität, S. 31–50, 47.

42 Vgl. Barth, Ulrich (2014): Kritischer Religionsdiskurs, S. 344. Linde, Gesche (2013): Zeichen, S. 403–415.

43 Vgl. Barth, Ulrich (2005): Aufgeklärter Protestantismus, S. 99.

44 Linde (2013): Zeichen, S. 415–417. So heißt es bei LUTHER: »Ich kan nit weytter kommen dann zu den orn, jns hertz kan ich nit kommen: dieweyl ich dann den glauben ins hertz nit giessen kann, so kann noch sol ich niemants darzu zwingen noch dringen, wenn got thut das alleyne und macht, das er vor jm hertzen lebt.«, Luther, Martin (1522): Ein anderer Sermon D. M. Luthers. Am Montag nach Invocavit, WA 10/III (1905), 15, 6–9. Vgl. auch Ringleben (1995): Wort, S. 29–30.

Predigttheologie geleitet: Geistgewirkte Glaubensevidenz kommt in der dialektischen Bewegung von argumentativer Glaubensrechtfertigung und affektiver Glaubensvergegenwärtigung zustande. Denn: In einer Rede werden immer Gründe gegeben, die für ein Thema, für eine Position sprechen und sie rechtfertigen. Zugleich wird in einer Rede Geltung eben auch durch persuasive Vergegenwärtigung provoziert: Es soll nicht nur rational argumentiert werden, sondern durch Veranschaulichen soll emotionale Ergriffenheit hervorgerufen werden. Deswegen möchte ich von der Predigt als einer Praxis der Rechtfertigung und Vergegenwärtigung des Glaubens sprechen.

4 Rhetorische Konturen: Praktiken der Geltungslegitimierung des Glaubens

Im Folgenden skizziere ich nun die Konturen, die sich aus einem solchen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als Maß des Glaubens und ihrer rhetorischen Artikulation ergeben.

4.1 Verstehen: Sinn für die Tragik des Menschlichen

Die Geltung des Glaubens ist prekär – gerade im Angesicht von Negativität und Sinnlosigkeit: Situationen, die der Zusage einer bergenden Gerechtigkeit Gottes widersprechen. Das heißt zunächst verstehen, warum der Glaube strittig wird. Die neuere Rhetorik hat darauf hingewiesen, dass Argumentation und Rede in der Regel dann notwendig werden, wenn eine Geltung strittig ist.⁴⁵

Nun konfrontieren Krisen heute nicht unbedingt mit der Gottesfrage – es wird nicht nach einer befriedigenden Antwort auf die Präsenz Gottes gefragt. Vielmehr sind es Fragen nach dem Sinn, nach dem Warum oder auch nach dem, was das Ganze soll. Auch die Wut gegenüber der Ungerechtigkeit wird nicht unbedingt an

45 Vgl. *Hannken-Illjes, Kati* (2018): Argumentation. Einführung in die Theorie und Analyse der Argumentation, S. 19–21; *Klein, Wolfgang* (1980): Argumentationen und Argument, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 10, S. 9–54; *Kopperschmidt, Josef* (2018): Wir sind nicht auf der Welt, um zu schweigen. Eine Einleitung in die Rhetorik.

Gott adressiert: Klage und Anklage richten sich an das Schicksal oder an das Leben oder an innerweltliche Akteure, die dann als unfair beschrieben werden oder als Strafe erlebt werden.

Es braucht religionshermeneutische Verstehensarbeit, um hinter solchen Redeweisen die religiöse Tiefendimension wahrzunehmen.⁴⁶ Nur so können sie anschlusskompatibel für die religiöse Rede werden.⁴⁷ Als religions-hermeneutische Kategorie möchte ich an dieser Stelle vom Sinn für das Tragische des Menschlichen sprechen.⁴⁸ Das Tragische besteht darin, dass das menschliche Leben nie vor Schicksalsschlägen sicher sein kann. Selbst die schönsten Momente können von einem Augenblick zum anderen in ihr Gegenteil umschlagen: der Tod, schwere Krankheitsdiagnosen, Krieg und Naturkatastrophen. Mitten im Leben konfrontiert eine abgründige Negativität: Die Natur kann sich mit aller Gewalt gegen den Menschen richten und Existenzgrundlagen vernichten. Trotz gewissenhaftester Planung und mit den besten Absichten können

46 Zum Konzept einer Religionshermeneutik vgl. u.a. *Gräb, Wilhem* (2013): Predigtlehre. Über religiöse Rede, S. 141ff.

47 JOSEF KOPPERSCHMIDT weist darauf hin, dass eine strittige Konfliktlage in eine Problemlage transformiert werden muss, um als Problem und als Geltungsfrage überhaupt thematisch zu werden, vgl. *Kopperschmidt* (2018), S. 233. Es braucht Verstehensarbeit, um Konfliktlagen als religiöse Problemlagen zu rekonstruieren.

48 Die Tragik des Menschlichen soll dabei nicht im Sinne einer existenzialen Grundkategorie des Menschen an sich verstanden werden, wie sie zum Beispiel die philosophischen Entwürfe von Schopenhauer, Nietzsche oder auch Heideggers bestimmen. »Für das Denken des T[ragischen, AD] seit Schopenhauer zeichnet sich bei allen geschichtlichen Umbrüchen eine relativ stabile Form ab. Sie ist durch irreduzible und begrifflich nicht einholbare Zweifelt, Vermittlungslosigkeit, Kritik am handelnden Subjekt und an der Herrschaft der Totalität sowie durch das Aufscheinen eines ursprünglicheren Menschenwesens und Seinsverhältnisses geprägt.« *Loock, Reinhard* (1998): Tragische, das, in: *HWPh* 10, Sp. 1345. Vgl. auch *Hühn, Lore/Schwab, Philipp* (2011): Schopenhauer – Schelling – Nietzsche; Die Philosophie des Tragischen. Vielmehr geht es mir um den Sinn für die tragischen Erfahrungen, die mit der Schicksalssättigung, mit dem Verlust von Glück, überhaupt mit den Bruchlinien menschlichen Lebens verbunden sind. Vgl. *Menke, Christoph* (2005): Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel, S. 7–9. WILFRIED HÄRLE etwa spricht vom Widerstreit von Glaube und Erfahrung, der durch die Theodizee-Frage offen gehalten wird und somit die Realitätsbezüge des Glaubensvollzugs sichern soll. *Härle, Wilfried* (2012): Dogmatik, S. 466.

Vorhaben scheitern oder genau das Gegenteil bewirken. Es gibt Entscheidungssituationen, da wird jede Entscheidung Ungerechtigkeit und Leid produzieren. Die besten Beziehungen können zu Bruch gehen. Immer wieder trifft das Leid Unschuldige.

Der Sinn für das Tragische ist ein Sinn für diese Peripetien: Die Einheit der Lebensrealität bricht auseinander; nichts ist so, wie es sein sollte. Gerade die moderne Literatur und Poesie hat einen ganz feinen Sinn für die Sinnabgründe und ihre feinen Risse entwickelt. Dort werden Sprachbilder gefunden, welche die Tragik benennen und produktiv bearbeiten.

Es sind Situationen und Erfahrungen, die das Leben im Ganzen betreffen. Sie führen die Grenzen menschlicher Selbstgestaltung und -wirksamkeit vor Augen; sie konfrontieren mit Ohnmacht und Verletzlichkeit.⁴⁹ Deswegen: Diese Tragik vollzieht sich im emotionalen Involviertsein. Die Situationen werden als zutiefst ungerecht erlebt; es verschlägt die Sprache, das Leben erscheint sinnlos. Dabei drückt sich die Tragik in der gesamten Bandbreite menschlicher Gefühlsregister aus, die sich zum Teil überlagern: Trauer, Verlust, Angst, Hilflosigkeit, Wut, Zorn, Empörung, Verzweiflung, Verrat, Schuld, Scham, Leere, Unbehagen.

Diese emotionalen Dynamiken in ihrer Bedeutsamkeit für das Leben im Ganzen gilt es zu verstehen, denn gerade sie sind es, die in religiöse Praxiszusammenhänge und Deutungsvollzüge drängen und dann eben auch zur Gottesklage und ins Gebet. Sie wecken die Ahnung, dass es einen Gott braucht. Sie drängen auch zu den Fragen: Was gibt Hoffnung und Mut?⁵⁰

In der Seelsorgetheorie wird darauf hingewiesen, dass es in solchen Situationen darum geht, solidarisch die Sinnlosigkeit des Leides auszuhalten, ihm Sprache zu geben, zum Mit-Fragenden,

49 Gräb, Wilhelm (2008): Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Widerkehr der Sünde, in: PTh 97/7, S. 249.

50 Claussen, Johann Hinrich/Gräb, Wilhelm (2021): Überlegungen zur Predigt über apokalyptische Texte, Themen und Empfindungen. Ein Briefwechsel, in: Weyel, Birgit (Hg.): Predigtstudie für das Kirchenjahr 2020/21. Perikopenreihe III. Zweiter Halbband, S. 10.

Mit-Klagenden, Mit-Ohnmächtigen, Mit-Schweigenden zu werden.⁵¹ Denn: Nur im Aushalten kann sich eine Glaubens- und Hoffnungsperspektive bilden, die manchmal Zeit braucht. Dieser Punkt ist wichtig: Was für die Seelsorge mittlerweile selbstverständlich ist, wird im Predigtgeschehen nicht selten unbeachtet gelassen. Dies zeigt das argumentative Vorgehen der Ansprache von Bedford-Strohm. Die Anklage und die Schilderung des Leides kommen kaum vor und wenn dann eher schlagwortartig. Was die tragische Konstellation mit den Menschen macht, wie sie sich ganz konkret anfühlt, das bleibt im Vagen und wird von vornherein mit Hoffnungssätzen überlagert. Dadurch bleibt dann aber auch die Hoffnungsperspektive abstrakt, formal und ungreifbar.

In den meisten riskanten Liturgien kommen Betroffene bzw. Opfer mit ihrer Perspektive zu Wort, manchmal unter Tränen, manchmal mit gebrochener Stimme. Blickt man auf die Berichterstattung zu diesen Gottesdiensten, dann sind es gerade diese Schilderungen, die als besonders intensiv und authentisch beschrieben werden.⁵² Deswegen kann es manchmal sinnvoll sein, die Klage stehen

51 *Klessmann, Michael* (⁶2022): Seelsorge: Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens, S. 248; *Roessler, Ingeborg* (2016): Krise, Trauma und Konflikt als Ausgangspunkte der Seelsorge, in: *Engemann, Wilfried* (Hg.): Handbuch der Seelsorge. Grundlage und Profile, S. 451–475. HENNING LUTHER hat von den Lügen der Tröster gesprochen: »Die Gefährdung [...] besteht darin, zu meinen, dieser Ausgesetztheit nicht standhalten zu können, sie nicht ertragen zu können und darum vorschnell reden, deuten, helfen, heilen zu müssen. Die seelsorgerliche Beziehung droht dann umzukippen. Nicht mehr das Leid und die Not der Anderen steht dann im Vordergrund, sondern das, was wir können, was wir zu bieten haben.« Siehe *Luther, Henning* (1998): Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: *Praktische Theologie* 33, S. 163–176, 174. Vgl. auch *Härle, Wilfried* (⁴2012): Dogmatik, S. 466–467.

52 So schreibt RAINER KELLERS am 17. April 2015 für den WDR: »Wenn es einen Moment gibt, der von der Trauerfeier im Dom in Erinnerung bleibt, dann ist es der, als Sarah ihre Fürbitte spricht. Mit ganz leiser Stimme, selbst über Mikrofon kaum zu hören in der Weite des Gotteshauses, spricht die junge Frau, die ihre Schwester beim Absturz der Germanwings-Maschine verloren hat, zwei Sätze. Dann versagt ihre Stimme. ›Trockne unsere Tränen, sagt sie. ›Schenke uns allen neuen Lebensmut.‹ Und dann, unter Tränen: ›Lieber Gott, gib unseren verunglückten Verwandten und Freunden ein neues Zuhause. Und pass immer auf sie auf.‹ So ergreifend vermag an diesem Tag

zu lassen oder im Angesicht der Verborgenheit einer bergenden göttlichen Gerechtigkeit öffentlich – als ehrliche Inszenierung – zu schweigen.⁵³

4.2 Argumentieren: Gründe für den Glauben

Es herrscht immer noch das Vorurteil, dass argumentative Verfahren an der formalen Schlusslogik orientiert seien.⁵⁴ Deswegen werden sie als unangemessen für die religiöse Rede zurückgewiesen.⁵⁵ Die rhetorische Argumentationstheorie zeigt andere Wege auf: Auch im alltäglichen Agieren befassen sich Menschen mit dem Geben und Nehmen von Gründen und zwar in einem ganz lebenspraktischen Sinn: Es geht um das Abwägen und Plausibilisieren von Handlungsalternativen und Verstehensoptionen.⁵⁶

Aussagen werden dabei mit Geltungsgründen in Beziehung gesetzt, anhand derer sie entscheidungs- und handlungsrelevant werden sollen.⁵⁷ Ein Geltungsgrund oder Topos ist eine eingespielte

niemand auszudrücken, was in den Hinterbliebenen der 150 Opfer von Flug 4U9525 vorgeht.«, URL: <https://www1.wdr.de/nachrichten/trauerfeierdom-reportage-100.html>, zuletzt abgerufen, 28. September 2023. CHRISTOPH STRACKS schreibt für die deutsche Welle über die Trauerfeier für die Opfer der Flutkatastrophe im Ahrtal: »Aber weit stärker als all das sind die ›Testimonials‹, die Berichte von zwei Betroffenen der Flut und einer Notfallseelsorgerin. Sie sprechen von der Todesangst, von der bleibenden Verzweiflung, der ›Angst vor dem Vergessen werden‹« URL: <https://www.dw.com/de/deutschland-gedenkt-opfer-der-flutkatastrophe/a-59011047>, zuletzt abgerufen am 28. September 2023.

53 Vgl. *Slenczka, Notger* (2020), Was haben wir zu sagen? Corona und unsere Rede von Gott, in: URL: <https://zeitzeichen.net/node/8365>, zuletzt abgerufen am 29. September 2023. Vgl. *Härle* (2012): Dogmatik, S. 467.

54 HANNKEN-ILLJES zeigt, dass Argumentation nicht nur aus formallogischer, sondern auch aus dialektischer und rhetorischer Perspektive untersucht werden kann. In jedem Bereich werden andere Aspekte hervorgehoben. Vgl. *Hannken-Illjes* (2018): Argumentation, S. 31–114.

55 So unterscheidet ALBRECHT GRÖTZINGER zwischen anmutender Rede und Argumentation. Anmutende Rede beweist nichts, sondern spricht eine Einladung aus, sich auf ein Sprachbild einzulassen und es als lebensdienlich zu erfahren. Vgl. *Grötzingler* (2008): Homiletik, 240–242.

56 *Stetter* (2019), Oratio, S. 377.

57 *Hannken-Illjes* (2018): Argumentation, S. 22f.

Wertsetzung, ein typisches Denkmuster oder Erfahrungsgewissen.⁵⁸ Argumentieren ist in diesem Sinne kreative Arbeit an diesen Geltungsgründen: Überzeugungsrelevante Topoi müssen gefunden, ausgesucht und bewertet werden. Sie müssen außerdem für den jeweiligen Kontext aufgearbeitet und sprachlich anschaulich gemacht werden.⁵⁹ Dieser Aspekt der Auswahl geeigneter Geltungsgründe für Argumente wird in der Reflexion auf die Predigterarbeitung und in der Erschließung des theologischen Sachgehalts in der Regel zu wenig berücksichtigt, wodurch argumentative Prozeduren sehr oft gleichförmig oder erwartbar werden.⁶⁰ Auch die Geltungsgründe, die in der Literatur und Kunst oder auch in alltäglicher

58 Topik als Teil der Rhetorik bzw. der Argumentationslehre geht auf ARISTOTELES zurück, vgl. *Aristoteles* (1997): *Organon* Band 1. Topik, hg. von Zekl, Hans Günter; *Aristoteles* (2018): *Rhetorik*, übersetzt und hg. von Krapinger, Gernot. Grundsätzlich handelt es sich um eine Kunstlehre für die rhetorische Syllogistik, die hilft, richtige und überzeugungskräftige Argumente zu finden. Steht bei ARISTOTELES vor allem die Produktion einer Rede im Vordergrund, so kann – schon in Quintilians *Rhetorik* einsetzend – die Topik auch als Argumentationsheuristik genutzt werden, um gesellschaftlich verbreitete oder anerkannte Argumentationsmuster bzw. formal ihre Verfahrensweise zu analysieren. LOTHAR BORNSCHEUER hat dabei vier für Topoi wesentliche Aspekte benannt: Habitualität, Potenzialität, Intentionalität, Symbolizität. So sind Topoi gesellschaftlich eingespielt und werden für bestimmte Probleme als möglicher Ort von Argumenten anerkannt (Habitualisierung). Dabei ist zu berücksichtigen, dass in verschiedenen gesellschaftlichen Milieus Unterschiedliches als geltend anerkannt wird und dass sich solche impliziten Geltungen im historischen Prozess wandeln. (Vgl. dazu auch *Knoblauch, Hubert* (2000): *Topik und Soziologie. Von der sozialen zur kommunikativen Topik*, in: *Schirren, Thomas/Ueding, Gerd* (Hg.): *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, S. 651-668.) Topoi sind außerdem offen, um für unterschiedliche Positionen in Argumentationen genutzt zu werden (Potenzialität). Sie werden intentional verwendet, weil sie auf Persuasion gerichtet sind. Schließlich sind Topoi zu einem gewissen Grad abstrakt und deutungsoffen (Symbolizität), d.h. sie werden in einer Rede konkret verdichtet. Vgl. *Bornscheuer, Lothar* (1976): *Topik. Zur Struktur gesellschaftlicher Einbildungskraft*, S. 93–103.

59 *Schwarze, Cordula* (2010), *Formen und Funktionen von Topoi im Gespräch*, S. 10.

60 Insofern *loci* die lateinische Übersetzung von Topik ist, so ließe sich eine Wurzel der evangelischen Dogmatik in der rhetorischen Arbeit sehen: Sie systematisiert die theologischen Geltungsgründe. So könnte man Melanchthons *loci* vor diesem Hintergrund verstehen Vgl. *Melanchthon, Philipp* (1521): *Loci communes* 1521. Lateinisch-Deutsch übersetzt von *Pöhlmann, Horst-Georg*

Sinnkommunikation zur Sinnarbeit an Krisen genutzt werden, wären für eine Rede von der Gerechtigkeit Gottes hilfreich.⁶¹

An den beiden Predigtbeispielen lässt sich gut ablesen, wie dort verschiedene Topoi zur Antwort auf die Theodizeeproblematik genutzt werden und in jeweils verschiedene argumentative und rhetorische Strategien übersetzt werden. Der Topos des mitleidenden Gottes wird in der Gegenwart sehr häufig zur Etablierung eines plausiblen Referenzrahmens genutzt. Ein anderes Beispiel für einen Topos zur Theodizee ist der Topos, den Dorothee Sölle geprägt hat: »Gott hat keine anderen Hände als unsere.«⁶² Er findet sich auch bei Bedford-Strohm: In den vielen helfenden Händen nach der Katastrophe ist Gott präsent, so lautet der Schluss bzw., dass es die kleinen Zeichen der Liebe sind, in denen Gott in der Welt präsent ist. Klassische Topoi, mit denen die Krise als Strafe, als erzieherische Maßnahme, als Prüfung oder als Ruf zur Umkehr begründet wird, finden sich selten, eher im evangelikalischen Bereich

(²1997). Auch WILHELM GRÄB ordnet der Dogmatik die Aufgabe einer Topologie [sic!] zu, vgl. *Gräb* (2013): Predigtlehre, S. 68–70.

61 In der Gegenwart ist auch hier religionshermeneutisches Gespür von Nöten, um eben nicht nur im Bereich der theologischen Dogmatik die Geltungsgründe für den Glauben zu entnehmen, sondern stärker auch die in der Lebenswelt verankerten und gebrauchten Geltungsgründe für Vertrauensverhältnisse und für Sinnvergewisserungen aufzuspüren – gerade im Hinblick auf Krisenerfahrungen. Der Entwurf einer religiösen Alltagstopik und einer religiösen literarischen Topik (Eine solche könnte in Anschluss an Klaas HUIZING entworfen werden, der die Literatur als eigenständige theologische Erkenntnisquelle würdigt. Vgl. *Huizing* (2022): Lebenslehre, S. 62.) wäre ein ertragreiches Projekt für eine an der Lebenswelt orientierte homiletische Arbeit.

62 *Sölle, Dorothee: Stellvertretung. Gesammelte Werke 3*, hg. von Baltz-Otto, Ursula/Steffensky, Fulbert (2006): S. 136.

oder im Blick auf historische Predigten.⁶³

Das Vertrauen auf eine bergende Gerechtigkeit Gottes lässt sich nicht deduktiv oder autoritär beweisen – im Gegensatz zu Verschwörungstheorien, die anhand stimmiger Erzählungen Ereignisse auf Kausalitätsverhältnisse und beweisbare Geltungsgründe zurückführen wollen.⁶⁴ Glaube lässt sich plausibilisieren, indem lebenspraktische Gründe für ihn als einer modal-bestimmten Lebenshaltung gegeben werden.⁶⁵

Eine zentrale Stellung in dieser argumentativen Plausibilisierung nehmen Erzählungen ein. Grundsätzlich haben narrative Sequenzen in vielen argumentative Prozeduren eine zentrale Rolle. Denn: Erzählungen dienen nicht nur zur Veranschaulichung von Argumenten, sondern sie können selbst als Gründe für Argumente fungieren oder Prämissen in ihrer Geltung abstützen.⁶⁶ Die Predigt von Kurschus entfaltet anhand der kurzen episodischen Erzählung über die Klage des Psalmbeters die Hoffnung des Glaubens. Die Erzählung etabliert dabei die Schlussregel für die weitere Argumen-

63 So findet sich der Topos ›Ruf zur Umkehr/Sündenspiegel‹ in der Predigt des Hamburger Bischofs KARL WITTE vom 25. Februar 1962 nach der verheerenden Flut in Hamburg. »Was da geschehen ist, ist eine Antwort. Die Frage, warum Gott das zugelassen hat, muß abgewandelt werden in die andere Frage, warum Gott den Menschen zugelassen hat. Und damit ich verhindert werde, die anderen anzuklagen und mich selber auszunehmen, muß die Frage noch anders lauten: Warum hat Gott mich zugelassen? Auf die Frage muß man antworten. Aber was da geschehen ist, ist ein Zeichen.« *Witte, Karl* (1963): Christliche Antwort zur Flutkatastrophe. Die Predigt des Bischofs D. Witte am 25. Februar 1962 in St. Petri, in: Hamburger Kirchenkalender 1963, S. 33–37, 36.

64 Vgl. *Römer, David* (2021): Verschwörungstheorien als argumentative Narrative, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, S. 281–298, 290f. Er setzt sich in seinem Aufsatz mit den rhetorisch-narrativen Plausibilisierungsstrategien von Verschwörungstheorien auseinander.

65 Vgl. *von Sass, Hartmut* (2016): Glauben und Hoffen – Oder: Was das ›und‹ zwischen beiden bedeuten könnte, in: *NZStH* 58/4, S. 489–504, 502.

66 *Hannken-Illjes, Kati* (2019): »Siehe da, es gab Ermessensspielräume«. Argumentatives Erzählen – Erzählendes Argumentieren, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 49, S. 29–49, 36ff. Einen Zusammenhang zwischen Argumentation und Erzählungen in Bezug auf den Glauben stellt auch Martin Luther her, wenn er die Schrift als Argumentationsgrundlage für den Glauben entfaltet. Vgl. dazu *Linde* (2013): Zeichen, S. 397–401.

tation. Zwei Kennzeichen von Erzählungen sind hervorzuheben: Sie vergegenwärtigen Vergangenes unter einem bestimmten Blickwinkel und sie sind transformierend organisiert: Es findet eine Statusveränderung der agierenden Personen statt.⁶⁷

Beides ist für die argumentative Rechtfertigung des Glaubens zentral: Die Präsenz einer bergenden Gerechtigkeit in einer Krisensituation lässt sich nur im Rückblick erfassen.⁶⁸ So kann die Erfahrung einer Sinnkrise zwar neue Perspektiven freisetzen, aber sie entwickeln sich in der Regel erst im bzw. nach dem Durchleben einer Krise. Erzählerisch kann dieser Statuswechsel paradigmatisch plausibilisiert werden, ohne direktive Anwendungsvorgaben an die Hörerinnen zu machen.

Damit verbindet sich ein drittes: Weil Glaube sich jeweils individuell realisiert und im individuellen Lebensvollzug wirklich ist, so ist seine Geltungsexplikation auf individuelle Erfahrungsschilderungen angewiesen. Gerade die fremde Erfahrung der Anfechtung und Glaubensgewissheit kann so zum Grund des je eigenen individuellen Glaubens werden.⁶⁹ Eine solche Argumentation kommt dabei nicht um das subjektive Moment der Predigerin/des Predigers herum: die erzählten Glaubenserfahrungen müssen als stimmig zum Glaubensverständnis der Predigerin empfunden werden, um dann wiederum als glaubwürdig von den Hörerinnen

67 Vgl. *Hannken-Illjes* (2018): *Argumentation*, S. 153.

68 Erzählen ist so verstanden die Rekonstruktion der Krisenerfahrung aus einer neu gewonnen Sinnperspektive; das Vergangene wird in einem bestimmten Sinnrahmen erschlossen und evaluiert, vgl. *Hannken-Illjes* (2018): *Argumentation*, S. 153–155.

69 DIETRICH RÖSSLER zeigt, dass für Martin Luther Erzählungen über Anfechtung und Glaubensgewissheit zentraler Bestandteil seiner argumentativen Predigtpraxis sind. Vgl. *Rössler, Dietrich* (2002): *Beispiel und Erfahrung: zu Luthers Homiletik*, in: *Uni-Taschenbücher Bd. 2292*, S. 9–25, 19. Das Beispiel der Erzählung ist ein am Besonderen erscheinendes Allgemeines, also eine bestimmte Schlußregel: Was über das persönliche Schicksal gesagt wird, soll als zutreffend und gültig für die Hörerinnen aufgeschlossen werden. Vgl. *Barth: Evangelienhermeneutik*, S. 333. Insofern kann in Erzählungen die paradigmatische Gestalt eines im Glauben geführten Lebens gesehen werden und wie sich darin göttliche Präsenz vergegenwärtigt. Vgl. auch *Grötzinger, Albrecht* (2008): *Homiletik (Lehrbuch Praktische Theologie 2)*, S. 211–220.

gegengezeichnet zu werden.⁷⁰

Die Kunst homiletischer Argumentation besteht darin, im Dialog mit dem biblischen Text und mit der gegenwärtigen Situation anschlussfähige Topoi auszuwählen, ihr Begründungspotenzial für den Glauben als Lebenshaltung zu erheben und sie im Spiel von Erzählung und vertiefender Aussagen plausibel zu machen.

4.3 Bewegen: Anschauliche Präsenz

Ich komme zur dritten Kontur. Es besteht mittlerweile Konsens, dass tropische Figuren und vor allem metaphorische Rede eine bedeutende Funktion im religiösen Sinnhaushalt übernehmen.⁷¹ Religiöse Rede geht eben nicht in ihrer argumentativen Funktion auf. Als überzeugungsgeleitete Rede zielt auf ein inneres Bewegtwerden.

Gerade die rhetorischen Figuren können der Rede anschauliche Evidenz und affektive Kraft geben.⁷² Denn: Sie führen den Sachverhalt plastisch-sinnlich vor Augen. Gerade Wort-Tatsachen wie eine bergende Gerechtigkeit bekommen so Präsenz und Evidenz.

Hervorzuheben ist dabei besonders die Metapher: Bei metaphorischer Rede handelt es sich um einen Übertragungsprozess.⁷³ Grundsätzlich wird darin ein Primärgegenstand mit einem Sekundärgegenstand in Beziehung gesetzt. Dabei kommt es zu einer

70 Vgl. Gräß, Wilhelm (2013): Predigtlehre. Über religiöse Rede, S. 71ff.

71 Vgl. u.a. Buntfuß, Markus (1997): Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache; Stoellger, Philipp (2000): Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont; Dietz, Alexander (2021): Sinnerschließungen der Seele. Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgerliche Hermeneutik.

72 U.a. schreibt MARTIN LUTHER in der Latomus-Schrift: »Ich weiß nämlich nicht, durch was die Energie der figürlichen Rede kommt, dass sie so kraftvoll eintritt und bewegt, so dass jeder Mensch von Natur aus sich freut, bildliche Rede zu hören oder zu sprechen.« [Übersetzung Alexander Dietz], Luther, Martin (1521): Rationis Latomianae confutatio, in: WA 8, 84, 24f.

73 Vgl. Black, Max (1996): Mehr über die Metapher, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): Theorie der Metapher, S. 379–413.

Dynamik der wechselseitigen Bedeutungsübertragungen. Denn bestimmte Prädikate des Sekundärgegenstandes werden in Beziehung zum Primärgegenstand gebracht und umgekehrt.⁷⁴ Dadurch ergibt sich ein vielgestaltiges Netz der Verweisungen, das neue Sinnperspektiven gerade in Bezug auf den Primärgegenstand eröffnet.⁷⁵ Eine geschlossene Semantik kann damit aufgebrochen werden und neuer Sinn etabliert werden.⁷⁶

So nutzt die Ansprache von Kurschus den Vers: »Gott sammle meine Tränen in deinem Krug«, um neuen Sinn zu erschließen. Gott wird dabei metaphorisch ein spezifisches Tun zugeschrieben: ›sammeln‹. Damit ist die Bedeutungsbreite aufgerufen, die sich mit dem Bedeutungsfeld von ›Sammeln‹ verbinden: Man sammelt Holz, Nahrung oder andere Gegenstände. Mit ›sammeln‹ werden auch konventionelle Metaphern verbunden: Man sammelt Erinnerungen, beispielsweise in Fotoalben. Man sammelt Wertvolles, z.B. Andenken und es gibt eine Sammelleidenschaft, die für manche Menschen einen wesentlichen Teil ihres Lebenssinns ausmacht. Zugleich werden emotional-affektive Aspekte evoziert: Denn das Sammeln von Erinnerungen, z. B. in einem Fotoalbum, kann sich mit den schönen Erinnerungen an gemeinsame Zeit verbinden, auch weil ein Krug als Sammelgefäß eher positive Assoziationen weckt. Die Predigt von Kurschus schreitet dann auch diese positiv mit dem Begriffsfeld von Sammeln verknüpften Emotionen ab.⁷⁷

Das wird erweitert mit dem Bedeutungsfeld der Tränen. Sie stehen in der Ansprache *pars pro toto* für die Trauer der Hinterblie-

74 Dabei werden bestimmte Prädikate ausgewählt, betont, andere unterdrückt. Vgl. *Black* (1996), S. 408f. Das ist immer vom Aussagekontext abhängig. Der Primärgegenstand wirkt insofern auf den Sekundärgegenstand zurück, als er determiniert, welche Prädikate sinnvoller Weise übertragen werden.

75 Vgl. a.a.O., S. 392f. Diesen Aspekt hat auch Martin Luther in seiner Konzeptionierung der Metapher hervorgehoben, sie seien »egregiae innovationes/herausragende Neuerungen«. WA 8, 84, 9. Vgl. *Ringleben, Joachim* (1997): Luther zur Metapher, in: ZThK 94/3, S. 336–369, 338f.

76 Insofern handelt es sich bei einer Metapher selbst um eine Schlussform, die aber nicht formal-logisch, sondern in einem evozierenden Sinn Geltungsansprüche etablieren können, vgl. *Stetter* (2019), *Oratio*, S. 383.

77 Daran wird deutlich, dass bei metaphorischer Bedeutungsübertragung bestimmte Prädikate des Bildspenders betont, andere unterdrückt werden.

benen, für die ungelebten emotionalen Momente der Verstorbenen und für das Wertvollste des Menschen, seine Menschlichkeit. Damit eröffnet sich ein breiter metaphorischer Horizont: Der ›Primärgegenstand‹ Gott bekommt einen neuen interpretativen Rahmen, ein neues Framing:⁷⁸ Was vorher entweder keine Prädikate oder Prädikate wie stumm, kaltherzige Schicksalsmacht hatte, wird nun mit Prädikaten wie »bewahrt das Wertvollste für immer«, »achtet unsere Verletzlichkeit«, »gibt uns Würde«, »nimmt unser Leid ernst« verbunden. So eröffnet sich ein interpretativer Rahmen, der anders, neu über das Unbegreifliche sprechen lässt; gerade in ihrer Zartheit kann so das Verständnis einer bergenden Gerechtigkeit Gegenwart in Herzen werden.

Die Herausforderung homiletischer Vergegenwärtigung besteht darin, sich auf diese inventiven Momente einzulassen: Viele metaphorische Ausdrücke in der Bibel werden durch ihren selbstverständlichen Gebrauch nicht als Metaphern wahrgenommen, sondern als direkte Ausdrücke verstanden.⁷⁹ Diese Konventionalität biblischer Sprachbilder ist immer wieder auf ihr semantisches Potenzial hin zu befragen, dieses dann aufzubrechen und kreativ zu entfalten. Durch anschauliche Bearbeitung kann es gelingen, den Bruch in der Erfahrung sinnproduktiv umzusetzen und das Evidenzgeschehen zur Darstellung zu bringen, durch das sich

78 Vgl. *Stetter, Manuel* (2021): Homiletik, Rhetorik und das transformative Potenzial der Rede, in: *Meyer-Blanck, Michael* (Hg.): Handbuch homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11), S. 721-741, 734. JOSEF KÖNIG hat darauf hingewiesen, dass es metaphorische Ausdrücke gibt, die nicht ›bloße‹ Metaphern sind, sondern »zugleich auch irgendwie eigentliche Ausdrücke darstellen«. *König, Josef* (1994): Kleine Schriften, hg. von *Dahms, Günther*, S. 172–176, 172. »Der Ausdruck ist hier in Einem sowohl das die Sachen Meinende als auch das Organ, kraft dessen möglich ist, diese Sache zu sichten.« A.a.O., S. 173. Gerade für religiöse Sprache, deren Gegenstände wie ›Gott‹, ›Hoffnung‹, ›Geborgenheit‹ nicht sinnfällig sind, ist metaphorische Sprache wesentlich. Vgl. dazu auch *Dietz* (2021): Sinnerschließungen, S. 263–271.

79 Vgl. *Gerber, Christine* (2009): ›Gott Vater‹ und die abwesenden Väter. Zur Übersetzung von Metaphern am Beispiel der Familienmetaphorik, in: *Dies.* (Hg.): Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der ›Bibel in gerechter Sprache‹, S.145–161, 149–150.

Glaube überhaupt vermittelt.⁸⁰

Die explizite Rede von Gottes Gerechtigkeit hat hier ihren Platz. Sie ist eine konzeptuelle Metapher, anhand derer das Gottesverhältnis in seiner Beziehungsqualität erschlossen wird. In den biblischen Texten findet sie in ganz unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlicher Aussageintention Gebrauch.⁸¹ Die jeweiligen Bedeutungshöfe können dann in einer Predigt abgeschritten werden und dadurch neue Perspektiven eröffnen. Auch die Metaphern vom Gericht und vom Zorn Gottes bergen in diesem Sinne Sinnpotenziale – wenn sie genutzt werden, um als hermeneutische Aussagen mit ihrem metaphorischen Potenzial menschliche Lebensverhältnisse aufzuschließen und eben nicht als Tatsachenaussagen genutzt Sinn verschließen.⁸²

4.4 Aneignen: Selbstständigkeit des Glaubens

Eine letzte Kontur möchte ich noch andeuten. Zur Aneignung des Glaubens gehört ein Moment individueller Selbstständigkeit.⁸³

80 Oesterreich (2000): Wort, S. 40.

81 Vgl. die Beiträge zum Gebrauch in den Psalmen und bei Paulus in diesem Band. Der Begriff konzeptuelle Metapher wurde geprägt von Lakoff, George/Johnson, Mark (1980): *Metaphors, we lived by*. Sie haben dabei im Blick, dass menschliches Denken/Weltwahrnehmen durchgehend konzeptuell strukturiert ist und in erster Linie metaphorisch organisiert ist. A.a.O., S. 3f.

82 ALEXANDER DEEG stellt recht hilfreiche Regeln auf, an denen sich ein gegenwartssensible Rede vom Gericht sowohl ideologiekritisch als auch sinnstiftend ausrichten kann, vgl. Deeg, Alexander (2023): Jenseits von Ent- oder Remythologisierung oder: Gottes Gericht als notwendige Sprachform, in: *Evangelische Theologie* 83/4, S. 359–369, 368–369. Freilich erscheint mir sein vehementes Eintreten, vom Gericht Gottes zu sprechen, weil es – hier schließt sich Deeg der Kritik Jaspers an Bultmanns Entmythologisierungsprogramm an – als Redeweise des Mythologischen in bestimmten Situationen unmittelbar funktioniert und nötig ist, zu wenig religions-, kultur- und situationssensibel. Rhetorik setzt genau an dieser Stelle ein, um ein vermeintliches Aus-sich-selbst-heraus-Verstehen von Redeweisen in ihrer persuasiven Dimension zu klären und so Vermittlungs- und Aneignungspotenziale überhaupt erst frei zu legen.

83 Aneignung ist dabei als ein dialektischer Vollzug zu verstehen: ein Vollzug des Sich-Aneignen-Lassen-Wollens und ein Vollzug des je sich Aneignens: »Die Vergebung der Sünde steht allein auf dem Wort Christi und deinem

Zwar erweist sich die Glaubenseinsicht auch gegenüber dem Hörer als transzendent. Gleichwohl kann sie sich nur einstellen, wenn sich die Hörerin auf das Predigthören einlässt.⁸⁴ Das bedeutet für die Predigt: Die Predigthörerinnen und Predigthörer sind als solche wahrzunehmen, die selbstständig mitdenken wollen, die verstehen wollen und die nach Gründen für den Glauben suchen, die aber auch emotional angesprochen werden wollen – ihre Zweifel, ihre Anfragen, ihre Hoffnungen sind in die argumentative Entfaltung mit einzubeziehen. Predigt erfordert in diesem Sinne, die Hörerinnen als aktiv Involvierte anzuerkennen.⁸⁵

Dabei steht die Predigt vor einer Spannung: Sie ist eine Form kommunikativer Einwirkung. Wenn sie Glauben rechtfertigt und vergegenwärtigt, zielt sie auch darauf, Hörerinnen und Hörer zu verändern und in den Glauben hineinzuführen – zum Beispiel, indem sie eine Hoffnungsperspektive gibt, Trost spendet, eine neue Sicht oder eine andere Wahrnehmung provoziert, innovative Gedanken anregt oder zur Umkehr bewegt. Damit diese Veränderungen wirksam werden können, müssen sie aber anschlusskompatibel an die Situation und die Erfahrungen der Hörerinnen sein. Nur wo es gelingt, die Veränderungszumutungen der Predigt an bestehende Verstehenshorizonte zurückzubinden, können diese dann auch aufgebrochen werden.⁸⁶ Es ist diese Dialektik zwischen Distanzierung und Bezugnahme, die Aneignungspotenziale in der Predigtpraxis freizusetzen in der Lage ist.

Die argumentativen Strategien sind dabei entscheidend. Das lässt sich an der Ansprache von Kurschus zeigen: Sie schreitet einen Erkenntnisweg ab, der immer wieder an das unbegreifliche Leid und

eigenen Glauben.« WA 2, 716. Vgl. zur fides apprehensiva *Ringleben*, Joachim (1995): Wort und Rechtfertigungsglaube: Zur Horizontauffächerung einer Worttheologie in Luthers Disputation ›De fide‹, in: ZThK 92/1, S. 28–53.

84 Hierzu: Stetter, Manuel (2019): Oratio et Ratio. Homiletische Erwägungen zum Rationalitätspotenzial religiöser Rede, in: Gräß-Schmidt, Elisabeth et al. (Hg.): Transzendenz und Rationalität (Marburger Theologische Studien 132), S. 371–388, 386.

85 Ebd.

86 Stetter, Manuel (2021): Homiletik, Rhetorik und das transformative Potenzial der Rede, in: Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Handbuch homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11), S. 721–741, 723.

die Strittigkeit des Glaubens zurückgebunden wird. Die Hoffnungsperspektive wird demgegenüber vorsichtig in Form von Fürbitten und dem Abtasten der Metapher »Gott sammelt Tränen« eingearbeitet. Bis dann am Schluss die Predigerin selbst der Hoffnung des Offenbarungswortes zustimmen kann; sie inszeniert hier einen eigenen Statuswechsel. Indem sie am Ende exemplarisch und stellvertretend von sich spricht, überlässt sie es dem Hörer, ob er sich diese Perspektive aneignen will.⁸⁷ Aneignung geschieht so in der Spannung von Involvieren und Distanzieren, im Austarieren von emotionalem Einbinden und gleichzeitig Raum für Distanz.

5 Fazit

Am Anfang stellte sich die Frage, ob kirchliche Religion etwas zur Kommunikation in Krisen beitragen kann und wie sie das tun kann. Der Durchgang hat nun gezeigt: Die Bedeutung kirchlicher Kommunikation liegt nicht in der Entstörung der Krisen oder in einer bewussten Störung durch eine vermeintlich noch tiefere Krise. Eine Predigt, die zu sehr auf Krisenrhetorik und Verstörung setzt, gibt Aneignungschancen bei ihren Hörerinnen und Hörern auf.

Kirchliche Rede in der Krise hat darin Chancen, dem Befremden über die Störung Ausdruck zu verleihen, es ernst zu nehmen. Die Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten, mit denen sie konfrontiert, sind zu benennen. Das liegt schon in der Struktur des Glaubens begründet, dessen Geltungsanspruch prekär ist. Im Zweifelsfall muss sie bei der Anklage stehen bleiben.

Zugleich zeigen sich rhetorische Strategien, die die Störung nicht aufheben, ihr aber einen neuen interpretativen Rahmen

87 Das gilt ebenfalls für den ethischen Appell: Will er die Hörerinnen und Hörer erreichen, darf er nicht nur darauf zielen, den Menschen zu verändern, sondern muss die jeweilige situative Gebundenheit berücksichtigen. In der Ansprache von BEDFORD-STROHM ist der Aufruf zu einem umweltbewussteren Lebensstil argumentativ eingebettet in eine Imagination. Über den Umweg des Zukünftigen aktiviert er Aneignungspotenziale auf Seiten der Hörerinnen, ohne direktiv oder autoritär eine Veränderung einzufordern.

geben können. Es sind dabei argumentative und persuasive Plausibilisierungsstrategien zu berücksichtigen: In Erzählungen, in metaphorischer Sprache kann eine Hoffnung zum Ausdruck kommen, durch die die Störung auf eine andere Ebene gehoben wird und sie in neuem Licht erscheint. Sie gibt dadurch Distanz und kann Glauben als Hoffnungskraft freisetzen.

Die Gerechtigkeit Gottes bildet das implizite Maß der Glaubenskommunikation, indem sie grundlegend an der Evidenz von Gottes bergender Gerechtigkeit festhält entgegen aller Identitätszumutungen, Moralisierungsanmaßungen und Krisenabbrüchen.

Literatur

- ☞ *Aristoteles* (1997): *Organon* Band 1. Topik, hg. von IZekl, Hans Günter.
- ☞ *Aristoteles* (2018): *Rhetorik*, übersetzt und hg. von Krapinger, Gernot.
- ☞ *Barth, Ulrich* (2004): *Aufgeklärter Protestantismus*.
- ☞ *Barth, Ulrich* (2014): *Kritischer Religionsdiskurs*.
- ☞ *Barth, Ulrich* (2021): *Symbole des Christentums*. Berliner Dogmatikvorlesung, hg. von Steck, Friedemann.
- ☞ *Bedford-Strohm* (2021): *Wo ist Gott in der Pandemie? Theologische Überlegungen aus Praxis und Reflexion kirchenleitenden Handelns*, in: *Evangelische Theologie* 81, S. 87–100.
- ☞ *Black, Max* (1996): *Mehr über die Metapher*, in: *Haverkamp, Anselm* (Hg.): *Theorie der Metapher*, S. 379–413.
- ☞ *Bonhoeffer, Dietrich* (1998): *Widerstand und Ergebung*, DBW 8.
- ☞ *Bornscheuer, Lothar* (1976): *Topik. Zur Struktur gesellschaftlicher Einbildungskraft*.
- ☞ *Bundesministerium des Inneren* (⁵2014): *Leitfaden Krisenkommunikation*.
- ☞ *Buntfuß, Markus* (1997): *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*.
- ☞ *Claussen, Johann Hinrich / Gräb, Wilhelm* (2021): *Überlegungen zur Predigt über apokalyptische Texte, Themen und Empfindungen. Ein Briefwechsel*, in: *Weyel, Birgit* (Hg.): *Predigtstudie für das Kirchenjahr 2020/21. Perikopenreihe III. Zweiter Halbband*.
- ☞ *Deeg, Alexander* (2023): *Jenseits von Ent- oder Remythologisierung oder: Gottes Gericht als notwendige Sprachform*, in: *Evangelische Theologie* 83/4, S. 359–369.
- ☞ *Dierken, Jörg/Plaul, Konstantin* (2020): *Corona und Schicksal. Warum Religion gerade jetzt alles andere als überflüssig ist*, in: *zeitzeichen.net*, URL: <https://zeitzeichen.net/node/8299>.

-
- ☞ *Dietz, Alexander* (2021): Sinnerschließungen der Seele. Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgerliche Hermeneutik.
 - ☞ *Ditges, Florian/Höbel, Peter/Hofmann, Thorsten* (²2014): Krisenkommunikation, PR-Praxis 9.
 - ☞ *Fechtner, Kristian/Klie, Thomas* (Hg.) (2011): Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.
 - ☞ *Gerber, Christine* (2009): ›Gott Vater‹ und die abwesenden Väter. Zur Übersetzung von Metaphern am Beispiel der Familienmetaphorik, in: *Dies.* (Hg.): Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der ›Bibel in gerechter Sprache‹, S.145–161.
 - ☞ *Goeze, Annika/Strobel, Korinnna* (2011): Krisenrhetorik, in: *Ueding, Gert* (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Band 10.
 - ☞ *Gräb, Wilhelm* (2008): Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Widerkehr der Sünde, in: PTh 97/7, S. 238–253.
 - ☞ *Gräb, Wilhelm* (2013): Predigtlehre. Über religiöse Rede.
 - ☞ *Grötzinger, Albrecht* (2008): Homiletik (Lehrbuch Praktische Theologie 2).
 - ☞ *Hannken-Illjes, Kati* (2018): Argumentation. Einführung in die Theorie und Analyse der Argumentation.
 - ☞ *Hannken-Illjes, Kati* (2019): »Siehe da, es gab Ermessensspielräume«. Argumentatives Erzählen – Erzählendes Argumentieren, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 49, S. 29–49.
 - ☞ *Härle, Wilfried* (⁴2012): Dogmatik.
 - ☞ *Härle, Wilfried* (2002): Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute, in: ZThK 99/3, S. 278–295.
 - ☞ *Wilfried Härle* (1998): Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre. Eine Problemskizze, in: ZThK 95, S. 101–139.
 - ☞ *Hühn, Lore/Schwab, Philipp* (2011): Schopenhauer – Schelling – Nietzsche.
 - ☞ *Huizing, Klaas* (2022): Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert.

- ☞ *Immerschmidt, Wolfgang* (2015): *Aktive Krisenkommunikation. Erste Hilfe für Management und Krisenstab.*
- ☞ *Jüngel, Eberhard* (2011): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens.*
- ☞ *Kienpointner, Manfred* (1992): *Alltagslogik. Struktur und Funktion von Argumentationsmustern.*
- ☞ *Klein, Wolfgang* (1980): *Argumentationen und Argument, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 10, S. 9–54.*
- ☞ *Klessmann, Michael* (2022): *Seelsorge: Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens.*
- ☞ *Kopperschmidt, Josef* (2018): *Wir sind nicht auf der Welt, um zu schweigen. Eine Einleitung in die Rhetorik.*
- ☞ *Knoblauch, Hubert* (2000): *Topik und Soziologie. Von der sozialen zur kommunikativen Topik, in: Schirren, Thomas/Ueding, Gerd (Hg.): Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium, S. 651–668.*
- ☞ *König, Josef* (1994): *Kleine Schriften, hg. von Dahms, Günther.*
- ☞ *König, Josef* (1978): *Vorträge und Aufsätze, hg. von Patzig, Günther.*
- ☞ *Körtner, Ulrich H.J.* (2022): *Theologie und Krise. Eine Thesenreihe darüber, wie Theologie heute gedacht werden kann, in: zeitzeichen.net, :https://zeitzeichen.net/node/9609, zuletzt aufgerufen am 29. September 2023.*
- ☞ *Lakoff, George/Johnson, Mark* (1980): *Metaphors, we lived by.*
- ☞ *Laubinger, Severina* (2020): *Die Wirkungsmacht der Krise. Strategischer Einsatz des Krisen-Topos in den Parteiprogrammen der BRD von 1949 bis 2017 (Neue Rhetorik 34).*
- ☞ *Linde, Gesche* (2013): *Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs.*
- ☞ *Linke, Dörte/Priesemuth, Florian/Schinagl, Rosa* (Hgg.) (2017): *Sprachen des Unsagbaren. Zum Verhältnis von Theologie und Gegenwartsliteratur.*
- ☞ *Loock, Reinhard* (1998): *Tragische, das, in: HWPh 10, Sp. 1345.*

-
- ☞ *Lörke, Tim/Walter-Jochum, Robert* (Hg.) (2015): Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert.
 - ☞ *Luther, Henning* (1998): Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: *Praktische Theologie* 33, S. 163–176.
 - ☞ *Luther, Martin* (1522): Ein anderer Sermon D. M. Luthers. Am Montag nach Invocavit, in: *WA* 10/III (1905)
 - ☞ *Mauz, Andreas/Weidner, Daniel* (Hg.) (2023): Literatur und Religion. Paradigmen der Forschung.
 - ☞ *Melanchthon, Philipp* (1521): *Loci communes* 1521. Lateinisch-Deutsch übersetzt von *Pöhlmann, Horst-Georg* (21997).
 - ☞ *Menke, Christoph* (2005): Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel.
 - ☞ *Nünning, Ansgar* (2007): Grundzüge einer Narratologie der Krise: Wie aus einer Situation ein Plot und eine Krise (konstruiert) werden, in: *Grunwald, Henning/Pfister, Manfred* (Hg.). *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien*, S. 48–71.
 - ☞ *Oesterreich, Peter* (2002): Fundamentalrhetorische Annäherung an die Theologie, in: *Bucher, Alexius* (Hg.): *Welche Philosophie braucht die Religion?*
 - ☞ *Oesterreich, Peter* (2000): ›Allein durchs Wort‹. Rhetorik und Rationalität bei Martin Luther, in: *Breuninger, Renate/Welsen, Peter*(Hg.): *Religion und Rationalität*, S. 31–50.
 - ☞ *Ringleben, Joachim* (1982): ›In Einsamkeit mein Sprachgesell‹. Das Gebet als Thema der Dogmatik, in: *ZThK* 79/2, S. 230–248.
 - ☞ *Ringleben, Joachim* (1997): Luther zur Metapher, in: *ZThK* 94/3, S. 336–369.
 - ☞ *Ringleben, Joachim* (1995): Wort und Rechtfertigungsglaube: Zur Horizontauffächerung einer Worttheologie in Luthers Disputation ›De fide‹, in: *ZThK* 92/1, S. 28–53.
 - ☞ *Römer, David* (2021): Verschwörungstheorien als argumentative Narrative, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, S. 281–298.

- ☞ Rössler, Dietrich (2002): Beispiel und Erfahrung: zu Luthers Homiletik, in: Uni-Taschenbücher Bd. 2292.
- ☞ Roessler, Ingeborg (2016): Krise, Trauma und Konflikt als Ausgangspunkte der Seelsorge, in: Engemann, Wilfried (Hg.): Handbuch der Seelsorge. Grundlage und Profile, S. 451–475.
- ☞ von Sass, Hartmut (2016): Glauben und Hoffen – Oder: Was das ›und‹ zwischen beiden bedeuten könnte, in: NZSTh 58/4, S. 489–504.
- ☞ Schieder, Rolf (2017): Rechtfertigungsimperative, Projektzwänge und Rechtfertigungsglaube. Über theologische und soziologische Rechtfertigungsdiskurse, in: Theo-Web, 16(1), S. 9–21.
- ☞ Schürmann, Volker (2014): Optimierte oder gelingendes Leben?, in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 4/1, S. 147–163.
- ☞ Schürmann, Volker (2014): Sich zu dem, was man schon ist, erst machen zu müssen. Zur Logik von Personalität, in: DZPhil 62/5, S. 801–822.
- ☞ Schwarze, Cordula (2010), Formen und Funktionen von Topoi im Gespräch.
- ☞ Slenczka, Notger (2019): Extern begründete Identität. Das ›simul‹ als Denkangebot für die Gegenwart, in: Barnbrock, Christoph/Neddens, Christian (Hg.): Simul-Existenz. Spuren reformatorischer Anthropologie, S. 30–57.
- ☞ Slenczka, Notger (2003): Der Tod Gottes und das Leben der Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug.
- ☞ Slenczka, Notger (2020), Was haben wir zu sagen? Corona und unsere Rede von Gott, in:
URL: <https://zeitzeichen.net/node/8365>, zuletzt abgerufen am 29. September 2023.
- ☞ Sölle, Dorothee: Stellvertretung. Gesammelte Werke 3, hg. von Baltz-Otto, Ursula/Steffensky, Fulbert (2006).
- ☞ Stetter, Manuel (2021): Homiletik, Rhetorik und das transformative Potenzial der Rede, in: Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Handbuch homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11), S. 721–741.

-
- ▣ *Stetter, Manuel* (2019): Oratio et Ratio. Homiletische Erwägungen zum Rationalitätspotenzial religiöser Rede, in: *Gräb-Schmidt, Elisabeth* et al. (Hg.): *Transzendenz und Rationalität* (Marburger Theologische Studien 132), S. 371–388.
 - ▣ *Stoellger, Philipp* (2000): Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont.
 - ▣ *Tetzlaff, Karl* (2022): »Du fehlst«. Ein theologischer (Rück-)Blick auf Herbert Grönemeyers Album »Mensch«, in: URL: <https://zeitzeichen.net/node/9887>, zuletzt abgerufen am 29. September 2023.
 - ▣ *Tetzlaff, Karl* (2023): Im Sehnsuchtsbereich der Literatur Sprachen der Erlösung bei Wilhelm Genazino, in: *WzM* 75/5, S. 399–413.
 - ▣ *Weidner, Daniel* (Hg.) (2016): *Handbuch Literatur und Religion*.
 - ▣ *Wengeler, Martin/Ziem, Alexander* (2013): »Krisen« als diskursgeschichtlicher Gegenstand. Zugänge, Fragestellungen, Konzepte, in: *Dies.* (Hg.): *Sprachliche Konstruktionen von Krisen. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein fortwährend aktuelles Phänomen*.
 - ▣ *Wiske, Jana* (Hg.) (2020): *Krisenkommunikation komplex. 11 Analysen prominenter Fälle mit medialer Einordnung und Nachbetrachtung beteiligter Experten*.
 - ▣ *Witte, Karl* (1963): Christliche Antwort zur Flutkatastrophe. Die Predigt des Bischofs D. Witte am 25.02.1962 in St. Petri, in: *Hamburger Kirchenkalender* 1963, S. 33–37.

Kapitel 5

Predigt am 29. September 2023 zu Röm 8,31-39

»Weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.«

Monika Schwinge

Römer 8¹

³¹ Was wollen wir nun hierzu sagen? Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein?

³² Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?

³³ Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht.

³⁴ Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja mehr noch, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und für uns eintritt.

³⁵ Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?

³⁶ Wie geschrieben steht: »Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe.«

³⁷ Aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat.

1 Fassung der Luther-Bibel 2017.

³⁸ Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges,

³⁹ weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.

Liebe Gemeinde!

»Was sollen wir nun dazu sagen?« Diese Frage stellen wir in verschiedensten Situationen. Darauf begründen wir dann diese Frage, und zwar auch unterschiedlich: Entweder bringen wir unser freudiges Staunen über das, was wir vorher vernommen haben, zum Ausdruck; oder wir drücken Zweifel daran aus oder gar Abneigung und Widerspruch. Manches Mal wird in der Reaktion auf die Frage auch alles zusammen zum Ausdruck gebracht: Sowohl freudiges Staunen als auch Zweifel und Widerspruch. Die Frage »Was soll ich, was sollen wir dazu sagen?« und die verschiedenen möglichen Reaktionen darauf zeigen: Sie bezieht sich auf etwas, das nicht das Selbstverständlichste von der Welt ist und sich eindeutig erklären lässt. Vielmehr geht es dabei um etwas ganz Besonderes, um etwas Außerordentliches.

Wenn nun Paulus zu Beginn unseres Textes ausruft: »Was sollen wir nun dazu sagen?«, dann bringt er damit zum Ausdruck: Das, was er vorher über die Gerechtigkeit Gottes entfaltet hat, das war und ist für ihn wie für jeden anderen Menschen etwas, das alles Begreifen und Erklären übersteigt. Diese Botschaft tut sich für ihn selbst wie für jeden anderen Menschen als etwas Umwerfendes auf, als etwas, das alles Begreifen sprengt. Diese Botschaft ist die Christusbotschaft, und sie erschließt: In Christus, in seinem Leben und Wirken, in seinem schimpflichen Tod am Kreuz geht Gott selbst mit ewigreicher Liebe in unsere Welt ein. Er lässt sich selbst auf alles Böse, Schreckliche, Leidvolle darin ein; er macht es sich zueigen, er leidet es mit uns und für uns, und er verspricht sich uns im Leben, im Sterben und darüber hinaus. Und er bittet uns,

mit Vertrauen und mit Hoffnung auf diese Liebe und ihre Macht zu setzen und dabei selbst mit unserem Leben Zeugen dafür zu sein.

Oh ja, Paulus selbst kann ein Lied von dem singen, was diese Botschaft bei ihm angerichtet und dann gewirkt hat: Zunächst Widerstand dagegen, ja Hass auf alle, die sich darauf eingelassen hatten. Und dann das Wunder: Das Zutiefst-Ergriffenwerden von der Liebe Gottes in Christus. Paulus wird zum leidenschaftlichen Zeugen dieser Liebe, auch angesichts aller Schrecken und Leiden, die er selbst erfährt und die ihm zu schaffen machen. Das Wissen um die sich deshalb immer auch wieder einstellenden kritischen und zweifelnden Fragen und das Zugleich-zutiefst-Erfülltsein vom Vertrauen und der Hoffnung auf die Macht der Liebe Gottes, dies beides bewegt Paulus dazu, im Anschluss an die Frage »Was sollen wir nun dazu sagen?« seine Antwort auf diese Frage nicht in Aussageform zu formulieren, sondern weiterhin in die Form von Fragen zu kleiden.

Wer oder was, so ruft er fragend aus, kann und will den Christusglauben und die an Christus Glaubenden beschuldigen und verdammen? Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger und Blöße oder Gefahr und Schwert?

Angesichts und trotz aller seiner eigenen Erfahrungen kann für Paulus die Antwort auf diese Fragen nur lauten: Niemand und Nichts vermag das. Und als Begründung dafür folgt keine rationale, seine Gegner überredende Argumentation, sondern die bloße Aussage: »Ich bin gewiss, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist.«

Liebe Schwestern und Brüder!

Mit dem »Ich bin gewiss« lösen sich die Fragen nun aber nicht auf, weder für Paulus noch, durch die Jahrhunderte hindurch, für Christen und Kirche, auch nicht für die Theologie. Wie etwa die Frage: Wie ist das Vertrauen auf die Liebe Gottes, die sich in der Kreuzesbotschaft erschließt, mit dem Bekenntnis zur Allmacht Gottes, dem Bekenntnis zum strafenden und vergeltenden Gott

zusammenzubringen? Uns hier auf unserer Tagung sind ja allen diese Fragen sowie die verschiedenen, auch gegensätzlichen theologischen und kirchlichen Positionen dazu aus Vergangenheit und Gegenwart bekannt.

Gegenwärtig sind uns allen aber gewiss ebenso die ganz verschiedenen Erfahrungen, die wir selbst mit dem Vertrauen auf die Nähe und Kraft der Liebe Gottes gemacht haben: Zum einen die Freude eben darüber und der Dank für Gutes, das wir selbst und zusammen mit anderen erfahren haben, für die Liebe, die uns zuteil wurde und die wir anderen schenken konnten. Gegenwärtig ist uns ebenso das Erleben von Gottes Vergebung wie das Auch-selbst-Vergeben-Können und dass wir auf diese Weise mit uns selbst und miteinander auch immer wieder neu anfangen können. Gegenwärtig ist uns auch, dass wir für uns selbst und miteinander Beschwerliches und Trauriges aushalten können, zudem auch, dass wir uns einsetzen wollen und einsetzen können für diejenigen, die es, aus welchen Gründen auch immer, schwer haben und die Leid tragen.

Gegenwärtig sind uns aber gewiss auch Augenblicke und Zeiten, in denen unser Vertrauen und Hoffen auf das Umgebensein und Getragensein von der Liebe Gottes sozusagen am Boden lag; wir waren mit Schmerz, vielleicht sogar auch mit Wut gegenüber Gott erfüllt, und dabei war der Schmerz doch auch oft genug mit der Sehnsucht nach Vertrauen und Hoffnung verbunden.

Schließlich steht vor uns all das, was uns alle in der gegenwärtigen Situation umtreibt und uns ratlos macht. Ich nenne nur die Schrecken, die mit der Klimaentwicklung verbunden sind, die zerstörerischen Unwetter, durch die so viele Menschen an vielen Orten ihrer Lebensgrundlagen beraubt werden. Die Bilder davon sind kaum auszuhalten. Wohltuend und tröstlich ist dabei gewiss die von vielen Seiten sich zeigende Hilfsbereitschaft, das vielfältige Bemühen um Veränderung des Umgangs mit der Natur, die Bereitschaft, den eigenen Lebensstil zu verändern. Trotzdem aber bleiben auch hier immer noch viele Fragen; es bleiben die Auseinandersetzungen über den jeweils richtigen Weg. Und im Hinblick darauf bedarf es der Geduld und der Hoffnung.

Ich nenne weiter die Not und das Elend der ansteigenden großen Zahl von Flüchtlingen, die bedrängenden Fragen nach Aufnahme und Hilfe, verbunden mit der Frage nach notwendigen Grenzen.

Ich nenne schließlich den verbrecherischen Krieg Russlands gegen die Ukraine mit den vielen Zerstörungen, mit all dem, was die Menschen erleiden. Wir erleben auf vielen Seiten viel Einsatz und Hilfe für die Menschen in der Ukraine. Aber die Frage treibt uns um: Wie kann Friede werden durch Einsicht des an dem Krieg Schuldigen und damit Freiheit für die Menschen in der Ukraine?

Wir hier in unserem Land sind froh über unsere Freiheit. Aber auch mit ihr sind so mancherlei Schwierigkeiten verbunden. Die Freiheit ist, und das entspricht unserem Christusglauben, keine unbegrenzte Freiheit. Sie hat ihre Grenze an unserer eigenen Begrenztheit sowie an der Verantwortung für den Mitmenschen. Gegenwärtig wird verstärkt auf vielen Seiten immer wieder die unbegrenzte persönliche Freiheit hervorgehoben, z. B. in der Debatte um die Suizidbeihilfe, in Fragen des wechselnden Umgangs mit dem eigenen Geschlecht schon im jugendlichen Alter usw.

Im Gegensatz dazu nehmen die Bewegungen zu, die sich auf sogenannte feststehende, allein gültige Überzeugungen berufen, diese zum absoluten Maßstab für alle machen und entsprechend radikal vorgehen.

Noch anderes wäre zu nennen, angesichts dessen uns Fragen und Sorgen umtreiben und zerreißen, angesichts dessen es auch nicht die eindeutigen Lösungen im Sinne eines entweder / oder gibt, auch nicht für uns als Christen und Kirche.

Liebe Gemeinde!

Was also bleibt uns? Bleibt am Ende, wie jetzt vielfach zu hören und zu lesen ist, nur die Untergangsstimmung, die Apokalypse? Nein! Die Botschaft von Christus, der Blick auf sein Kreuz und durch sein Kreuz hindurch vermag uns immer wieder neu zu öffnen für das Wunder der Liebe Gottes zu uns Menschen und zur Welt in guten wie in schweren Zeiten, und das vermag uns immer wieder mit Vertrauen und Hoffnung zu erfüllen. Wir sehen in allem, was wir an göttlicher und menschlicher Zuwendung, an Beistand und Hilfe erleben, in aller geduldigen und gemeinsamen Suche nach dem, was lebensdienlich ist, was der Bewahrung der Natur, dem achtsamen und friedvollen Miteinander dient, in dem allen sehen

wir Zeichen dessen, dass immer schon etwas wirklich wird und sich erfüllt von dem, was uns von Gott an Wundersamem zugesprochen wird. Und wenn wir in diesem Gottesdienst das Abendmahl feiern, in dem Gott uns mit seiner barmherzigen Liebe beschenkt, dann möge uns das bestärken in dem, was die Dichterin *Hilde Domin* in einem ihrer Gedichte so bewegend ausdrückt: »Nicht müde werden, sondern dem Wunder leise wie einem Vogel die Hand hinhalten.«

So lassen Sie uns heute mit Freude dem Wunder der Liebe Gottes in guten wie in bösen Tagen die Hand hinhalten und mit dem Übermut des Glaubens (der, anders als das Sprichwort will, im Gegenteil gut tut) bekennen: »Ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.«

Amen.

Kapitel 6

Nachruf für unseren früheren Präsidenten Bischof em. Dr. Dr. h.c. Hans Christian Knuth

Frank Otfried July

»Keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber.
Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.«¹

Am 14. September 2023 ist der frühere Präsident der Luther-Akademie – mein Vorgänger – Bischof emeritus Dr. Dr. h.c. Hans Christian Knuth verstorben.² Die vielfältigen Nachrufe und Würdigungen zeigen, welche besondere Persönlichkeit Bischof Knuth war. Gerade als Mitglieder der Luther-Akademie können wir den Satz aus einer Würdigung der Landesbischöfin der Nordkirche, Christina Kühnbaum-Schmidt, unterstreichen, der die Prägung Hans Christian Knuths in der lutherischen theologischen Tradition betont: »Als ausgewiesener Luther-Kenner sei es ihm ein Herzensanliegen gewesen, ›dass lutherische Identität das kirchliche Handeln prägt,

1 Röm 14,7f.

2 Diesen Nachruf hat Dr. Frank Otfried July, der Präsident der Luther-Akademie mündlich während der Herbsttagung der Luther-Akademie am 26. September 2023 in Güstrow gehalten. Bei dieser Gelegenheit hat er Dr. Rainer Rausch gedankt, der die Luther-Akademie bei dem Trauergottesdienst für Bischof Knuth vertreten hat, da Dr. Frank Otfried July an der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Krakau teilzunehmen hatte.

auf den verschiedenen Leitungsebenen und besonders in den Gemeinden.«³ Dies beschreibt meines Erachtens auch einen Teils unserer Bemühungen in der Luther-Akademie. Hans Christian Knuth, der bei Gerhard Ebeling über Luthers Psalmauslegung promovierte, brachte seine Begabung in den verschiedenen Ämtern und Diensten ein, zu denen ihn die Kirche berief: Ob als Gemeindepastor, als Studienleiter, als Oberkirchenrat, als Propst, als Bischof, als Catholica-Beauftragter, als Leitender Bischof der VELKD, ob schließlich – und für uns besonders erinnerungswürdig – als Präsident der Luther-Akademie. Andere unter uns können die verschiedenen Stationen seines Lebens und Arbeitens noch besser würdigen und haben mit ihm in all den Jahren zusammengearbeitet.

Gerade in den Tagungen der Luther-Akademie fand er das Zusammenspiel wissenschaftlicher Theologie, kirchenleitender Perspektiven und Förderung des wissenschaftlichen und kirchlichen Nachwuchses. Hier setzte er sich auch inhaltlich stark ein, getragen von einem soliden Fundament eigener Forschungsarbeit.

Ich selbst erinnere mich, wie ich in den ersten Jahren meiner Bischofszeit mehrfach Kontakt mit Bischof Knuth hatte und er mir manch wertvolle und gute Einsicht weitergab und schenkte. Und wie er dann viele Jahre später – zusammen mit Prof. Dr. Oswald Bayer – mich in Stuttgart im Bischofshaus besuchte und mir gut zuredete, die Präsidentschaft der Luther-Akademie in seiner Nachfolge anzutreten. Für mich eine große Ehre und ein besonderes Zutrauen. Aber auch eine Verpflichtung. War ich doch – trotz eigener philosophischer und theologischer Studien – weit entfernt von dem großen Wissen zur lutherischen Theologie, wie es Hans Christian Knuth auszeichnete.

Sein freundschaftliches Vertrauen hat mich sehr bewegt, wenn wir auch in den letzten Jahren aufgrund seiner persönlichen Situation und der Covid-Zeit kaum Kontakt zueinander haben konnten. Landesbischof Meister, der Leitende Bischof der VELKD, zitiert den schönen Satz von Hans Christian Knuth: gefragt, was er denn als entspannende Lektüre lese, antwortete Knuth: »Luther«. Dies trifft vielleicht mehr als lange und differenzierte Erörterungen: Die Schriften und die Theologie Martin Luthers hatten für ihn eine existenzhellende und wirklichkeitserschließende Kraft über Gott und

3 Aus der Presseerklärung der Nordkirche.

die Welt, wie außer der Bibel sonst nichts mehr. Dies wollte er in seiner Arbeit für die Luther-Akademie weitergeben und das hat er auch weitergegeben. Sonst nichts. Dafür sind wir ihm dankbar und betrachten das als Erbe und Auftrag.

Kapitel 7

Persönliche Erinnerung an Dr. Dr. h.c. Hans Christian Knuth

Monika Schwinge

Vom Jahr 1979 an kannten wir uns, haben in verschiedenen Gremien der früheren Nordelbischen Kirche, der VELKD, der EKD und in der Luther-Akademie zusammengesessen und zusammen gearbeitet. Dabei haben wir viele wichtige Erfahrungen und Erlebnisse miteinander geteilt. Deshalb bin ich auch gebeten worden, dem Nachruf von Bischof July noch einige persönliche Erinnerungen hinzuzufügen.

Zum ersten Mal begegneten wir uns 1979 im Predigerseminar der Nordelbischen Kirche in Preetz. Es war das zweite Jahr meines Vikariats. Ich, die ich als examinierte Altphilologin sehr spät noch Theologie in Tübingen studiert hatte, war bis dahin von der Vikariatsausbildung im Predigerseminar sehr enttäuscht, drehte sich doch alles ausschließlich um die Pastoralpsychologie. Theologisches Nachdenken mit Bezug zur pastoralen Praxis war weitgehend ausgeblendet. Und dann wurde Bischof Knuth Studienleiter. Durch ihn bekam das Nachdenken über und das Erleben dessen, was für Christusglaube und Kirche zu jeder Zeit wesentlich ist, wieder Raum.

In den Jahren meiner Zeit als Gemeindepastorin gab es keine besonderen persönlichen Kontakte. Doch dann, 1991, wurde ich Referentin der Nordelbischen Kirchenleitung. Es kam mit ihm, der seit 1990 Bischof im Sprengel Schleswig war, zu vielfältigen Begegnungen wie etwa bei Sitzungen der Kirchenleitung und auf Synoden und bei den damit verbundenen Vor- und Nachbereitungen. Immer wieder war ich beeindruckt davon, wie sehr bei Bischof Knuth theologische Kompetenz und Reflexion und das Einbeziehen der praktischen Realität mit all den mannigfach sich stellenden Fragen und Problemen aufeinander bezogen waren. Knuth hatte seine festen Überzeugungen, trat für sie energisch ein, scheute auch die

Auseinandersetzung nicht, ließ es aber dabei an Aufmerksamkeit für sein Gegenüber nie fehlen.

Von meiner Zeit als Pröpstin an, beginnend 1994, gehörte ich zunächst dem Theologischen Ausschuss der VELKD und sodann der Kammer für Theologie der EKD an. Auch hier haben wir uns regelmäßig zum Bedenken und Erarbeiten von grundlegenden Themen getroffen. Ich nenne insbesondere die intensive Vorbereitung der Studie ›Traditionsaufbruch. Die Bedeutung der Pflege christlicher Institutionen für Gewissheit, Freiheit und Orientierung in der pluralistischen Gesellschaft‹, die 2001 veröffentlicht wurde und zu der Bischof Knuth als Leitender Bischof der VELKD auch das Geleitwort geschrieben hat.

In seinen verschiedenen verantwortungsreichen Ämtern – als Bischof von Schleswig, als Leitender Bischof der VELKD, als Präsident der Luther-Akademie – war Knuth, auch in den letzten Jahren bis zu seiner Pensionierung 2008, wahrhaftig mehr als genug beansprucht. Aber seine Überzeugung von der Bedeutung des Christenglaubens und der Theologie für das Leben jedes einzelnen Menschen wie für das der Gemeinschaft der Menschen hielt ihn in ständiger Bewegung. Dafür sind wir dankbar. Wir werden im Raum der Kirche immer wieder auf seinen Namen stoßen, und wir können gewiss sein, dass er mit seiner Person und seinem Leben und Wirken in Gottes Leben geborgen ist.

Autorenverzeichnis

MARTIN BAUSPIESS, Dr. theol., Privatdozent für Neues Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

ALEXANDER DIETZ, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät Universität Rostock

GREGOR ETZELMÜLLER, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück

JESPER HØGENHAVEN, Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen.

TOBIAS JAMMERTHAL, Dr. theol., Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte (Reformationszeit bis zur Gegenwart) an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

FRANK OTFRIED JULY, Dr. h. c., Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg i. R., Präsident der Luther-Akademie.

WINFRID KRAUSE, Pfarrer i. R., Buggingen, Mitglied des Kuratoriums der Luther-Akademie.

RAINER RAUSCH, Dr. iur., Oberkirchenrat i. R., Lehrbeauftragter an der Universität Rostock für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, Schatzmeister der Luther-Akademie.

MONIKA SCHWINGE, Dr. phil., Pröpstin em. der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Informationen über die Luther-Akademie

Sie halten eine Veröffentlichung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V. in Händen.

Die Luther-Akademie befasst sich mit Luthers Theologie unter den Anforderungen gegenwärtiger Entwicklungen in Theologie, Kirche und Gesellschaft.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg hat insbesondere folgende Aufgaben:

- die Pflege der Wissenschaft und des geistigen Lebens in der Tradition eines lutherischen Glaubens- und Weltverständnisses und in ökumenischer Verantwortung,
- die Teilnahme an der wissenschaftlichen Erforschung der lutherischen Reformation,
- die Pflege einer lutherischen Spiritualität in Gottesdienst und gemeinschaftlichem Leben,
- die Zusammenarbeit mit Vertretern der skandinavischen Lutherforschung.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg wendet sich an:

- Interessierte an der Theologie,
- Studierende und Studierende der Theologie und anderer Fächer,
- Verantwortliche in Kirche und Gesellschaft.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg veranstaltet:

- jährliche Arbeitstagungen über zentrale theologische, kirchliche, gesellschaftliche und allgemeinwissenschaftliche Themen,
- Seminare für Studierende der Theologie und Vikare sowie Pfarrer in den ersten Amtsjahren.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg verleiht jährlich

- den ›Förderpreis für Lutherforschung‹. Eingereicht werden können im Rahmen des Studiums entstandene Arbeiten (Seminararbeiten oder wissenschaftliche Hausarbeiten), die sich mit der Theologie Luthers in historischer, systematisch-theologischer

oder praktisch-theologischer Perspektive befassen. Als Gegenstand der Arbeit kommen auch Beiträge anderer Reformatoren in Frage, sofern sie mit Luther in Beziehung gesetzt werden können.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg publiziert:

- Referate und Ergebnisse ihrer Tagungen in der Reihe ›Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg‹,
- die von ihr mit dem Förderpreis ausgezeichneten Arbeiten.

Weitere Informationen: <http://www.Luther-Akademie.de>

Band 16 Gerechtigkeit Gottes. Biblische Fundierung in Zeiten der Krise

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes bewegt gerade in Krisenzeiten viele Menschen. Fragwürdig wird mit der Gerechtigkeit die Gottesfrage überhaupt. Angesichts so vieler Übel, so vieler Ungerechtigkeiten, so vieler Widersprüche, unter denen Menschen leiden und die sie selbst hervorbringen, enthält diese Dokumentation der Güstrower Herbsttagung der Luther-Akademie 2023 Beiträge, wie dennoch von Gottes Gerechtigkeit geredet werden kann.

Dieser Tagungsband enthält Beiträge von Jesper Høgenhaven, Martin Bauspieß, Gregor Etzelmüller, Alexander Dietz und Monika Schwinge. Weiter würdigen Frank Otfried July, der Präsident der Luther-Akademie, und Monika Schwinge den 2023 verstorbenen ehemaligen Präsidenten der Luther-Akademie Dr. Dr. hc. Hans Christian Knuth.

Die Luther-Akademie bringt wissenschaftliche Erkenntnisse der Gegenwart mit Erkenntnissen der Reformation in Beziehung. Weitere Informationen können Sie den Internetseiten www.Luther-Akademie.de entnehmen.

